

Antonio Marchionni

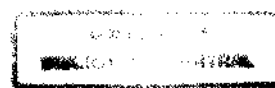
Trabalho e Razão no *Didascalicon* de Hugo de São Vítor

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
da Universidade Estadual de Campinas, para a obtenção do título
de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto

CAMPINAS
1998

0860657



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
V.	
T.	37 275
PREL.	229/99
C	X
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	09/04/99
N.º CPD	

CM-00123482-B

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M332t **Marchionni, Antonio**
Trabalho e razão no Didascalicon de Hugo de São Vítor /
Antonio Marchionni . - - Campinas, SP : [s.n.], 1998.

Orientador: Francisco Benjamin de Souza Netto.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hugo, de Saint- Victor, 1096? - 1141. 2. Trabalho -Filosofia.
3. Razão. 4.Filosofia medieval. I. Souza Netto,Francisco Benjamin.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III.Título.

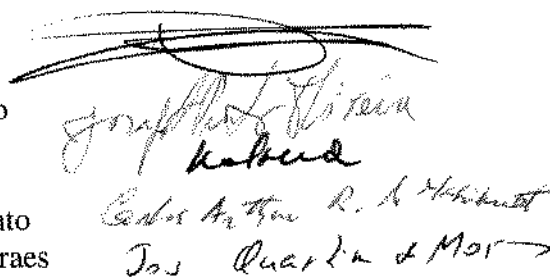
ANTONIO MARCHIONNI

TRABALHO E RAZÃO NO *DIDASCALICON*
DE HUGO DE SÃO VÍTOR

Tese de Doutorado apresentada
ao Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade
Estadual de Campinas, sob a ori-
entação do Prof. Dr. Francisco
Benjamin de Souza Netto.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
07/10/98

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto
Prof. Dr. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira
Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde
Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento
Prof. Dr. João Carlos Kfourti Quartim de Moraes
Prof. Dr. João Carlos Nogueira
Prof. Dr. Oswaldo Gacóia Júnior



Handwritten signatures of the jury members, including Francisco Benjamin de Souza Netto, Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, Antonio José Romera Valverde, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, João Carlos Kfourti Quartim de Moraes, João Carlos Nogueira, and Oswaldo Gacóia Júnior.

Outubro de 1998

Agradecimentos

A minha alma vai incontinenti ao espírito dos meus pais, que me foram exemplo de virtude. Trago à memória os meus mestres do primário, do liceu, das universidades e das fraternidades religiosas, por onde andei, os quais me descerraram os tesouros da ciência humana e divina. A quantos me confortaram quando vacilei, a quantos me dediquei, vai a gratidão de quem mais recebeu do que deu. Agradeço aqueles que contribuíram para a conclusão desta Tese: o Departamento de Filosofia da UNICAMP, o Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, o meu orientador Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto.

Dados Curriculares

Antonio Marchionni

NASCIMENTO	05.06.44 - Avezzano, Itália
FILIAÇÃO	Secondino Marchionni Luisa Di Fabio
1962-64	Bachalerado em Filosofia Ateneu S. Crisógono (Roma) -
1976	Graduação em Filosofia Faculdade D. Bosco de Filosofia (São João del-Rey, MG)
1964-68	Láurea em Teologia Pontificia Universidade Urbaniana (Roma)
1968-71	Graduação em Letras Universidade Católica do Sagrado Coração (Milão)
1985	Mestrado em Teologia, Pontificia Universidade Católica de São Paulo/SP
1982-98	Professor Assistente Mestre do Departamento de Teologia Pontificia Universidade Católica de São Paulo
1983	Assessor Especial em Educação, Fundação CENAFOR, São Paulo/SP
1980-82	Professor de Teologia Universidade Católica de Santos/SP
1985-87	Professor de Introdução à Filosofia Faculdades Integradas Ibirapuera, São Paulo/SP.
1984-86	Professor de Filosofia da Educação Faculdade Campos Salles, São Paulo/SP
1996-98	Coordenador Científico do Núcleo Jacques Maritain da PUC/SP
1992-98	Curso de Pós-Graduação em Filosofia, nível de Doutorado Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP

A Ludmilla minha filha
minha estrela



Manuscrito Vulcanianus 46, f. 130, da Biblioteca da Universidade de Leiden, produzido em Fulda em 1176, representando o Magister Hugo que lê as primeiras palavras do *Didascalicon*: *Omnium expetendorum prima est sapientia in qua perfecti boni forma consistit*, de todas as coisas a serem ansiadas a primeira é a sapiência, na qual reside a forma do bem perfeito.

Sumário

Introdução.....	9
Questão disputada	10
A premência do tema.....	15
O objeto	18
O desafio para uma teoria do trabalho em Hugo.....	20
Ratio (theoréin), ciência (tékne), mecânica (empeiría).....	23
A reflexividade do trabalho (<i>exitus-reditus</i>) em Hugo e nos modernos	28
Hugo revisitado	31
I - O tempo e o lugar, os personagens e a crítica	34
A “revolução intelectual” do século XII: da natureza resolvida em teologia à natureza resolvida em ciência e filosofia.....	36
São Vitor: lugar e tempo de transição.....	41
A crítica sobre a obra geral de Hugo.....	44
II - O <i>Didascalicon</i>, a crítica e a nova divisão da filosofia	51
O livro	53
Crítica do <i>Didascalicon</i>	56
A nova divisão da filosofia.....	64
III - O vocabulário do trabalho e da <i>ratio</i> no <i>Didascalicon</i>.....	71
Opus	72
Labor	76
Mechanica, ars, natura, disciplina.....	80
A <i>ratio</i> ontológica como ordem real das coisas.....	84
A <i>ratio</i> lógica como ordem ideal do espírito.....	88
Ratio e Intelligentia	94
IV - A mente divina é <i>ratio</i> única e primordial das coisas	98
A sapientia.....	99
Do Deus ordenador (συνιστάς) ao Deus criador.....	103
Das Idéias (εἰδή) platônicas independentes às Idéias na mente divina	110
V - A natureza é simulacro da <i>ratio</i> divina	113
A natureza simulacro e fonte da <i>ratio</i>	114
Definições da natureza	116
Da alegoria do mundo à metafísica do mundo.....	122
A natureza é luz, estética, proporção, música	128

VI - A criatura racional é feita segundo a <i>ratio</i> divina	134
O homem feito segundo a mente divina	135
A alma: semelhança e simetria.....	138
A alma e o corpo em progressão-regressão quaternária.....	142
VII - O trabalho do artífice imita as formas da natureza originadas na <i>ratio</i> divina	145
As ciências mecânicas	148
O trabalho é realização da <i>ratio</i>	154
O trabalho imita as formas da natureza originadas na <i>sapientia</i>	159
O trabalho transfere formas. O trabalhador é <i>forma formans</i>	165
<i>Reflexividade</i> no trabalho (<i>exitus-reditus, progressio-regressio</i>).....	168
<i>Remedium</i>	173
A dimensão social do trabalho: <i>non nutriatur cupiditas unde infirmitas foveri debet</i> ...	178
VIII - O trabalho da mente é amizade com a <i>ratio</i> divina	180
Inteligência, imaginação, sentidos	182
In-formado e in-formando : dimensão individual e social do trabalho intelectual	187
Saber com virtude.....	189
O que é necessário ao estudo	192
Trabalho intelectual e trabalho manual	199
Amor, iluminação, doçura, ruminação	201
Conclusão	204
Bibliografia	206

Introdução

Esta investigação quer evidenciar os elementos de uma teoria do trabalho humano, mediada pelo conceito de razão ontológica (*ratio*), no *Didascalicon* de Hugo de São Vitor¹.

Hugo é notável por ter sido o primeiro, na história das idéias, a situar as *ciências mecânicas*², ou seja, a ação eficaz do trabalho humano sobre a natureza, dentro da filosofia. A esta revalorização do trabalho manual e do trabalho em geral deve corresponder, no autor, uma concepção renovada do mesmo. Existe? Qual?

A inclusão das atividades manuais na filosofia por parte do vitorino já foi objeto de uma bibliografia considerável, que em geral discute a causalidade histórica, tecnológica e social deste fato novo na cultura humana. Mas ainda não foi falado o bastante sobre a causalidade ontológica desta decisão de Hugo, isto é, sobre as razões em favor do trabalho, emergentes da própria natureza das coisas humanas e divinas como são vistas pelo *Didascalicon*.

Vários comentaristas, como veremos no capítulo II, vislumbram no *Didascalicon*, sem aprofundá-la, uma *ratio* ontológica que daria significado ao trabalho humano (*opus humanum*) e ao sujeito do trabalho, que é o homem trabalhador (*artifex operis*). É destes indícios bibliográficos que nasce a nossa investigação, a qual, tratando do trabalho manual, não esquece o trabalho intelectual: o *Didascali-*

¹ Hugonis de Sancto Victore *Didascalicon De Studio Legendi*, a critical text by Brother Charles Henry Buttmer, M.A., The Catholic University Press, Washington, 1939. Daqui em diante, nas notas bibliográficas, o *Didascalicon* será indicado simplesmente com *Did*.

² *Did.* II, XX-XXVII. O *Didascalicon* não usa a expressão *artes mecânicas*, corrente nos comentaristas.

con é, todo ele, voltado seja para a atividade manual, que provê às necessidades da vida presente, como para o empenho intelectual da investigação da verdade (*speculatio veritatis*³), que restaura a semelhança do homem com a *Sapientia*⁴. A intenção de Hugo em levar em consideração seja o trabalho manual como o trabalho intelectual está na divisão metodológica e conceitual, que o *Didascalicon* faz, entre ciências mecânicas de um lado, nos livros I e II, e as artes liberais do *trivium* e *quadrivium*. no livro III, estas últimas como tirocínio para o acesso aos estudos filosóficos e aos segredos do saber (*secreta sophiae*)⁵.

Questão disputada

O desafio a esta investigação advém do fato de que Hugo descreve, sim, os ingredientes implicados no trabalho das *ciências mecânicas* e da *speculatio veritatis*, mas não apresenta uma reflexão orgânica sobre o trabalho humano enquanto tal⁶. Esta é a razão pela qual há quem desconfie da possibilidade de extrair do *Didascalicon* uma teoria do trabalho humano.

Alguns críticos admitem em Hugo apenas uma revalorização do trabalho em sua empiricidade factual, para além da qual não existiriam razões filosóficas. Já no final do século XII Alexandre de Neckam, no seu *De nominibus utensilium*, eliminava a possibilidade de qualquer filosofia sobre as artes mecânicas, conside-

³ *Did.* I, VIII

⁴ *Did.* I, II.

⁵ *Did.* III, III.

⁶ Certo, ainda não era o tempo da moderna “civilização do trabalho” e ainda não se punha o problema das hordas humanas tangidas pelas sirenes da industrialização. Considere-se, outrossim, a escassez de textos paralelos sobre os conhecimentos teóricos que deviam guiar a atividade do trabalhador no século XII, conhecimentos, estes, que eram produzidos, conservados e transmitidos oralmente, sobretudo no âmbito das corporações de ofícios e dos púlpitos das igrejas. Além do mais, o instrumento de comunicação sobre as práticas diárias e sobre o trabalho corporal era o vernáculo falado nas oficinas, nas casas, nas praças e no campo, e este discurso

radas apenas nomes. *voces*. Também o lógico Adão Parvipontano, na carta *De utensilium ad domum gerendam*, preocupava-se apenas com os nomes dos instrumentos domésticos, desconhecendo as *rationes* a eles ligadas⁷. Outros críticos negam categoricamente qualquer intenção otimista de Hugo sobre as artes mecânicas. Citamos, entre outros, Allard e Lusignan.

No discurso culto dos medievais, Allard vê sinais de um sério desconforto na abordagem da questão do trabalho⁸. Resumimos, a seguir, os tópicos do seu arrazoado.

- 1) Nos escritos dos medievais as artes mecânicas estão a serviço da corporeidade humana e da exterioridade e são, portanto, desvalorizadas, por ser hierarquicamente inferiores à interioridade da contemplação do divino.
- 2) A indignidade das artes mecânicas em Hugo é atestada pelo adjetivo *adulterinas*, aplicado a elas. Responsável por este ar de adultério, isto é, de engano, aparência e imitação, é o platonismo de Hugo e de seus contemporâneos no desprezo do mundo corpóreo, se pensarmos que o *Timeu* de Platão, na versão de Calcidio, já trazia a expressão *adulterina quaedam ratio*⁹: é adúltera a razão quando, apoiada na opinião decorrente do mundo das aparências, argumenta falsamente. O fato de que nas *Nuptias Mercurii et Philologiae* de Capela figuram, entre os convidados, as sete donzelas representantes das artes liberais e restam de fora as artes me-

vernacular está irremediavelmente perdido.

⁷ Cfr. Alessio, F., *La riflessione sulle "artes mechanicae"...*, 1983, p. 259-293, onde estão anotadas as referências a Scheler, A., *Trois traités de lexicographie latine du XII^e e XIII^e siècle, II Alexandre Neckam De nominibus utensilium*, in "Jahrbuch f. Rom. und Englische Literatur", VII (1966), p. 58ss, e Adam du Petit Pont, *Oratio de utensilium ad domum gerendam*, ed. B. Hauréau, in "Notices et Extraits de quelques mss.", III, 1981, pp. 201-216. Alessio cita também Marrou, que vê em Hugo uma "surévaluation métaphysique de la technique" em Marrou, H.J., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1950, p. 307.

⁸ Allard, G.-H., *Les Arts Mécaniques aux Yeux de l'Idéologie Médiévale*, in *Les Arts Mécaniques au Moyen Âge*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1982, pp. 13-31

⁹ Calcidio, *Commentarium in Timaeum*, 52B, ed. Waszink, in *Plato Latinus*, t. IV, p. 50.

cânicas. funda o espírito de desconfiança medieval sobre as artes mecânicas, as quais, à maneira da sofística no *Metalogicon* de Salisbury, enganam os amantes cegos e os levam à beira do abismo.

3) Diante deste quadro, afirma Allard, “pode-se constatar por todos os lados um balanço negativo”.

4) Todavia, continua Allard, diferentemente do pensamento da Antiguidade Clássica, os medievais não rejeitam nem excluem a atividade manual. Por quê? E aqui ele insere a sua tese linguístico-literária: as artes mecânicas constituem um “reservatório e repertório do qual o discurso erudito extrai metáforas em apoio à procura do saber”¹⁰. Isto é, as artes mecânicas teriam apenas uma função literária a serviço do belo estilo na explicação das Escrituras e no discurso culto dos escritores. Enganam-se, segundo Allard, aqueles que querem ver uma revalorização das artes mecânicas na obra de Hugo, quando este, como outros, diz expressamente que tais artes, *leviores, minores, inferiores, serviles e exteriores*, eram reservadas aos plebeus e as filhos dos matutos (*plebei et ignobilium filii*)¹¹. Allard pergunta se é possível que alguns, como Chatillon¹², diante de tanta clareza, ainda duvidem do caráter pejorativo do termo *adulterino* em Hugo.

5) A função metafórica das artes mecânicas no discurso erudito da época, deduz Allard, produz um “bloqueio ideológico” pelo qual as artes mecânicas, postas literariamente a serviço das artes do saber, restam despojadas e ocultadas em seu ser. Por quê esta ocultação das artes mecânicas por debaixo de sua utilização como roupagem literária? Allard afirma que tal ocultação era devida ao medo da astrologia, da magia, da divinação e das novidades mercadológicas, às quais as artes mecânicas estavam perigosamente próximas: as artes mecânicas traziam em

¹⁰ Allard, op. cit., p. 19.

¹¹ *Did.* II, XX.

¹² Chatillon, J., *Le Didascalicon de Hugues de Saint-Victor*, in *La pensée encyclopédique au Moyen Âge*, La Baconnière, Neuchâtel, 1966, p. 70. Chatillon denunciava a

seu seio o germe de uma grande mudança no modelo político, social e moral da época, e isto assustava¹³. Somente com Roger Bacon, conclui Allard, o olhar para o mundo da experiência começará a ser verdadeiro.

Lusignan, por sua vez, mostra-se inconformado com “o saber que Hugo ilustra em poucas linhas” - saber apenas classificatório - e aplaude o *Speculum*, em que Beauvais ilustra com páginas e páginas de extratos de grandes autoridades as artes mecânicas, “cujo papel mal pode ser entendido na economia do pensamento vitorino”¹⁴. As artes mecânicas em Hugo, diz Lusignan, além de serem, na boa tradição agostiniana, “um paliativo para ajudar o homem a viver seu estado depois da queda”, estão enraizadas em uma visão da relação homem-natureza, na qual o *opus naturae* é superior à *imitatio naturae*, imitação *adulterina*, como é o trabalho do artífice em Hugo. E, conclui Lusignan, “nós não encontramos no pensamento vitorino nenhuma teoria da natureza como perfectível ou como reservatório de forças a serem canalizadas. Portanto, é na base de uma concepção muito pouco positiva do agir humano sobre a natureza que Hugo baseia as artes mecânicas”.

Para além das conclusões de Allard e Lusignan, a presente investigação procura mostrar um novo atalho, por onde a crítica *externa* dos dois autores não passou e pelo qual a teia *interna* da teoria da natureza e das artes mecânicas em Hugo possa ser decifrada em sua espessura substantiva. Allard, preso à roupagem literário-linguística dos textos, deixa de sondar as intenções profundas de Hugo. Com efeito, a possível utilização *estilística* das artes mecânicas em alguns textos medievais e a atribuição ao trabalho do termo *adulterino*, no sentido de *imitativo* e

“depauperação” do pensamento originário de Hugo.

¹³ Alessio, op. cit., p. 207, atribui a este mesmo medo o *silêncio* sobre as artes mecânicas nos *magistri* do séculos XII e XIII; mas, contrariamente a Allard, afirma que Hugo possuía uma autêntica filosofia das artes mecânicas, e prova disso é o fato de que ele, diferentemente dos outros, não somente falou delas, mas deu-lhes dignidade filosófica.

¹⁴ Lusignan, S., *Les Arts Mécaniques dans le Speculum Doctrinale de Vincent de Beauvais*, in *Les Arts Mécaniques au Moyen Âge*, Montréal, Bellarmin, Paris, Vrin, 1982, pp.32-48, p. 36.

transformador da natureza, não contradizem a existência, em Hugo, de motivos filosóficos substanciais, os quais sustentam uma visão positiva do trabalho manual e intelectual. O mesmo diga-se da hierarquização estabelecida nos textos medievais entre as artes mecânicas e as liberais, hierarquização que, contrariamente a quanto conclui Allard, não impede, por si, a existência de razões suficientes para cada degrau da ordem: se as artes mecânicas estão ordenadas para o *trivium* e o *quadrivium*, este, por sua vez, está ordenado para a filosofia, sem que nenhum degrau perca suas razões e dignidades peculiares. Quanto às “poucas linhas” e à estatuidade do conceito vitorino de natureza encontradas por Lusignan, queremos mostrar que é possível ler, nas entranhas do *Didascalicon*, um amplo agir dinâmico do homem dentro de uma natureza em contínua procriação de si sob a ação do *ignis artifex*¹⁵ e protendida, em sua fecundidade¹⁶, para a sapiência.

Creemos, com outros críticos do *Didascalicon*¹⁷, que Hugo de São Vítor, inovando ao situar as artes liberais teóricas e as artes mecânicas práticas em um único sistema de saber destinado à restauração da natureza do homem¹⁸, não o fez sem uma razão filosófica.

Com efeito, o *Didascalicon* está semeado de conceitos que dão significado filosófico ao trabalho do artífice (*opus artificis*) e ao trabalho do intelectual. Por detrás da admissão da mecânica na filosofia, há muitos fios esparsos, que cabe ao estudioso recolher e ordenar. Afugenta-se, assim, o risco apriorístico de partir ex-

¹⁵ *Did.* I, X: *Natura est ignis artifex ex quadam vi procedens in res sensibiles procreandas.*

¹⁶ *Did.* VI, V: *omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est.*

¹⁷ O autor que mais enfatiza a existência de uma *ratio* filosófica das artes mecânicas no *Didascalicon* é, como veremos, Alessio, op. cit. Também Duby e Illich, citados por Lusignan, op. cit., p. 34, manifestam entusiasmo diante da novidade representada por Hugo. Cfr. Illich, I., *La recherche conviviale*, in *Le Travail Fantôme*, Seuil, Paris, 1981, p. 91-116; Duby, G. *Les trois ordres ou l'imaginaire de féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978, p. 295.

¹⁸ *Did.* I, I: *Reparamur autem per doctrinam.*

clusivamente do nosso quadro referencial, forçando o texto a dizer aquilo que é do nosso agrado, não do autor. É próprio da filosofia cristã medieval, toda ela organizada em uma centralidade divina e compacta, permitir incursões substantivas em aspectos que os autores medievais não traçaram deliberadamente: “No fundo, podemos pensar nos sistemas escolásticos como enormes cérebros eletrônicos *ante litteram*: uma vez postas em ordem todas as ligações, toda a questão que aí seja introduzida tem de receber uma resposta conclusiva”¹⁹.

A premência do tema

O interesse pelo significado humano-subjetivo do trabalho, ao lado do seu significado tecnológico-mercadológico, veio novamente à cena nos últimos anos, nos quais a anarquia financeira mundial, que ameaça o equilíbrio entre os povos, evidencia-se como criatura (*tókos*²⁰ chamava-a Aristóteles) de um erro fundamental, que é a separação entre o trabalho e a propriedade do mesmo. No liberalismo, o trabalho, enquanto ação, é do trabalhador, mas a propriedade jurídica do mesmo pertence ao capitalista. A partir desta dissociação (alienação, perda) no trabalho, os produtos fabricados adquirem vida própria no mercado e se tornam mercadorias fetichizadas com poder anti-humano, que se desdobra em mistificações econômicas, políticas, sociais e culturais, às quais as sociedades humanas estão inelutavelmente submissas ao manter-se aquela dissociação. Esta fetichização dos produtos do trabalho humano é ainda mais virulenta quando as mercadorias, transformando-se em seu equivalente universal, que é o dinheiro, dão vida ao sistema financeiro, cujo processo de centralização em nível mundial é apontado, hoje,

¹⁹ Eco, H., *Arte e Beleza na Estética Medieval*, Presença Editorial, Lisboa, 1987, p. 40.

²⁰ Aristóteles, *Política*, I, 1258b, ed. I. Bekker, Berlim, 1831: ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖν πλέον (mas o juro o faz aumentar [com relação ao dinheiro])... ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα ἐκ νομίσματος ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν (e o juro [filho] é dinheiro nascido do dinheiro; de modo que ele é, entre as riquezas, a mais contrária à natureza).

como a maior ameaça à convivência humana²¹.

A solução desta contradição entre trabalho e propriedade do mesmo constitui o próximo desafio da espécie humana em seu caminho de aperfeiçoamento no milênio que se anuncia. Trata-se de devolver ao trabalhador a propriedade do trabalho, mediante novas formas comunitário-participativas da produção e dos serviços e mediante novas fórmulas de partilha do dinheiro entre os membros da sociedade humana.

A esta necessidade responde o recente reavivamento dos estudos sobre o trabalho humano seja em ambientes marxistas, a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*²² de Marx, como em ambientes católicos, a partir da encíclica papal *Laborem Exercens*²³. Na verdade, foi Hegel o primeiro dos grandes pensadores modernos a refletir sobre o trabalho como autoformação do homem, incluindo o trabalho, bem como o amor familiar, a linguagem e o reconhecimento social, num sistema dialético de totalidade moral, cuja finalidade é a recomposição da unidade e totalidade espírito-natureza-homem, que, no caso do trabalho, se processa mediante a negação da negatividade representada pelo sistema de dependência²⁴. Hoje, o conceito neoplatônico de *exitus-reditus*²⁵, nas religiões, e o conceito de *reflexivi-*

²¹ Kurz, R., *O colapso da modernização*, São Paulo, Paz e Terra, 1992. O autor conclui pela urgência de restabelecer no mundo o primado do "trabalho vivo"(produção) sobre o "trabalho morto"(dinheiro).

²² Marx, Karl, *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, in Fromm, E., *Conceito Marxista de Homem*, Rio de Janeiro, Zahar, 1970, pp. 83-170.

²³ Carta Encíclica de João Paulo II, *Sobre o trabalho humano*, Vozes, São Paulo, 1984.

²⁴ Cfr. Siebert, R., *Trabalho e religião no pensamento de Hegel*, in *Teologia do Trabalho*, "Concilium" 151, 1980/1, p. 127-141, onde é citado Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als "ideologie"*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1976, p. 9-47. Conforme Siebert, Habermas, hegeliano e materialista, "demonstrou a atualidade da teoria hegeliana do trabalho... mesmo em pontos onde ele deve opor-se vigorosamente a Hegel com base em seus próprios pressupostos materialistas", ibid. p. 128. Cfr., segundo a citação de Siebert, Hegel, G. W. F., *Jaener Schriften*, Berlin, Akademie Verlag, 1972, p. 383ss, 436ss, 444ss, 492.

²⁵ Saída-retorno. Na realidade, se trata de uma forma abreviada de *exitus-circulatio-redi-*

dade do trabalho, na filosofia materialista, são assumidos como o fulcro das respectivas filosofias do trabalho: construindo objetos, o trabalho constrói a essência do próprio trabalhador²⁶.

É neste terreno que a presente investigação quer entrar, a qual, conseguindo o intento, contribuirá com pensamentos antigos à reflexão moderna sobre o tema do trabalho. Aliás, o assunto aqui apresentado faz parte de uma nova sensibilidade dos medievalistas, os quais, nos colóquios dos últimos quarenta anos, frequentemente centraram suas pesquisas sobre o trabalho humano na Idade Média²⁷. Realiza-se, assim, o imperativo invocado por Hans Jonas, que, diante do perigo derivante das excessivas dimensões da civilização científico-tecnológico-industrial-financeira, via o valor da preservação do “mundo de amanhã” na reinstalação dos valores do “mundo de ontem”²⁸. Deste modo, reeditamos aquela antiga metáfora do anfitrião, o qual serve aos comensais vinho novo tirado de velhos odres.

us. Cfr. Siebert, op. cit., p. 134, em que o autor anota, com relação ao conceito de *exitus-reditus*, Hans Küng, *Menschwerdung Gottes*, Friburgo, Herder, 1970, p. 522-557.

²⁶ Marx, K., *Il Capitale*, I, cap. 5, a cura di Delio Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 211: “Atuando sobre o mundo exterior e modificando-o, ao mesmo tempo o homem modifica sua própria natureza”. Cfr. também João Paulo II, op. cit., 9: “O trabalho é um bem do homem - é um bem da sua humanidade - porque, mediante o trabalho, o homem *não somente transforma a natureza*, adaptando-a às suas próprias necessidades, mas também *se realiza a si mesmo* como homem e até, num certo sentido, *se torna mais homem*” [o grifo é do original]. Cfr. Giannotti, J.A., *Trabalho e Reflexão*, São Paulo, Brasiliense, 1984; cfr. também Vaz, H. de L., *Trabalho e contemplação*, in *Escritos de Filosofia*, I, São Paulo, Loyola, 1986, p. 122-140.

²⁷ As reuniões dos medievalistas a Paris, de 1964 a 1975, encontram-se relatadas sob o título *Culture e travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, Paris, Ed. du C.N.R.S., 1981. O volume contém também diversas contribuições, expostas de 1976 a 1980, sobre os *Instruments et Méthodes de Travail au Moyen Âge*.

²⁸ Jonas, H., *The imperative of responsibility*, University of Chicago Press, 1985.

O objeto

Nesta investigação temática e exegetica, que centraliza o tema do trabalho e da *ratio* mediante a análise de textos, a indagação originária é a seguinte: por detrás da concretude visível das atividades mecânicas ou manuais, qual é o dado invisível, ontológico e, portanto, filosófico, pelo qual Hugo alça a mecânica, isto é, o trabalho manual, à dignidade filosófica?

Este tema é tocado de leve na bibliografia existente, como veremos no capítulo II ao traçarmos a crítica específica do *Didascalicon*. Todas as traduções existentes do *Didascalicon*²⁹ são precedidas por amplas introduções ao teor filosófico-histórico do escrito, com particular referência ao seu neoplatonismo e à sua novidade histórico-social. Ao tocar especificamente nas artes mecânicas, esses estudos dedicam-se a assinalar a inserção inovadora das ciências mecânicas na filosofia, destacando o surgimento da nova racionalidade do mundo terreno na qual isto se inscreve; acenam para a revalorização do trabalho manual na cidade e nos mosteiros cistercienses, descrevendo as determinações histórico-técnico-sociais desta novidade; anotam o significado recôndito do lapso de Hugo ao traduzir equivocadamente com *adulterina* a palavra *mechanica*. Alguns autores desses estudos, como veremos, vislumbram a existência de uma *ratio* ontológica no *Didascalicon*, sem desenvolvê-la. Nós queremos ir além, mergulhando nas razões que estão no início da decisão hugoniana de inserir a mecânica na filosofia. Hugo nos dá indicações para tanto.

O conceito de *ratio* oferece a base da presente investigação. Não se trata, como veremos no capítulo III, da *ratio* lógica, isto é, da capacidade cognitiva e discursiva do homem, ordem ideal do espírito, mas da *ratio* ontológica, ordem real das coisas, *logos* que já em Heráclito e nos Estóicos é o princípio constitutivo do universo, fórmula ou *nomos* da organização universal, idêntico à natureza e a Zeus, presença que *informa* o universo, *objeto* da faculdade cognitiva, *logos* que

na filosofia patrística é o conjunto das Idéias Arquétipas criadoras presentes eternamente e estavelmente na mente divina e constituintes da própria essência de Deus. No *Didascalicon* a *ratio* divina, *sola rerum primaeva ratio*, é a *mente divina*, que é *forma* do universo enquanto nela *perfecti boni forma consistit* (reside a forma do bem perfeito). A *mens divina* é *ratio* e *forma* do universo. Desta *ratio* o mundo e o homem são constitutivamente, não apenas metaforicamente, *similitudo* ou *simulacrum* ou *speculum*. Esta *ratio*, continuamente ferida no corpo e no espírito pelas formas sensíveis que distraem o homem³⁰, é continuamente restaurada pela atividade manual e intelectual, que chamamos trabalho. Este é o tema básico do *Didascalicon*.

A aproximação de *ratio* e *trabalho* revelou-se fecunda: o trabalho adquire um significado específico se inserido na *ratio*. Daí o título: "Trabalho e Razão no *Didascalicon* de Hugo". O título é assonante com "Trabalho e Reflexão", obra em que um autor moderno convida a uma filosofia do trabalho a partir do conceito de reflexividade³¹. Dentro de um contexto cultural típico do século XII, em Hugo o trabalho é *ratio*, *logos*.

Com relação a esta concepção da *ratio* como *logos* é evidente, no *Didascalicon*, a tranquilidade com a qual Hugo transita por conceitos neoplatônicos e cristãos a um só tempo. O pseudo-Dionísio, o Comentário de Macróbio ao *Somnium Scipionis* de Cícero, Boécio e, em geral, o platonismo grego e latino inspiram conceitualmente e verbalmente as páginas do *Didascalicon*³². A muitos este neoplatonismo do vitorino parece raiar a heresia. Particularmente vivos são, decorrentes do *Timeu* de Platão e dos neoplatônicos Filo e Plotino, conceitos como a correspondência entre a alma do mundo e a alma do homem, a definição do ho-

²⁹ Cfr. infra, no capítulo II.

³⁰ *Did.* II, III.

³¹ Referimo-nos a Giannotti, J. A., op. cit.

³² Como é anotado no texto crítico de Buttimer, op. cit., e por Taylor, na nota 45 do seu

mem essencialmente como alma, a divindade ou a semelhança divina do intelecto humano, a homologia da *ratio* em três níveis: na mente divina, na natureza e no homem³³. Estes conceitos dão início a uma determinada concepção do trabalho no *Didascalicon*. No capítulo IV, valendo-nos de textos paralelos de Guilherme de Conches, oferecemos exemplos de como se processa esta convivência de Hugo com o neoplatonismo.

À procura desta *ratio*, descobrimos que o trabalho, no *Didascalicon*, é envolvido em um triângulo ontológico: *ratio* como Deus, *ratio* como natureza, *ratio* como homem. O capítulo I é dedicado ao contexto sócio cultural e “revolucionário” do século XII, à escola de São Vitor e à crítica geral da obra de Hugo. O capítulo II apresenta especificamente o *Didascalicon* e a crítica dele, junto com a inovadora divisão da filosofia em quatro partes. O capítulo III esclarece o vocabulário do *Didascalicon* no que tange os termos *opus*, *labor*, *mechanica*, *ars*, *natura*, *disciplina* e *ratio*; insistir-se-á na distinção entre a *ratio* lógica (cognitiva e prática) e a *ratio* ontológica, esta última sendo o fulcro da investigação. Os capítulos IV, V e VI destinam-se ao estudo da *ratio* ontológica como *forma*, respectivamente, da mente divina, da natureza e do homem. Finalmente, situados estes pressupostos, os capítulos VII e VIII ilustram o trabalho manual e intelectual, entendidos como *transferência de formas* (trans-formação), isto é, transferência de *ratio*, para o produto final e para a própria mente do trabalhador.

O desafio para uma teoria do trabalho em Hugo

Inexiste até hoje uma monografia específica sobre o *Didascalicon* e menos ainda sobre o tema da nossa investigação, a não ser poucos artigos, as introduções dos tradutores e o livro de Illich, que assume o *Didascalicon* como pretexto para

The Didascalicon of Hugh of St. Victor, 1961.

³³ Cfr. Liccaro, V., *Ugo di San Vittore, Didascalicon, I doni della promessa divina, L'essenza dell'amore, Discorso in lode del divino amore*. Introduzione, traduzione e note di Vincenzo Liccaro, Milano, Rusconi, 1987, p. 10.

uma reflexão mais ampla sobre o início da “cultura livresca” no século XII³⁴. Certo, é desafiador extrair das 135 páginas do texto crítico de Buttimer uma reflexão exaustiva sobre um tema específico qualquer, se considerarmos que o *Didascalicon*, enquanto introdução aos campos do saber, diz pouco sobre tudo. O próprio Hugo anota este estilo da obra:

Quorum idcirco expositionem transeo, quia et prolixior esset quam huius schedulae brevitatis expetat, et quia etiam in hoc opusculo, divisiones tantum rerum et nomina investigare proposui, ut tantummodo quoddam principium doctrinae lectori conderetur.

Omito a exposição destas coisas, porque seria mais prolixo que aquilo que pretende a brevidade destas páginas e também porque neste opúsculo me prefixei investigar somente as divisões e os nomes das coisas, de modo que ao leitor seja oferecido apenas algum princípio de doutrina.
(*Did.* II, XXIX)

Há 20 anos, para citarmos um exemplo paralelo, foi escrito um livro sobre o trabalho no pensamento de Tomás de Aquino, mas o autor do estudo se utiliza de todo o acervo do aquinate³⁵. Nesta investigação, ao contrário, trataremos do trabalho a partir apenas de uma obra de Hugo entre as 54 espalhadas nos três volumes da edição de Migne. Futuramente, alguém dará maior vulto ao nosso tema, consultando toda a vasta obra do vitorino, filosófica e teológica. Não será a primeira vez, todavia, que uma pequena obra suscite milhares de páginas.

Dissemos que Hugo nos dá indicações, e será a partir dessas indicações que construiremos o nosso arrazoado.

Com efeito, até Hugo a filosofia costumava ser dividida em três partes: *teórica* (ou física, em alguns), *prática* (ou ética, em outros) e *lógica*. Ora, esta divisão tripartida aparece a Hugo como uma restrição (*restringitur*), uma vez que ela desconhece um aspecto tão importante da vida qual é o trabalho manual:

³⁴ Illich, I. *Du Lisible au Visible. Sur l'Art de lire de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

³⁵ Cenacchi, G., *Il lavoro nel pensiero di Tommaso D'Aquino*, Roma, Colletti, 1977.

Philosophiam quidam in tres partes dividunt, id est, physicam, ethicam, logicam, in qua divisione mechanica non continetur, sed restringitur philosophia circa physicam, ethicam, logicam.

Alguns dividem a filosofia em três partes, isto é, física, ética e lógica; nesta divisão não é incluída a mecânica, e a filosofia se restringe à física, ética e lógica.

(*Did. II, XVI*)

Nem é de se pensar que a introdução da mecânica na filosofia e a consequente divisão quadripartida da mesma fosse, na época, coisa de pouca conta e tranquila. Ao fazê-lo, Hugo usa um verbo sintomático: *cogimur* (somos obrigados). E, quase houvesse quem quisesse frear essa premência da objetividade e esta necessidade que brota do modo de ser das coisas, Hugo diz também: *iam necesse est* (já está na hora), isto é, o tempo está propício, o momento histórico chegou. Tanto isso é verdade, que ao definir a filosofia como *disciplina de todas as coisas humanas e divinas*, após tê-la definido anteriormente como *amor da sapientia*, Hugo se apercebe do estupor que o adjetivo *humanas* poderia provocar no leitor e por isso o reconforta: *nec movere debet quod supra diximus...* (não deve confundir o fato de que acima dissemos...) ³⁶; queria dizer: a filosofia como investigação das coisas humanas não prejudica a filosofia como amor da sapiência. E aí justifica a nova divisão da filosofia baseada na *rerum diversitates* (diversidade das coisas), isto é, nas exigências estabelecidas pela objetividade da história vivida:

Vides iam qua ratione cogimur philosophiam in omnes actus hominum diffundere, ut iam necesse sit tot esse philosophiae partes quot sunt rerum diversitates, ad quas ipsam pertinere constiterit.

Você já pode ver por qual motivo somos obrigados a estender a filosofia a todos os atos dos homens, de modo que já está na hora de haver tantas partes da filosofia, quantas são as diversidades das coisas, sobre as quais ela estabeleceu sua competência.

(*Did. I, IV*)

Isso posto, seria um exagero falar da existência de uma teoria do trabalho no *Didascalicon*?

³⁶ *Did. I, IV.*

Com certeza, honrando as atividades de sustento à vida corporal com o direito de cidadania na filosofia, Hugo quer que elas sejam objeto do pensar filosófico, ou seja, *subjecta materia*³⁷ da razão. No livro apenas citado sobre o trabalho em Tomás de Aquino, o autor assim se expressa : “O mérito maior de Hugo de São Vitor é de trazer, ainda que demasiado embrionariamente, o trabalho para dentro da filosofia “técnica”, prelúdio para maiores aprofundamentos: inserir as artes mecânicas na filosofia é reconhecer-lhes a perspectiva “racional”, é explicitar a partir da e na “manus” a “mens”, é dar-lhes dignidade própria”³⁸. Se existe uma perspectiva racional, isto significa que as ciências mecânicas, enquanto objeto ou *subjectum* da filosofia, devem e podem responder aos quesitos fundamentais do pensamento racional segundo Hugo: *an sit, quid sit, quale sit, cur sit*.

Ratio... per ea quae sibi nota sunt ignota vestigat, et non solum unumquodque an sit, sed quid sit etiam, et quale sit, nec non et cur sit, oportet agnoscere

A Razão... investiga as coisas desconhecidas mediante as coisas conhecidas, e é necessário conhecer non apenas se algo é, mas também o que é, qual é, e outrossim porque é.

(*Did.* I, III)

Ratio (*theoréin*), ciência (*tékne*), mecânica (*empeiría*)

Uma vez que até agora já apareceram frequentemente os termos *ratio*, ciência e mecânica, é conveniente traçar brevemente seus confins semânticos, ainda que entre eles corra um emaranhado dialético de fios.

A primeira página da *Metafísica* de Aristóteles não faz diferença entre teoria, arte e ciência. Platão fizera o mesmo na *República*. A *tékne* grega (*ars* ou *scientia* em latim) é obra do homem sábio e livre, e comporta o conhecimento de uma atividade em seus princípios teóricos e em suas causas, e enquanto tal é um

³⁷ *Did.* III, VIII.

³⁸ Cenacchi, op. cit., p. 26.

theoréin. Na outra ponta está a *empeiria* (experimento, *mechanica*), executada pelo *demiúrgos* ou *émpeiros* grego (*expertus* ou *artifex* latino). Na produção do necessário à vida interagem, entre os gregos, dois atores: quem pensa o objeto e quem o executa.

Na modernidade, a *theoría-tékne* (arte ou ciência) perde a sua aura de superioridade metafísica e se engaja osmoticamente na engenharia mecânica concreta, fornecendo-lhe modelos ou paradigmas de fabricação dos produtos³⁹. A esta ciência, que dirige a mecânica, alguns pensadores modernos prepõem a ontologia, que corresponde ao *theoréin*. Assim faz, por exemplo, Maritain⁴⁰, que cinde a antiga *theoría-tékne* em dois. Temos, assim: 1) a teoria pela ontologia, 2) a ciência e a filosofia da ciência, 3) a técnica ou mecânica. Os que resistem a uma ontologia filosófica anterior à subjetividade humana invocam a filosofia da ciência apenas como estudo lógico dos princípios que regem a mesma; mas há, entre os materialistas, quem não exclua uma “metafísica” do trabalho a partir da ciência do homem⁴¹.

Hugo está mais próximo da modernidade que da antiguidade. Combinando *ars* (ou *scientia*) e *mechanica* na expressão *ciências mecânicas*, ele pressupõe que a *ratio* (*theoría*) da ciência mecânica afunda suas raízes seja nas exigências técnico-operacionais da própria *scientia* (*ars*) seja nos pressupostos ontológicos e éticos de instâncias anteriores. Temos, portanto, no *Didascalicon*: 1) a *ratio* das ci-

³⁹ Cfr. Lebrun, G., *O poder da ciência*, in *Ensaio de Opinião*, vol. 5 (Estado, Ciência e poder - SBPC) Rio, Inúbia, 1977.

⁴⁰ Maritain, J., *Philosophie de la nature: essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris, Tequi, 1937.

⁴¹ Por exemplo, Lukács, que propõe uma *metafísica* em sentido materialista, isto é, uma *intuição* do “modelo” último e invisível (*Ursprünglich*), que dá significado à história do homem, modelo que no marxismo é, por exemplo, o trabalho e em Freud é a sexualidade. Cfr. Lukács, G., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, trad. italiana de A. Scarponi, Milano, 1990, e *Ontologia dell'essere sociale*, trad. italiana de A. Scarponi, Roma, 1981, livros citados por Antonino Infranca, *Filosofia classica e lavoro nei “Prolego-*

ências mecânicas procurada teoricamente na filosofia teórica e na filosofia prática, 2) a *scientia* ou *ars* como conhecimento provável das operações feitas *in subjecta materia*, diverso do conhecimento certo da disciplina e da contemplação da verdade⁴², 3) a *mechanica* como execução técnica do trabalho.

Com efeito, distinguindo formalmente a *theoria* da *scientia* (*ars*), Hugo diz que a mecânica é uma *scientia* e como tal deve ser esclarecida por outra instância (*quasi quodam consilio indiget*)⁴³, ou seja, pelo *theoréin* ou *skolé* ou *otium* da *intelligentia*⁴⁴. Indagar sobre uma teoria do trabalho é, no fundo, um exercício

meni" di Lukács, in "Crítica Marxista" 6, 1991.

⁴² *Did.*, II, I.

⁴³ "Necessita de uma certa fundamentação", *Did.* I, VIII.

⁴⁴ O termo *otium* em latim significa: 1. inação, 2. repouso, tempo livre (em oposição a *negotium*, *labor* e *festinatio*, negócio, trabalho e pressa), 3. dedicação aos estudos e à expansão da consciência humana (*scribendi otium*, diz Cícero no *De officiis*, 2, 4). No *Didascalicon* o termo *otium* existe no sentido de dedicação ao estudo, que vai da leitura à meditação e contemplação (*Did.* III,X: *principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione*). Hugo diz que o tempo livre é a tranquilidade da vida para dedicar-se a estudos dignos e úteis ((*Did.* III, XVI: *Vitae quies, sive interior, ut mens per illicita desideria non discurrat, sive exterior, ut otium et opportunitas honestis et utilibus studiis suppetat, utraque ad disciplinam pertinet*). Hugo destaca que o tempo livre dedicado aos estudos torna-se motivo de vergonha se não é conduzido com ordem e método (*Did.* V,V: *Tantum enim valet discretio, ut sine ipsa et omne otium turpe sit, et labor inutilis*). O *otium* é, em grego, σχολή, que carrega o significado de pausa, parada, repouso, inocupação, indolência, tempo disponível, tempo livre e também colóquio científico, leitura, recitação. Deste último significado deriva a σχολή como o lugar onde o mestre lê, dá lição, onde se discute, se pensa: a *escola*. O grego σχολή flui para o latim *schola*, que significa pesquisa douta, disquisição, explanação de um objeto científico ou literário, lição e explicação de obras eruditas. Metonimicamente, em latim, o termo *schola* designa também o lugar onde isto tudo acontece, como também a galeria onde os homens cultos se reúnem e onde as obras de arte são expostas, a sala de espera dos banhos públicos com suas longas conversas, as sedes das corporações, os lugares de reunião, o pensamento de um mestre seguido por discípulos em seitas e correntes. Em breve, *schola*, em italiano *scuola* e em português *escola*, carrega consigo o significado de atividade pensativa e artística dos homens. A *schola* não é escola mas *otium*, ou seja, um clima espiritual e um estado do espírito, muito diverso do suor e calor do dia representado pelo trabalho. O *otium* é uma dimensão da vida, que podemos chamar de *vertical*, heterogênea com relação ao trabalho, mas complementar a ele. O *otium* é expansão da consciência humana pelos campos artísticos, religiosos, culturais, comunitários. Esta expansão é

de *otium*. Em outro momento, falando da teórica, da ética e da mecânica, Hugo afirma que esta última é totalmente ineficaz se não está baseada na *ratio* das outras duas:

Novissime mechanica sequitur, quae per se omni modo inefficax est, nisi ratione praecedentium fulciatur.

Por último segue a mecânica, que, sozinha, seria totalmente ineficaz se não se baseasse nos princípios das precedentes [isto é, da teórica e da prática].
(*Did.* VI, XIV)

É clara, em Hugo, a diferença entre teoria do trabalho e execução do mesmo⁴⁵. Ao exemplificar o trabalho agrícola, por exemplo, ele distingue aquilo que é próprio do camponês daquilo que é próprio do filósofo: o camponês apenas executa o trabalho da agricultura, seguindo as especificações técnicas e temporais, e a mera execução do trabalho não pertence à filosofia; ao filósofo compete descerrar o significado profundo ou a *ratio* do trabalho. Eis o que é uma teoria do trabalho: a reflexão sobre o significado que o trabalho possui dentro do significado mais geral da existência humana e do mundo. Hugo esculpe tal gradação de compreen-

operada por todos os elementos da consciência do homem, ou seja, pelas faculdades cognitivas não apenas em sua forma intuitivo-intelectiva e discursiva, mas também em suas possibilidades sensitivas, volitivas e contemplativas. O *otium* é a procura, a reflexão, a festa, o exercício da unidade moral que, ultrapassando a particularidade dos interesses por meio de uma visão unitária da existência, dá significado a todas as ações do homem. Nada impede que o *otium* possa ser exercido a partir de uma concepção materialista do mundo: basta pôr-se a pensar, pensando o trabalho (os espiritualistas, todavia, se consideram possuidores de uma dimensão *vertical* privilegiada). Enfim, o *otium* se distingue do trabalho e se distingue do *ócio*. Enquanto heterogêneo com respeito ao trabalho, o *otium* não se opõe a ele. O *otium* pertence a outro tipo de atividade, em um nível superior com relação ao trabalho e à técnica. Há, sem contraposições mas complementarmente, uma atividade-trabalho e uma atividade-*otium*. O trabalho subordina-se ao *otium* como *meio* para o fim, e o *otium* é a instância que reveste o trabalho de justificação e valor. Cfr. Bagolini, L., *A Filosofia do Trabalho*, São Paulo, LTr, 1996, p. 53ss.

⁴⁵ Alguns autores distinguem entre Filosofia do trabalho e Ideologia do trabalho. De acordo com Bagolini, op. cit., a Filosofia do Trabalho ultrapassa os aspectos práticos e técnicos do agir humano e das ciências, constituindo-se em problematidade teórica que abrange todo o arco das possibilidades humanas. Uma ideologia do trabalho, ao contrário, usando o termo *ideologia* em sentido não-marxista, se preocupa com a organização-produtividade-racionalização do trabalho em seus aspectos visíveis

sividade nesta frase lapidar:

Potest namque idem actus et ad philosophiam pertinere secundum rationem suam et ab ea excludi secundum administrationem, verbi gratia, ut de praesenti loquamur: agriculturae ratio philosophi est, administratio rustici

O mesmo ato, com efeito, pode pertencer à filosofia em sua explicação, mas pode ser excluído dela em sua execução; por exemplo, para ficar no mesmo exemplo, a teoria racional da agricultura é coisa do filósofo, sua execução é coisa do camponês.

(*Did.* I, IV)

Isto posto, e remetendo o leitor para as definições vocabulares do capítulo III, antepomos aqui algumas notas metodológicas.

Nesta investigação entenderemos o termo *trabalho* como sendo uma forma de atividade prática do homem, a qual termina, mediante um processo conjunto de pensamento e de atividade manual, em um objeto transformado⁴⁶. Por extensão, entenderemos o *trabalho intelectual* como produção de um *verbum mentale*, mediante um processo contemplativo e discursivo das faculdades cognoscitivas do homem.

Serão entendidos sinonimamente, sem maiores detalhes e com base nas conclusões do capítulo III, os termos *trabalho manual*, *trabalho*, *artes mechanicae*, *ciências mecânicas*, *opus*, *labor*. O trabalho intelectual, ao qual a maior parte do *Didascalicon* é dedicada, será compreendido, ele também, sob os termos *trabalho*, *labor*, *opus*, quando o contexto assim o sugere.

Os termos *ratio*, em sentido *ontológico*, e o termo *sapientia*, em sentido de *mente divina*, serão normalmente mantidos em latim, pois os correspondentes *razão* e *sapiência*, nas línguas modernas, nem sempre traduzem a pregnância original do termo.

Evitaremos entrar na discussão tradicional sobre a diferença entre *agere* e

cotidianos, mutáveis historicamente.

⁴⁶ Tomás diria que "*facere est secundum operationem quae transit exterius ad materiae transmutationem*". Cfr. *Comm. in VI Meta.*, I, ad c.

facere, da qual os medievais faziam derivar a distinção das atividades humanas em *scibilia* (teoria-olho), *agibilia* (ética-corção) e *factibilia* (mecânica-mãos), pois o texto hugoniano não oferece elementos para tanto.

Ateremo-nos ao pensamento estritamente filosófico do autor, sem envolver pela esfera da teologia. Mesmo citando, aqui e lá, nomes da antiguidade e da atualidade, evitaremos incursões em território alheio, como a filosofia antiga, patristica e moderna sobre trabalho.

A reflexividade do trabalho (*exitus-reditus*) em Hugo e nos modernos

Já acenamos, acima, aos conceitos de reflexividade e *exitus-reditus*, sobre os quais se faz necessária uma precisão.

Veremos que Hugo conceitua o trabalho manual como *transferência de formas para a matéria*, formas que têm origem na mente do homem, que as imita da natureza, que as recebe da *sapientia* divina. Está tudo aqui. Há em Hugo o esquema de *exitus-reditus* recorrente nas filosofias espiritualistas e aplicável a todas as realidades, inclusive o trabalho. Os modernos, como dissemos, chamam isso de *reflexividade* no trabalho, moldada na reflexividade circular do Espírito hegeliano “em si”, “fora-de-si”, “retorno-a-si”. O *Didascalicon* usa os termos *progressio-regressio* (progressão-regressão)⁴⁷.

O ponto inicial e final deste movimento de *exteriorização-retorno* é, no *Didascalicon*, a Mente divina, da qual derivam a natureza e o homem com suas obras, e para a qual todas as realidades estão ordenadas e retornam. A esta macroprogressão-regressão o *Didascalicon* acrescenta uma microprogressão-regressão da alma monádica e do corpo para fora de si através de seus números quaternários⁴⁸: voltando para dentro de si, após ter saído de si, o espírito do homem quase se

⁴⁷ *Did.* II, IV.

⁴⁸ *Did.* II, IV; II, V. Os números da alma são 1-3-9-27-81, onde, mediante quatro

recolhe na sua unidade substancial e silenciosa (*in unum se colligit*)⁴⁹. O trabalho intelectual, por sua vez, é um voltar para a *sapientia*, em um *retorno* impulsionado por um puro sentimento de amizade:

Ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia

De maneira que o estudo da sapiência pareça ser uma amizade com a divindade e com a sua mente puríssima.

(*Did.* I, II)

Portanto, em termos de *reflexividade do trabalho*, ou seja, recomposição contínua de si na essência de sua própria unidade dentro da grande unidade garantida no mundo pela *ratio primaeva*, é possível detectar indicações precisas no *Didascalicon*, as quais colocam o livro à altura dos modernos tratados sobre trabalho humano. Veremos, por exemplo, que, no fato de transferir formas, as quais são, em última análise, formas da *sapientia* primordial, o próprio ser do trabalhador é informado em sua natureza profunda (*informatur*)⁵⁰. Marx diria que, construindo objetos, o homem constrói o seu próprio cérebro. Para Hugo, o trabalho transfere a mente do trabalhador para um estágio de semelhança real com a *sapientia*, de maneira que este convívio do homem com a sua origem, que é a *sapientia*, realiza a máxima délfica e socrática, mencionada pela primeira vez em Xenofonte, *gnóthi seautón*, conhece-te a ti mesmo, e este é o preceito fundamental com o qual o *Didascalicon* se inicia. O trabalho conduz a um novo estágio de conhecimento.

Não se quer afirmar que haja indistinção entre o esquema hugoniano e o esquema dos materialistas modernos. Há, sim, uma diferença substancial, preciosa para a união das várias vertentes de pensamento no compromisso prático comum: distinguir para unir.

operações (1x3, 3x3, 3x9, 3x27) se começa no um, número da simplicidade, e se termina no um do número 81. Os números do corpo são 2-4-8-16-32, onde, mediante quatro multiplicações (2x2, 2x4, 2x8, 2x16) se inicia com o número 2, número da composição, e se termina no 2 do número 32.

⁴⁹ *Did.* II, III.

⁵⁰ *Ibid.*; *Did.* V, V; VI, IV.

O esquema de Hugo contém a dimensão transcendente, onde o ponto de partida é a Mente divina, que se exterioriza na natureza, depois no homem, depois nas obras do homem, para retornar a si mesma. Há um movimento circular entre quatro elementos: Mente-natureza-homem-trabalho-Mente.

O esquema materialista de Marx e epígonos se mantém nos limites iminentes da natureza material. O ponto de partida é o homem, que, em sociabilidade com os outros, se exterioriza na natureza transformada pelo trabalho, realimentando, numa reciprocidade dialética teoria-práxis, uma nova representação de si, da natureza e dos outros. Em Marx há um movimento triangular de relação recíproca entre três pólos: homem-trabalho-natureza⁵¹.

Há, entre os dois esquemas, uma diferença fundamental sobretudo com relação à essência do homem. Seja em Hugo seja em Marx o trabalho medeia a relação do homem com a natureza. Em Hugo, todavia, a essência do homem é dada, como *similitudo*, antes do trabalho, por obra da Mente divina, que é forma do homem; pelo trabalho manual, condição corpórea do trabalho intelectual, esta forma é restaurada em continuação. No esquema materialista, ao contrário, não há subjetividade anterior ao trabalho: no e pelo trabalho, condição absoluta da gênese histórica, *atividade* essencial, vir-a-ser e, como se expressava também Hegel, auto-desenvolvimento do homem, este realiza a sua essência. A realização da essência na existência produtiva⁵² é possibilitada pelo desenvolvimento, no trabalho, das qualidades essenciais ou "poderes vitais" de racionalidade, consciência, sociabilidade, liberdade e estética (essência do homem como produto social, isto é, como superação da existência individual e como assunção do potencial *genérico* da natureza humana). O homem, neste monismo materialista, é o único mediador do próprio homem⁵³. Expressão acabada desta atitude prometética, que assume o

⁵¹ Cfr. Mészáros, I, *Marx: A Teoria da Alienação*, Rio, Zahar, 1981, p. 96.

⁵² Marx, K., *Manuscritos...*, op. cit, Primeiro Manuscrito, *passim*.

⁵³ Mészáros, I., op. cit., p. 82ss.

concreto vivido como única fonte da teoria, é Hannah Arendt, para quem o pensamento não jorra de alguma filosofia da história, mas nasce do acontecimento da experiência vivida e a partir desta inicia o seu exercício teórico⁵⁴.

Portanto, entre Hugo e o materialismo moderno não pode ser imaginado um *continuum*, quase o primeiro fosse precursor do segundo, ainda que Fromm, atribuindo a Marx um bom conhecimento da doutrina judaica e cristã, avance a possibilidade de se falar, metaforicamente, de uma visão messiânica do homem em Marx⁵⁵. Entre o trabalho em chave transcendente de Hugo e o trabalho em chave material dos modernos é possível apenas estabelecer uma analogia de proporção: Hugo está para Marx como a dinâmica transcendente do *exitus-reditus* está para a dinâmica material da reflexividade. Nada impede aos adeptos da primeira de usufruir da segunda, e nisto reside o fundamento teórico da colaboração prática, na transformação das sociedades, entre o homem religioso e o homem materialista.

Hugo revisitado

Registra-se, nas últimas décadas, um renovado interesse pelas obras de Hugo de São Vitor, sobretudo em nível pedagógico e filosófico. A obra poliédrica de Hugo já inspirou estudos e congressos sobre as artes liberais teóricas e sobre as ciências mecânicas práticas na Idade Média⁵⁶. Testemunho da atenção despertada

⁵⁴ Arendt, H., *Condição humana*, São Paulo, Edusp, 1981.

⁵⁵ Fromm, E., op. cit. É sintomática uma passagem do livro, onde Fromm, estabelecendo um paralelo entre Marx e a teologia, diz: "Neste processo produtivo, o homem realiza a sua própria essência, retorna à sua própria essência, o que, em linguagem teológica, nada mais é que seu retorno a Deus", p. 38.

⁵⁶ As artes liberais, em sua relação com a filosofia, mereceram um congresso internacional, celebrado em Montréal em 1967 com 400 participantes e remetemos a este volume para a bibliografia relativa. Cfr. *Arts Liberaux et philosophie au Moyen Âge*, in *Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Montréal-Paris 1969. Em 1987 foi a vez de um colóquio internacional sobre o trabalho na Idade

recentemente por Hugo é a fundação, em Frankfurt, em 1990, do Instituto Hugo de São Vítor⁵⁷, com a finalidade, entre outras, de produzir a edição crítica de todos os escritos autênticos do vitorino em colaboração com a direção do *Corpus Christianorum*. O mesmo instituto concertou também, com a Editora Brepols Publishers, a criação de uma *Biblioteca Victorina*. As publicações do instituto já compreendem a edição crítica de algumas obras, nove volumes da *Biblioteca Victorina*, traduções, publicações avulsas de colaboradores. A presente investigação, portanto, longe de cantar uma canção no deserto, faz parte de um amplo coro mundial, cujas notas merecem ressonar entre nós.

Ei-nos, portanto, extraindo das linhas eruditas e musicais do *Didascalicon* aquilo que Hugo pensava e ensinava sobre o trabalho humano. Qual é a *ratio* do trabalho nas artes manuais e no esforço intelectual? É-nos lícito imaginar os primeiros dias de aula na Escola de São Vítor, quando, aos olhos de jovens vindos dos quatro cantos da Cristandade, o Mestre fazia reluzir as ciências mecânicas como parte da filosofia. A miniatura do manuscrito de Leida, produzido em Fulda em 1176, representa o Mestre sentado a explicar aos alunos as primeiras linhas do *Didascalicon: omnium expetendorum prima est sapientia* (de todas as coisas a serem ansiadas, a primeira é a sapiência). O que o Mestre lhes proclamava e como argumentava para justificar tamanha novidade e ousadia, em colocar as atividades manuais no concerto da filosofia?

Sem dúvida, Mestre Hugo é um divisor de águas. O *Didascalicon*, segundo o pedagogo Ivan Illich, “é um testemunho decisivo sobre um momento chave na história de uma tecnologia que marcou profundamente a realidade ocidental”⁵⁸. O

Média. Cfr. *Le Travail au Moyen Âge*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 1987, Louvain-la-Neuve, 1990.

⁵⁷ Hugo von Sankt Viktor-Institut für Quellenkunde des Mittelalters der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main. O logotipo do instituto é ladeado por uma citação de *Didascalicon* VI, III: *omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est*.

⁵⁸ Illich, op. cit., p. 113.

historiador Gabriel de Rosa, assumindo o vitorino como emblema da renovação do século XII, cita trechos do *Didascalicon* em sua *Storia Medioevale*⁵⁹, destinada a milhões de jovens dos liceus da inteira nação italiana, aos quais o nome de Hugo é familiar. Aliás, foi a leitura daquelas linhas e sua ressonância nos meios culturais europeus que influenciaram a nossa escolha deste tema de doutoramento.

Na verdade, um fio conduz tudo, a semente profetizando a árvore: desde há muito tempo, o tema do trabalho, com seu apelo de emancipação humana pela superação da alienação, estava enraizado na nossa mente⁶⁰. A presente investigação representa mais um estágio em nosso engajamento no mundo do trabalho e em seus desafios sempre novos, teóricos e práticos.

⁵⁹ Trilogia: *Storia antica, Storia medioevale, Storia comtemp.*, Milano, Minerva, 1982.

⁶⁰ O interesse pelo tema do trabalho nasceu em nós durante as aulas ministradas em 1981 por O. Ianni, hoje professor desta insigne universidade e então da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no programa de pós-graduação em Ciências Sociais, quando ele recomendava a leitura do livro *Marx: Teoria da Alienação*, de I. Mészáros (op. cit.). Esta familiaridade com o tema do trabalho nos levou, já em 1988, na periferia da cidade de São Paulo, a idealizar e conduzir a *Cooperativa de Trabalhadores na Construção Civil Vila Curuçá*, com o intuito de realizar uma experimentação concreta da propriedade comunitária do trabalho. Os associados desta cooperativa chegaram ao número de 430 como prestadores de serviço da Municipalidade, mas, após um início promissor, o subsequente inchaço de pessoas, de dinheiro e de particularismos fez aquela comunidade de trabalho definhir no arco de 50 meses. A genética da história, todavia, não se desmente: tínhamos 8-9 anos, quando, durante as noites frias do centro montanhoso da Itália, espichávamos o pescoço sobre os cadernos espalhados na mesa da nossa casa, onde o nosso pai registrava as atas e a contabilidade de uma cooperativa de serviço de camponeses, que ali se reuniam, por ele convocados.

I

O tempo e o lugar, os personagens e a crítica

O *sensus historiae*¹ é uma das categorias fundamentais do *Didascalicon* e de toda a vasta obra de Hugo na interpretação da *humana historia* e da *divina historia*²:

Sic nimirum in doctrina fieri oportet, ut videlicet prius historiam discas et rerum gestarum veritatem, a principio repetens usque ad finem quid gestum sit, quando gestum sit, ubi gestum sit, et a quibus gestum sit, diligenter memoriae commendes. Haec enim quattuor praecipue in historia requirenda sunt, persona, negotium, tempus et locus. Neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia.

No estudo deve-se proceder de maneira tal que primeiro você aprenda a história e diligentemente confie à memória a verdade dos fatos, retomando do começo ao fim o que foi feito, quando foi feito, onde foi feito, por quais pessoas foi feito. Na história devem ser procurados sobretudo estes quatro dados: a pessoa, o fato, o tempo e o lugar. Eu não posso considerar que você tornou-se perfeitamente subtil na alegoria, se antes não estiver consolidado na história.

(*Did.* VI, III)

Quem menospreza a inquisição histórica no estudo dos acontecimentos não os compreenderá, afirma Hugo, do mesmo modo que nunca será um gramático aquele que não estudou o abecedário³. Parece que os estudantes eram admitidos ao curso do mestre Hugo somente após uma boa introdução à história, considerada fundamento da alegoria e da tropologia (interpretação moral).

¹ *Did.* V, II. A palavra *historia* recorre 38 vezes no *Didascalicon*.

² *Did.* III, II: *divina autem historia*.

A história, intimamente ligada à memória, é, para Hugo, uma ordem temporal que permite memorizar os dados, do momento que "*in sola memoria omnis utilitas doctrinae consistit*" (somente na memória reside a utilidade de uma doutrina)⁴. A *arcula memoriae*⁵, similar à arquitetura mnemônico-histórica das paredes e dos vitrais das catedrais, é o lugar onde o tesouro dos conhecimentos é ordenado, para que eles possam ser relembrados assim que o assunto o exigir. A preocupação histórica com os fatos do homem e com os fatos de Deus é, portanto, o *fundamentum* de qualquer reflexão filosófica e escriturístico-exegética sobre quem, o que, quando, onde:

Sed nos nunc historiam in manibus habemus quasi fundamentum omnis doctrinae primum in memoria collocandum.

Mas nós agora temos em mãos a história, quase fundamento de qualquer doutrina a ser posto na memória.⁶

Cabe-nos, então, delinear os contornos do século XII, situar a Escola de São Vitor e a obra de Hugo em conexão com o seu tempo e, por fim, traçar a crítica geral sobre os escritos de Hugo. Deixaremos especificamente para o próximo capítulo a apresentação e a crítica do *Didascalicon*.

³ *Did.*, VI, III.

⁴ *Liber Magistri Hugonis Sancti Victoris De tribus maximis circumstantiis gestorum id est personis locis temporibus*, by William M. Green, «*Speculum*» XVIII (1943) 484-496, p. 490.

⁵ *Did.* III, XI. Os livros, antes guardados em *arcae* (arcas), a partir do século XII são ordenados em arquivos. A memória é uma pequena arca, *arcula*. Cfr. Illich, op. cit., p. 46.

⁶ *Liber Magistri Hugonis...*, op. cit., p. 491; cfr. *Did.* VI, III: *aedificaturus ergo primum fundamentum historiae pone*; ibid. VI, IV: *quod sub terra est fundamentum figurare diximus historiam, fabricam quae superaedificatur allegoriam insinuare, unde et ipsa basis fabricae huius ad allegoriam pertinere debet. Multis ordinibus consurgit fabrica, et quisque suam basim habet*.

**A "revolução intelectual" do século XII:
da natureza resolvida em teologia à natureza resolvida em ciência e filosofia**

Hugo de São Vitor, juntamente com Abelardo, Adelardo de Bath, Thierry de Chartres, Gilberto de Poitiers, Guilherme de Conches, John de Salisbury e Pedro Lombardo, integra o grupo de pensadores que sucedem imediatamente à onda de renovação suscitada na segunda metade do século XI pelos debates sobre o papel da razão e o conhecimento de Deus no *De sacra coena* de Berengário de Tours, na *Epistula ad Corinthios* de Lanfranco de Bec e no *Monologion* e *Proslogion* de Anselmo de Canterbury⁷. Anteriores de cem anos a Roger Bacon, eles aparecem nas cidades em desenvolvimento da França e Inglaterra. Discutem literatura, medicina, lógica, gramática, dialética, retórica, não interpretando-as apenas a serviço da agostiniana *Doctrina christiana*, mas fazendo-as instrumentos da linguagem para descerrar a *ratio* das coisas. "Ninguém pode discutir sobre as coisas - afirma Hugo - se antes não conhece o modo de falar corretamente e verdadeiramente"⁸. Trata-se, evidentemente, de uma nova maneira de debruçar-se sobre as coisas da natureza⁹.

Antes do ano mil em vão procuraríamos na patrística cristã um conceito físico da ordem cósmica. Para os Padres gregos e latinos o mundo é o conjunto das coisas que Deus criou nos seis dias do Gênesis. Prevalece o conceito teológico-místico: mais

⁷ Gilson, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944; id., *La Filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze 1988 (tradução do original francês *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1952); Boehner, Ph., Gilson, E., *História da Filosofia Cristã*, Petrópolis, Vozes, 1985.

⁸ Daí a necessidade da lógica em *Did.* I, XI.

⁹ A mudanças intelectuais implicadas na revalorização do mundo terreno nos séculos XII-XIV estão ilustradas no volume de um congresso internacional em La Mendola, Alpes italianos, em 1964: *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Passo della Mendola, 1964, Società Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1966.

que a estrutura do mundo físico e o estudo das leis que regulam a mecânica do universo, procurava-se neste o *vestigium* de Deus, sobretudo naquilo que é mais incomum¹⁰.

Passados os séculos obscuros das invasões bárbaras e da anarquia feudal, séculos de primitivismo, brutalidade, destruição, medos e incerteza, ao redor do ano mil desponta a aurora de tempos diversos. A segurança e a estabilidade européia no início do segundo milênio nas campanhas ao redor do castelo senhorial e nos núcleos urbanos produzem uma retomada demográfica, que é efeito e causa de uma revitalização agrária. A isso concorrem novidades técnicas, como o arado pesado, a ferradura e o peitoral nos cavalos, a rotação bienal e trienal na sementeira, o acesso aos legumes com diminuição de doenças e o moinho de vento, que se junta ao moinho d'água para moer os grãos e mover aparelhos destinados a curtumes, fabricação de tecidos, trabalho em lenho e empastamento do papel. O aumento da população e da expectativa de vida leva ao comércio, cria o mercado, a feira e as viagens, faz aparecer novos povoados ao redor da capela do senhor transformada em *paróquia* e conduz o excedente populacional ao redor da igreja-catedral e da residência do bispo, onde se aglomeram refugiados provenientes do condado: servos, mercadores, artesãos, pequenos e médios senhores dos campos. É a cidade comunal (*il Comune*), fortificada e autônoma como o castelo, povoada por camadas intermédias entre a casta feudal e a camada rural, com palácios e templos góticos, mercados e praças, onde se cruzam estudantes, engenheiros, artesãos, letrados, notários, advogados, vagabundos, cruzados, mercadores, cavaleiros, clérigos, médicos, juizes e professores. Já não basta mais o esquema trifuncional, atribuído a Adalberão de Laon, que dividia a sociedade medieval em *orato-*

¹⁰ Nardi, B., *Sguardo panoramico alla filosofia della natura nel Medioevo*, in *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, op. cit., p. 11.

*res, bellatores, laboratores*¹¹. A cidade ferve de idéias, obras, organizações e instituições. Isto impulsiona o homem medieval a uma nova estima de suas capacidades, substituindo o medo da natureza misteriosa e hostil com o domínio sobre aquela natureza.

No horizonte profissional despontam novas figuras de juristas, notários, médicos, artistas, professores e mestres, que ascendem a cargos educacionais, econômicos e políticos, dando vida a uma nova ordem de convivência cívico-comunitária.

Em filosofia, à fuga do mundo se substitui a estima do mundo, estimulada pelas obras do Pseudo-Dionísio, cuja *Hierarchia*, comentada por Scoto Eriúgena e Hugo, lança nova luz sobre o operar construtivo e terreno do homem em sinergia criativa com o Sumo Bem. A razão se pretende uma instância cognitiva com estatuto próprio, intensificando seus serviços ao mundo e à natureza, que tornam-se tema das escolas de Chartres e de São Vitor. Isto acontece sobretudo na França capetíngia, revigorada economicamente e culturalmente pelo rei Luís VI, enquanto a reforma gregoriana promovida pelo monge cluniacense Hildebrando, futuro papa Gregório VII, injeta nos ambientes eclesiásticos novos ardores espirituais com novos desafios jurídicos, exegéticos, apologéticos, teológicos, organizativos e curriculares. Aumenta o nível cultural do clero e, conseqüentemente, dos funcionários públicos, enquanto as escolas, que até então eram administradas pelas abadias beneditinas sob o signo do espiritual, se transferem para as catedrais e outras instituições canônicas, com enfoques naturalísticos sobre a ciência, o indivíduo e a sociedade¹². Nestas escolas começa a modernidade, quando a *traditio* e a *auctoritas* são acrescidas pela *quaestio* e *disputatio*, ou seja, pelo debate criativo, que será o cerne do método escolástico.

¹¹ Le Goff, J., *Le travail dans les systèmes de valeur*, in *Le Travail au Moyen Âge*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 1987, Louvain-la-Neuve, 1990.

¹² Morris, C., *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, London, 1972.

Em física registra-se a inventividade de um renovado espírito empírico, tal que hoje fala-se de uma “revolução intelectual do século XII”, um gênero de iluminismo medieval a meio caminho entre o “iluminismo” de Mileto e o iluminismo francês de 1750¹³. Na verdade, trata-se de mais um renascimento acrescido à renascença carolíngia do século IX, à renascença de 1400-1500; alguns, reservando o termo *renascença* aos séculos XV-XVI, preferem falar de *pré-modernidade* ou *proto-renascença*¹⁴.

Propensa a ver a Idade Média dos séculos XII e XIII como o ápice da metafísica e como ascensão para a síntese clássica-cristã de Santo Tomás e Dante Alighieri, a historiografia moderna apenas ultimamente começou a dar atenção ao aparecer de uma mentalidade empírica entre 1075 e 1150. A novidade do século XII é sintetizada por Nardi nestes termos: a uma física lida em chave teológica se junta uma física lida em chave filosófico-científica¹⁵. E, para confortar esta afirmação, costuma-se recorrer a duas expressões de Hugo de S. Vítor, a primeira indicando a interpretação religioso-alegórica do mundo, a segunda realçando a empiricidade do mundo:

1) *Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilibus Dei sapientiam.*

Este universo sensível é como um livro escrito pelo dedo de Deus, isto é, criado pela força divina, e todas as criaturas são como figuras não inventadas pela vontade humana, mas organizadas pela vontade divina para manifestar a sapiência de Deus. (*De tribus diebus*)¹⁶

¹³ Haskins, C., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927; Paré, G., Brunet, A., Tremblay, P., *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, Vrin, 1933; Stiefel, T., *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century*, London, 1985.

¹⁴ Giard, L., *Hugues de Saint-Victor cartographe du savoir*, in *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge* (Biblioteca Victorina I), Paris-Turnhout, Brépols, 1991, 253-269, p. 255. Cfr. Haskins, op. cit., nota 88.

¹⁵ Nardi, B., op. cit., passim.

¹⁶ Hugonis de Santo Victore *De Tribus Diebus* (Liber VII do *Didascalicon*), PL 176, 814.

2) *Natura est ignis artifex ex quadam vi procedens in res sensibiles procreandas. Physici namque dicunt omnia ex calore et humore procreari.*

A natureza é um fogo criador que nasce de alguma força para gerar as coisas sensíveis. De fato, os físicos dizem que todas as coisas são geradas pelo calor e pela umidade.

(*Did.* I, XI)

Caráter típico desta revolução intelectual no século XII é, segundo Illich¹⁷, a revolução do livro ou *cultura livresca*: o papel vindo da China via Toledo, o velino em pergaminhos finos, a tinta, a minúscula carolíngia, o itálico e a caneta com ponta de feltro facilitam nos *scriptoria* a compilação de livros para bibliotecas, juristas, mercadores e senhores¹⁸. *O Livro* da Revelação, do Doutor, do Filósofo, da *Auctoritas* é agora ladeado por *livros* de professores e pesquisadores, com índices, parágrafos, resumos, palavras-chave e, em geral, uma nova organização técnica e estética da página. Ao copista se acrescenta o *auctor*, à leitura monacal a invenção escolástica, à narração a reflexão, à leitura a compilação, à escuta a disputa. De acordo com Illich, do mesmo modo que a substituição dos ideogramas pelo alfabeto fenício significou o nascimento da cultura grega, a cultura livresca do século XII dará origem à universidade, representando a segunda revolução cultural da humanidade. Gutenberg, três séculos depois, acelerará com a tipografia a onda cultural desencadeada no século XII e destinada a ser substituída, no final do segundo milênio, pelo videolivro vindo dos campos etéreos do ciberespaço.

É esta a época que o *Didascalicon* de Hugo interpreta. Alguns dizem que data destes anos o início da era moderna, quando desaparecem da cena bizantinos, árabes e povos invasores e entram em ação as cidades do centro e do norte da Europa, juntamente com as escolas de direito de Pavia, Milão, Mantova, Verona e Bolonha, da escola médica de Salerno e das escolas de Chartres, Laon, Notre-Dame, Saint-Victor.

¹⁷ Illich, I., op. cit., passim.

São Vítor: lugar e tempo de transição

A complexa e inexorável passagem do simbolismo da natureza para a pesquisa sobre a natureza, da teologia simbólica para o debate dialético, é encarnada pela Escola canonical de São Vítor. A cavalo entre o antigo e o moderno, São Vítor é uma escola interna e externa, contemplativa e ativa, herdeira da tradição e partidária das reformas, espiritual e intelectual, *sapientia* e *scientia*. E dentro da Abadia de São Vítor é o Mestre Hugo, cônego e professor, que encarna o espírito da escola, derivando daí a expressão *Hugo e sua Escola*¹⁸. Hugo nasce ao redor de 1095, provavelmente na Saxônia¹⁹, e chega a Paris ao redor de 1115, morrendo em 1141. Depois de Hugo, na escola reluzem os nomes dos Mestres Ricardo, Achard, André, Gauthier, Godfredo, Adam, Garnier, Tomás Gálico.

Eram os dias de grandes acontecimentos, quando as primeiras cruzadas conquistavam Jerusalém, os mosteiros cistercienses eram erguidos sobre a disciplina do trabalho manual e intelectual, a Chanson de Roland celebrava o Sacro Romano Império e dava início às literaturas autóctones, o tratado de Worms punha fim à contenda das investiduras, o cristianismo se renovava nas leis e no espírito, os primeiros vidros sustentados com chumbo davam início à arte gótica nas janelas da Igreja de Saint-Denis.

O nascimento da Escola de São Vítor²⁰ é datado de 1108, ano em que o arqui-

¹⁷ Illich, I., op. cit, p. 113ss.

¹⁸ Sicard, P., *Hugues de Saint-Victor et son École*, Brepols, 1991

¹⁹ É a tese de Taylor, J., *The Origin of Early Life of Hugues of St. Victor: an Evaluation of the Tradition* (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, V), Notre Dame (Indiana), 1957, p. 60. Segundo Baron, Hugo nasceu a Ypres, nos Flandres; cfr. Baron, R., *Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor*, "Revue d'histoire ecclésiastiques" 1956, pp. 920-934.

²⁰ Bautier, R.-H., *Origines et premiers développements de l'Abbaye de Saint-Victor*, in

diácono Guilherme de Champeaux deixa a Ilha da Cidade (Île da Cité), onde ensinava, e se instala em uma igreja com alguns anexos na margem esquerda do Sena, iniciando logo uma escola; em sua *História Calamitatum*, Abelardo, que foi discípulo e crítico de Guilherme na questão dos universais, conta que este *in ipso monasterio ad quod se causa religionis contulerat statim more solito publicas exercuit scholas* (no próprio monastério para onde se retirou por razões religiosas abriu uma escola pública). Em 1113 o rei Luís VI ergue o local a abadia e a entrega aos cônegos de Santo Agostinho. Em 1114 a abadia é reconhecida pelo papa Pascal II, que nomeia Gilduíno como primeiro prior, enquanto Guilherme, feito bispo de Châlons, lá morre em 1121. À volta de 1115 chega o jovem Hugo, trazido por um rico tio arquidiácono de Halberstadt, que, parece, doou o dinheiro necessário para construir uma nova igreja e as moradas monásticas. Hugo é certamente espectador atento a estes trabalhos, a julgar pela cura com a qual descreve os utensílios e as ações da construção civil no *Didascalicon*. Ao redor de 1125 a abadia possui prebendas e terrenos espremidos entre a montanha de Sainte-Geneviève e a Île: os meios financeiros e fundiários da abadia são relativamente escassos. Mas em 1133 é assassinato o prior Tomás, e ao redor de 1135 o capítulo da abadia é assim formado: o abade Gilduíno, que era também confessor do rei, o prior Eudes, um vice-prior, um magister (Hugo), um ecônomo, quatro diáconos, três subdiáconos, três clérigos, três vicários. O assassinato desperta uma onda de simpatia e um afluxo de doações, que fazem de São Victor, ao redor de 1146, um rico complexo da capital, ao qual, em 1148, é anexa também a abadia de Sainte-Geneviève. Os cônegos de São Vitor se organizam em uma *Ordem* com uma *Regra* e um cerimonial, o *Liber Ordinis*²², enquanto as casas da Ordem se ramificam na Fran-

L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge, Communications présentées au XIII^e Colloque d'Humanisme médiévale de Paris (1986-1988) et réunies par Jean Longère, Brepols, Paris-Turnhout, 1991.

²² Jocqué, L., *Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XIII^e siècle. Un essai d'analyse du Liber Ordinis*, in *L'Abbaye*, op. cit., p. 53-95.

ça e fora dela até o final do século XII, quando este ardor diminui. Na metade do século XV se procede a trabalhos de restauro e ampliação. Em 1504 um raio destrói a igreja e sobre ela é construída uma nova, terminada em 1530. Ao redor da igreja fica a casa reservada ao bispo de Paris, o noviciado, a biblioteca, a enfermaria de 60 metros com uma capela, estátuas e decorações, um pátio quadrado de 30 metros ao redor do qual situam-se o refeitório e os dormitórios dos clérigos, um local reservado aos estudantes de São Vítor, um edifício de 25 metros de comprimento reservado à escola, as salas do capítulo. Após ter recebido, no século XVIII, ornamentações em estátuas e pinturas, o complexo de São Vítor é destruído quase totalmente pela Revolução Francesa. O que resta depois dela permanece sob a autoridade do Império, mas um relatório de 1803 assinala o estado de precariedade total do conjunto. Os moradores do povoado próximo à abadia se adentram nos terrenos da mesma, e em 1813 a abadia de São Vítor desaparece dos mapas urbanos. No edifício erguido sobre os restos ainda visíveis da Abadia, entre eles o antigo refeitório, está sediado, hoje, um destacamento de Corpo dos Bombeiros da cidade de Paris.

O desenvolvimento intelectual da Abadia e da Escola de São Vítor registra algumas décadas de ouro, que vão de 1125 a 1185. Estimulada pelo ensino de Hugo, a escola vê florescer teólogos, filósofos, sábios, poetas, pregadores, confessores. A Abadia, força intelectual e força política, é protegida pelos reis e pelos papas. De lá são escolhidos cardeais e confessores de reis e papas, para lá bispos e arcebispos vão fazer retiros espirituais, lá encontramos em 1134 o jovem Pedro Lombardo, acolhido por recomendação de São Bernardo e, provavelmente, discípulo de Hugo. O *scriptorium* da Abadia ferve de copistas e miniaturistas, cuja produção manuscrita se espalha pelos departamentos da administração real, pelas bibliotecas, pelas casas privadas e pelas escolas. A *biblioteca* conserva e multiplica tratados, cartas e sermões.

Em lógica e teologia brilha Guilherme de Champeaux († 1121)²³. Hugo († 1141) se distingue como cartógrafo do saber, leitor da Escritura e hermenêutico, teólogo da história, contemplativo e místico, pedagogo, gramático e geômetra²⁴. Achard († 1171) é teólogo e místico em suas obras *Sermones*, *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum* e *De discretione animae, spiritus et mentis*. Ricardo († 1173), continuador da obra de Hugo, é autor fecundo em pedagogia no *Liber Excerptionum* e em mística no *De Trinitate*, no *Benjamin minor* e *Benjamin maior* e no *Tractatus de quatuor gradibus violentiae caritatis*. André († 1175) se destaca na prática da exegese bíblica, da crítica textual e da hermenêutica em seus *Comentários* aos livros do Gênesis, Juizes, Reis, Profetas, Provérbios e Eclesiastes²⁵. Gauthier se notabiliza pelo panfleto *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, escrito contra Abelardo, Lombardo, Porretano e Pedro de Poitiers. Outros escritores menores são Godfredo, Adam, Garnier, Tomás Gálico.

A Abadia e a Escola assumem também uma função pastoral de renovação geral da Igreja, direcionando a pesquisa filosófico-teológica para convencer e exortar, seja no mundo escolar parisiense como no mundo eclesial em geral²⁶.

A crítica sobre a obra geral de Hugo

Hugo de São Vitor impressiona pela fertilidade em obras escritas, e o número delas parecia notável já em 1154 ao cronista Robert de Torigny, quando este registrava que o mestre Hugo “escreveu tantos livros que não haveria modo de enumerá-los,

²³ Jolivet, *Données sur Guillaume de Champeaux*, in *L'Abbaye*, op. cit., p. 250.

²⁴ Giard, op. cit.

²⁵ Berndt, *La pratique exégétique d'André de Saint-Victor*, in *L'Abbaye*, op. cit., p. 271-290.

²⁶ Longère, *La fonction pastorale de Saint-Victor*, in *L'Abbaye*, op. cit., p. 291-313.

tão espalhados eles são²⁷. A *Patrologia Latina* de Migne reúne em três volumes²⁸ o acervo de obras, opúsculos e cartas de autoria certa e duvidosa do nosso autor, em um total de 52 títulos, divididos em obras exegéticas, dogmáticas, místicas, epístolas e um apêndice às obras dogmáticas. O manuscrito mais antigo de que dispomos²⁹, data-do da metade do século XII, enumera 15 tratados de Hugo, enquanto os manuscritos posteriores à primeira organização das obras, ordenada em São Vitor pelo abate Gilduíno em 1152, dez anos depois da morte do mestre, já listam 54 títulos³⁰, número aproximado que se mantém até os nossos dias, quando os estudiosos fazem consistir as obras de Hugo em 48 títulos autênticos e oito duvidosos³¹. Com centenas de manuscritos espalhados por 45 bibliotecas européias, as obras de Hugo foram objeto de várias edições, que são as de Paris em 1518 e 1526, de Veneza em 1588, de Magonza e Colônia em 1617, de Rouen em 1648, de Migne em 1854 e 1879, além de edições parciais de escritos específicos, numerosas com relação à *Expositio in regulam Sancti Augustini* e particularmente com relação ao *Didascalicon* (12 edições). Está em preparação uma nova edição de todas as obras de Hugo por iniciativa do Hugo-von-Sankt-Viktor Institut, em Frankfurt, Alemanha.

Também as traduções em língua francesa, flamenga, italiana, alemã, catalã e

²⁷ Robert de Torigny, *De immutatione ordinis monachorum*, PL 202, 1313.

²⁸ Tomus 175, 176, 177.

²⁹ Ms. Vatican Regina 167.

³⁰ Cfr. ms do Oxford Merton College 49 do século XV, cópia de outro anterior.

³¹ Baseamos esta afirmação na bibliografia oferecida por Sicard, P., op. cit. Uma exaustiva organização das obras de Hugo encontra-se em Eynde, D. van den, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 13), Romae, apud Pontificium Athenaeum Antonianum, 1960. Uma extensa bibliografia das fontes e dos estudos é dada por Baron, R., *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris 1957. As traduções do *Didascalicon*, sobretudo a inglesa, italiana e alemã, trazem ótimas bibliografias.

inglesa referem-se a obras particulares, inexistindo uma tradução das obras completas. Entre as obras de Hugo mais recordadas e comentadas encontram-se: *Didascalicon*, *De sacramentis christianae fidei*, *In hierarchiam coelestem S. Dionysii*, *In ecclesiasten*, *De unione spiritus et corporis*, *De tribus diebus*, *De substantia dilectionis*, *Soliloquium de arrha animae*, *De laude charitatis*, *De archa Noe mystica*, *De archa Noe morali*.

A numerosa bibliografia até hoje produzida sobre Hugo engloba estudos de crítica textual e histórica sobre a autenticidade das obras e analisa as várias facetas de Hugo filósofo, pedagogo, psicólogo, teólogo e místico, exegeta.

Entre os escritos dedicados à crítica textual, à autenticidade e à sucessão das obras de Hugo, que contam com bem 415 manuscritos, destacam-se os estudos de Eynde e Goy, que prosseguem na obra de classificação empreendida por Hauréau no século anterior e por Ghellinck³² no começo do século XX. Fournier e Chefdebien³³ discutem sobre a autenticidade da *Summa Sententiarum*, enquanto Mignon e Grabmann³⁴ indagam sobre a influência desta Suma e dos escritos de Hugo em geral sobre o surgimento do método escolástico de exposição nas Sumas posteriores, a começar pela *Summa* de Pedro Lombardo. O *Didascalicon* é objeto da crítica textual de Buttimer e Piron³⁵. Recentemente foi estabelecida por Gautier-Dalché³⁶ a autenticidade de uma *Descriptio mappae mundi*, sobre a qual se disputava desde o século XVIII.

Como pedagogo Hugo esteve no centro de várias indagações, sobretudo em

³² Goy, *Die Überlieferung*, 1976; Eynde, op. cit.; Hauréau, *Les oeuvres de Hugues*, 1886; Ghellinck, *Un catalogue*, 1913, 226-239.

³³ Fournier, *Une preuve*, 1898, 171-181; Chefdebien, *Une attribution*, 1908, 529-560.

³⁴ Mignon, *Les origines*, 1896; Grabmann, *Die Geschichte*, 1961.

³⁵ Buttimer, opus cit.; Piron, *L'origine*, 1993, 203-209.

³⁶ Gautier-Dalché, *La «Descriptio mappae mundi»*, 1988.

ambientes escolares católicos alemães. Por longo tempo o *Didascalicon* foi considerado um livro eminentemente pedagógico-curricular, uma espécie de *ratio studiorum*³⁷, de interesse da pedagogia escolar, no que se refere à classificação das ciências e ao método de aproximação a elas. Assim é em Freundgen, Shumann, Meier, Schmidt, Van Steenberghe, Calonghi, Rosa³⁸. Particularmente obsequioso ao Hugo pedagogo é o recente livro a ele dedicado pelo famoso pedagogo contemporâneo Ivan Illich, que vê no *Didascalicon* um divisor de águas na cultura da humanidade entre duas maneiras de ler e, conseqüentemente, de ver as coisas³⁹.

A psicologia de Hugo também recebeu reiteradas atenções, sobretudo a partir das relações corpo-espírito expressas no *De unione spiritus et corporis* (Piazzoni)⁴⁰, cujas idéias são retomadas constantemente pelo autor no restante de suas obras. Nesse âmbito também a doutrina vitorina do matrimônio despertou várias intervenções⁴¹. Menções interessantes são feitas ao conceito grego-pseudodionisíaco-físico do amor e à psicologia da fé em Hugo. Sobre este lado psicológico do pensamento de Hugo debruçaram-se Allard, Bertola, Gössmann, Michaud-Quantin, Ostler, Rousselot, Warnach, Chenu.⁴²

³⁷ Chatillon, *La culture de l'École de Saint-Victor*, 1968, 147-178.

³⁸ Recordemos, entre outros: Freundgen, *Hugo*, 1896; Schumann, *Hugo von Sankt Viktor*, 1876; Meier, *Hugo von Sankt Viktors*, 1890, 150-211; Schmidt, *Hugo von Sankt Viktor*, 1893; Van Steenberghe, *L'organisation des études*, 1954, 572-592; Calonghi, *La scienza*, 1956; Rosa, *Princípios*, 1991.

³⁹ Illich, op. cit.

⁴⁰ Piazzoni, *Il «De Unione spiritus et corporis»*, 1980, 861-882, 883-888.

⁴¹ Gneo, *La dottrina*, 1973, 374-394.

⁴² Allard, *Die eheliche*, 1963; Bertola, *Di alcuni trattati*, 1959, 436-455; Gössmann, *Die Bedeutung*, 1954, 205-213; Michaud-Quantin, *La psychologie*, 1960, 407-415; Ostler, *Die Psychologie*, 1906; Rousselot, *Pour l'histoire*, 1908; Warnach, *Agape*, 1951; Chenu, *La psychologie*, 1932.

Hugo como teólogo e moralista é, sem dúvida, o mais contemplado na bibliografia a ele dedicada. Estuda-se sua teologia (Lasic, Ott)⁴³, sua visão de mundo (Liccaro)⁴⁴, seu ensino de Deus e da Trindade (Baltus, Schütz, Roques, Kilgenstein, Hofmeier, Leclercq)⁴⁵, seu ensino sobre o homem e a pessoa humana (Busi, Jaeger, Possekel)⁴⁶, suas explicações dos sacramentos da fé cristã (Weisweiler, Ghellinck, Carpino)⁴⁷, sua doutrina da fé em relação à razão e à ciência (Hettwer, Ernst)⁴⁸, sua procura da Sapiência (Pedersen)⁴⁹, sua cristologia (Poppenberg)⁵⁰, soteriologia (Köster)⁵¹, eclesiologia (Chatillon)⁵².

Hugo místico no âmbito da mística vitorina de afastamento do mundo (Bultot)⁵³ e a relação entre mística e ciência são objeto dos estudos de Lazzari, Weiss, Saudreau, Pourrat, Mensching, Zimmermann⁵⁴.

⁴³ Lasic, *Hugonis*, 1956; Ott, *Sententiae*, 1960, 29-41.

⁴⁴ Liccaro, E., *Studi*, 1969.

⁴⁵ Baltus, *Dieu*, 1898, 109-123, 200-214; Schütz, *Deus*, 1967; Roques, *Connaissance*, 1959; Kilgenstein, *Die Gotteslehre*, 1897; Hoffmeier, *Die Trinitätslehre*, 1963; Leclercq, *Wissenschaft*, 1963.

⁴⁶ Busi, *L'umanesimo*, 1966, 215-136; Jaeger, *Humanism*, 1993, 5-79; Possekel, *Der Mensch*, 1994, 5-21.

⁴⁷ Weisweiler, *Sakrament*, 1952, 321-343; Ghellinck, *La «species quadriformis sacramentorum»*, 1912, 527-537; Carpino, *Il «reditus peccatorum»*, 1938.

⁴⁸ Hettwer, *De fidei*, 1875; Ernst, *Gewissheit*, 1987.

⁴⁹ Pedersen, *La recherche*, 1955, 91-133.

⁵⁰ Poppenberg, *Die Christologie*, 1932.

⁵¹ Köster, *Die Heilslehre*, 1940.

⁵² Chatillon, *Une ecclésiologie*, 1949, 115-138, 395-411.

⁵³ Bultot, *Anthropologie*, 1967, 2-22.

⁵⁴ Lazzari, *Il «contemptus mundi»*, 1839; Saudreau, *La vie*, 1909, 232-238; Pourrat, *La spiri-*

Hugo exegeta notificou-se por suas apresentações do método histórico-alegórico-tropológico de interpretação das Escrituras. Textos de Hugo relativos à Escritura são analisados por Battles, Lubac, Chatillon, Ehlers, Berndt⁵⁵.

Aspectos filosóficos da obra de Hugo são realçados no âmbito do renascimento do espírito e da história do século XII (Paré, Brunet, Tremblay, Bumke, Ehlers, Häring, Haskins)⁵⁶. Hugo escreveu também uma *Epistula Dindimi in philosophiam*, editada por Baron⁵⁷, e há estudos sobre a dimensão filosófica geral do vitorino (Santini)⁵⁸ e sobre aspectos particulares do seu pensamento, como, por exemplo, sua visão de mundo (Schlette, Liccaro)⁵⁹. Atribui-se a Hugo um renovado tratamento dos conceitos de natureza (Liccaro E., Baron)⁶⁰, história (Schneider, Boehm, Ehlers, Evans, Southern, Goetz)⁶¹, estética (Baron, Minuto)⁶², ética (Lacroix)⁶³, teoria do co-

tualité, 1921, 151-179; Mensching, *Kontemplation*, 1994, 589-604; Zimmermann, *Die Theologie*, 1981, 87-1022.

⁵⁵ Battles, *Hugues*, 1949, 220-240; Lubac, *Exégèse*, 1961; Ehlers, «História», «allegoria», «tropologia», 1972, 153-160; Berndt, *Gehören die kirchenväter*, 1988, 191-199; Chatillon, *La Bible*, 1984, 163-197.

⁵⁶ Paré, Brunet, Tremblay, op. cit.; Bumke, *Höfischer Körper*, 1994, 67-102; Ehlers, *Die hohen Schulen*, 1981, 57-85; Häring, *Commentary*, 1982, 173-200; Haskins, op. cit.

⁵⁷ Baron, *Hugonis de Sancto Victore*, 1966, 187-206.

⁵⁸ Santini, *Ugo di San Vittore*, 1898.

⁵⁹ Schlette, *Die Nichtigkeit*, 1961; id. *Das Weltverständnis*, 1963, 215-221; Liccaro, V., *Studi*, 1969.

⁶⁰ Liccaro, E., *L'uomo e la natura*, 1966, 305-313; Baron, *ibid.*, 260-263.

⁶¹ Goetz, *Die «Geschichte»*, 1985, 164-213; Boehm, *Der wissenschaftstheoretische Ort*, 1965, 663-693; Ehlers, *Hugo*, 1973; Evans, *Hugue*, 1983, 223-234; Southern, *Aspects*, 1971, 159-179; Schneider, *Geschichte*, 1933.

⁶² Minuto, *Preludi*, 1952; Baron, *L'esthétique*, 1957.

⁶³ Lacroix, *Hugues*, 1959, 118-134.

nhecimento (Kleinz, Führer, Giard)⁶⁴, direito (Merzbacher)⁶⁵, homem (Santiago-Otero)⁶⁶. O neoplatonismo agostiniano-pseudodionisiaco de Hugo é tematizado pela maioria dos pesquisadores: Hugo vive nas décadas imediatamente anteriores à chegada no ocidente latino das obras físicas de Aristóteles (Liccaro)⁶⁷, e por isso é fadado a permanecer na esfera neoplatônica (Koch, Weisweiler, Flasch, Chenu)⁶⁸.

Hugo é letrado (Luria, Michel)⁶⁹, autor de um *De grammatica* e de uma *Practica Geometrie* (Baron)⁷⁰, interlocutor de Abelardo (Grabmann)⁷¹, e até exotérico (Zinn)⁷². Sobre a influência de Hugo nos séculos posteriores escrevem Goy e Bosl⁷³.

Boaventura reúne as habilidades de Hugo em uma frase:

Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Ricardus in contemplatione, Hugo vero omnia haec"

Anselmo foi notável na lógica; Bernardo na predicação; Ricardo na contemplação; Hugo, nisso tudo⁷⁴.

⁶⁴ Giard, *Logique*, 1983, 3-32; Führer, *The principle*, 1978, 80-92; Kleinz, *The Theory*, 1944.

⁶⁵ Merzbacher, *Recht*, 1958, 181-208.

⁶⁶ Santiago-Otero, *Esse et habere*, 1986, 427-431.

⁶⁷ Liccaro, V., *Ugo di San Vittore*, 1979, 919-926.

⁶⁸ Koch, *Augustinischer*, 1969, 317-342; Weisweiler, *Die Ps.-Dionysius Kommentare*, 1952, 26-47; Flasch, *Das philosophische*, 1986; Chenu, *La Théologie*, 1976.

⁶⁹ Michel, *Culture*, 1974, 513-528; Luria, *Some literary*, op. cit., 541-549.

⁷⁰ Baron, op. cit., 75-156; *ibid.* 15-64.

⁷¹ Grabmann, *Hugo von St. Viktor*, 1942, 241-249.

⁷² Zinn, *Hugh of St. Victor*, 1974, 211-234; *id.*, *Mandala*, 1972, 317-341.

⁷³ Goy, op. cit.; Bosl, *Das Jahrhundert*, 1988, 1-17.

⁷⁴ Bonaventura, *Opusculum de reductione artium ad theologiam*, in *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura* 5, Quaracchi 1891, 317-325.

II

O *Didascalicon*, a crítica e a nova divisão da filosofia

Pelos idos do século XII, onçadas de jovens aportavam às escolas de Paris, vindos dos quatro cantos da Cristandade. A estes jovens o Mestre Hugo pensou em oferecer uma introdução ao saber, que os orientasse na leitura e na escolha dos estudos. Para eles o Mestre compila o *Didascalicon ou Arte de Ler*, pequeno atlas do saber, no qual cataloga as ciências e recomenda o que ler e como ler.

O *Didascalicon*, escrito em 1127, precede, em ordem de sucessão temporal, quase todos os outros escritos de Hugo de São Vitor. É um livro de grande fortuna, sobretudo nos últimos decênios. Símbolo da efervescência de uma época, o *Didascalicon* é a obra mais famosa do vitorino em termos de racionalidade filosófica, ao lado do *De Sacramentis*, que evidencia a face teológica do vitorino. Suas edições e traduções baseiam-se em bem 126 manuscritos, número que atesta o interesse pela obra durante sete séculos. A última tradução do *Didascalicon*, desta vez para o alemão, data de 1997¹. É de 1991 a tradução francesa², que segue de perto uma luxuosa tradução italiana de 1987³ e, primeira entre todas, a tradução

¹ Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon de studio legendi*, übersetzt und eingeleitet von Thilo Offergeld, Freiburg, Herder, 1997. Compreende uma bibliografia compreensiva, atualizada e bastante completa nas pp. 418-445.

² Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire Didascalicon*. Introduction, traduction et notes par Michel Lemoine, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

³ Ugo di San Vittore, *Didascalicon, I doni della promessa divina, L'essenza dell'amore, Discorso in lode del divino amore*. Introduzione, traduzione e note di Vincenzo Licca-

para o inglês de 1961, reeditada em 1991⁴. Todas estas traduções baseiam-se no texto crítico elaborado por Buttimer em 1939⁵.

Se, em geral, a figura de Hugo está sendo vistosamente revisitada nos último decênios em quanto propulsor de novos tempos, o *Didascalicon* em particular é objeto de estudos literários e filosóficos em várias universidades, como se deduz de um rápido passeio pelos currículos universitários alocados na Internet. Esta obra, que já exercitou notável influência nos séculos sucessivos à sua aparição, está voltando a atrair as mentes para contribuições novas. A presente quer ser uma delas.

O *Didascalicon* é um manual propedêutico de educação, de ensino científico e de introdução à leitura, marcado pelo otimismo pedagógico e por um impulso de renovação na teoria e na prática científica. É um curriculum medieval de estudos e uma disquisição sobre a natureza da filosofia, que é reproposta como “disciplina que investiga plenamente todas as coisas humanas e divinas”⁶; o ideal mais alto proposto pelo *Didascalicon* aos jovens estudantes parisienses consiste na compreensão teórica de todos os ramos do saber. Dependendo do ângulo de análise, o *Didascalicon* é visto como um livro ora místico, ora ético, ora filosófico, ora antropológico, ora pedagógico. Com certeza, o *Didascalicon* incorpora o espírito das novas organizações religiosas da época, tendentes a recapturar o ascetismo da igreja primitiva, combinando-o com o serviço ao próximo. O pensar e o agir em realimentação recíproca, ou melhor, o agir pensando, no rasto do *ora et labora* (trabalha rezando), constituem o método da obra.

ro, Milano, Rusconi, 1987.

⁴ *The didascalicon of Hugh of St. Victor: a medieval guide to the arts*, translated from the Latin with an introduction and notes by Jerome Taylor. New York, Columbia University Press, 1991.

⁵ Buttimer, op. cit.

⁶ *Did.* I, IV.

O livro

O *Didascalicon* é composto de seis capítulos ou livros⁷, três dedicados ao conhecimento das coisas do homem pela leitura filosófica e três dedicados ao conhecimento das coisas de Deus pela leitura da *Sagrada Escritura*. Também esta divisão equalitária entre a esfera da razão e a da revelação sinaliza a centralidade axiológica da união corpo-espírito, prática-teoria, temporal-eterno, manual-intelectual na filosofia hugoniana.

O *Livro I* resume as bases ontológico-gnoseológicas da filosofia de Hugo: a alma do mundo e a alma individual, a abrangência e a divisão da filosofia, a razão, a essência das coisas, mundo sublunar e supralunar, semelhança do homem com Deus, o agir do homem e de Deus, a natureza. A matéria é assim distribuída:

- Capítulo 1: Da origem das artes
- Capítulo 2: A filosofia é a procura da sapiência
- Capítulo 3: Da tríplice potência da alma e como o homem é o único dotado de razão
- Capítulo 4: Quais domínios pertencem à filosofia
- Capítulo 5: Da origem da Teórica, da Prática, da Mecânica
- Capítulo 6: Dos três tipos de coisas
- Capítulo 7: Do mundo superlunar e sublunar
- Capítulo 8: Em que o homem é semelhante a Deus
- Capítulo 9: Das três obras
- Capítulo 10: O que é a natureza
- Capítulo 11: Da origem da lógica

O *Livro II* apresenta as artes: teologia, matemática com as artes do quadrívio, quadratura da alma e do corpo, física, ciências mecânicas em número de 7 (ciência da lã, das armas, da navegação, da agricultura, da caça, da medicina e teatral), a lógica com as artes do trívio:

- Capítulo 1: Da diferença das artes
- Capítulo 2: A Teologia
- Capítulo 3: A Matemática
- Capítulo 4: O número quatro da alma
- Capítulo 5: O quaternário do corpo
- Capítulo 6: O Quadrívio
- Capítulo 7: A Aritmética

⁷ A *Patrologia Latina* de Migne contém também um sétimo livro, que na verdade constitui um tratado à parte, intitulado *De Tribus Diebus*

- Capítulo 8: A Música
- Capítulo 9: A Geometria
- Capítulo 10: A Astronomia
- Capítulo 11: A Aritmética
- Capítulo 12: A Música
- Capítulo 13: A Geometria
- Capítulo 14: A Astronomia
- Capítulo 15: Definição do Quadrívio
- Capítulo 16: A Física
- Capítulo 17: A especificidade de cada arte
- Capítulo 18: Comparação das coisas ditas acima
- Capítulo 19: Continuação
- Capítulo 20: Divisão da Mecânica em sete ciências
- Capítulo 21: Primeira: a ciência da lã
- Capítulo 22: Segunda: a ciência das armas
- Capítulo 23: Terceira: a navegação
- Capítulo 24: Quarta: a agricultura
- Capítulo 25: Quinta: a caça
- Capítulo 26: Sexta: a medicina
- Capítulo 27: Sétima: a ciência do teatro
- Capítulo 28: A lógica como quarta parte da filosofia
- Capítulo 29: A gramática
- Capítulo 30: A teoria da argumentação

O *Livro III* dá aos jovens conselhos sobre como ler e o que ler: quais foram os autores das artes, artes prioritárias na leitura, discernimento no estudo, meditação, memória, disciplina, humildade, silêncio, despojamento, exílio:

- Capítulo 1: Ordem e método na leitura e no estudo
- Capítulo 2: Os autores das artes
- Capítulo 3: Quais artes devem ser lidas em primeiro lugar
- Capítulo 4: Os dois tipos de escritos
- Capítulo 5: A cada arte deve ser atribuída a sua função
- Capítulo 6: O que é necessário ao estudo
- Capítulo 7: O engenho natural
- Capítulo 8: A ordem na leitura
- Capítulo 9: Do modo de ler
- Capítulo 10: A meditação
- Capítulo 11: A memória
- Capítulo 12: A disciplina moral
- Capítulo 13: A humildade
- Capítulo 14: A dedicação à pesquisa
- Capítulo 15: Os quatro preceitos restantes
- Capítulo 16: A quiete
- Capítulo 17: O exame minucioso
- Capítulo 18: A sobriedade
- Capítulo 19: Estrangeiro

O *Livro IV* abre a série dedicada à leitura dos livros sagrados: número e

ordem dos livros, seus autores e tradutores, seu cânon, autores do *Novo Testamento*, significado dos nomes dos livros sagrados, concílios, escritos autênticos e apócrifos, etimologia de certos nomes como código, volume, carta, pergaminho e outros. O conteúdo apresenta esta divisão:

- Capítulo 1: O estudo das escrituras sagradas
- Capítulo 2: Ordem e número dos livros
- Capítulo 3: Os autores dos livros divinos
- Capítulo 4: O que é a biblioteca
- Capítulo 5: Os tradutores
- Capítulo 6: Os autores do *Novo Testamento*
- Capítulo 7: O resto é apócrifo. O que significa "apócrifo"?
- Capítulo 8: Significado dos nomes dos livros sagrados
- Capítulo 9: O *Novo Testamento*
- Capítulo 10: O cânon dos evangelhos
- Capítulo 11: Os cânones dos concílios
- Capítulo 12: São quatro os sínodos principais
- Capítulo 13: Os fundadores das bibliotecas
- Capítulo 14: Quais escrituras são autênticas
- Capítulo 15: Quais escritos são apócrifos
- Capítulo 16: Algumas etimologias úteis ao leitor

No *Livro V* Hugo dá as regras exegéticas de interpretação na leitura dos livros sagrados: modo de ler, o triplice método histórico-alegórico-tropológico de estudo das *Escrituras*, significado das palavras e das coisas, as sete regras com as quais a *Escritura* se exprime, os obstáculos ao estudo, o fruto da leitura divina, como fazer da *Escritura* um meio para corrigir os costumes, os estágios de estudo e entendimento para chegar à perfeição, os três tipos de leitores da *Escritura*, entre os quais alguns procuram somente a ciência, outros, a maravilha, outros, enfim, a salvação:

- Capítulo 1: Algumas particularidades da *Escritura* e o modo de lê-la
- Capítulo 2: O triplice entendimento
- Capítulo 3: Também as coisas têm significado na *Sagrada Escritura*
- Capítulo 4: As sete regras
- Capítulo 5: O que impede o estudo
- Capítulo 6: O fruto da leitura espiritual
- Capítulo 7: Como a *Escritura* deve ser lida para corrigir os costumes
- Capítulo 8: O estudo é dos principiantes, o agir, dos perfeitos.
- Capítulo 9: Os quatro graus
- Capítulo 10: Três tipos de leitores

O *Livro VI* se dedica mais amplamente ao estudo dos três métodos de interpretação da *Escritura* e oferece outros conselhos de leitura: interpretação histó-

rica em sua *ordo temporis*, interpretação alegórica segundo a *ordo cognitionis*, interpretação tropológica com atenção às coisas mais que às palavras, reflexões sobre letra, significado, sentença, meditação como ato último do ler:

- Capítulo 1: Como deve ser lida a *Sagrada Escritura* por aqueles que procuram o saber
- Capítulo 2: A ordem nas disciplinas
- Capítulo 3: A história
- Capítulo 4: A alegoria
- Capítulo 5: A tropologia, ou seja, a moralidade
- capítulo 6: A ordem dos livros
- Capítulo 7: A ordem da narração
- Capítulo 8: A ordem da exposição
- Capítulo 9: A palavra.
- Capítulo 10: O sentido
- Capítulo 11: A frase.
- Capítulo 12: O modo de ler
- Capítulo 13: Aqui devemos deixar de lado a meditação
- Capítulo 14: Divisão das partes da filosofia
- Capítulo 15: A mágica e suas partes

O *Apêndice*, no texto do Buttimer, dá um resumo aforístico sobre as três maneiras de existirem das coisas na mente divina, na natureza, na mente do homem. A tradução inglesa, francesa e alemã preferem terminar com o capítulo 13 do livro VI. Assim, elas apõem um *Apêndice A* e *B*, respectivamente com os capítulos 14 e 15 do livro VI, e um *Apêndice C*, com a apêndice do Buttimer.

Crítica do Didascalicon

O *Didascalicon* constitui o objeto preferido dos estudos sobre Hugo de São Vitor. Nos títulos e nas pesquisas disponíveis encontramos temas como o significado de arte e ciência no *Didascalicon* e no seu tempo (Binding, Javelet, Epp, Senger, Alessio)⁸, a relação das artes e da ciência com a filosofia (Baron, Vallin)⁹,

⁸ Binding, G., *Ein Beitrag zum Verständnis von usus und ars im 11./12. Jahrhundert*, in «Scientia» und «ars» im Hoch- und Spätmittelalter 2, Berlin-New York, 1994, 967-980; Senger, N., *Der Ort der «Kunst» im Wissenschaftssystem des Hugos von St. Viktor*, in *Mittelalterliches Kunsterleben nach Quellen des 11.-13. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993, 53-75; Javelet, R., *Considérations sur les arts libéraux chez Hugues et Richard de Saint-Victor*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*,

a função das artes como *remedium* à natureza humana (Blackwell)¹⁰, a elevação das artes a um novo status epistemológico (Ovitt)¹¹.

Aqui nos interessa saber como o trabalho humano, exercido nas ciências mecânicas e na investigação intelectual, foi visto na bibliografia existente sobre o *Didascalicon*: até onde se chegou e de onde pode começar a nossa investigação. Poucos textos temos a respeito, entre os quais citamos e percorremos os de Baron, Vallin, Thilo, Liccaro, Lemoine, Taylor, Alessio.

Baron¹² traça um panorama geral da obra de Hugo, resumida nas palavras *scientia et sapientia*. Ele destaca, no vitorino, a razão no contexto da fé, as relações das artes e da ciência com a filosofia, a ciência divina voltada para o alcance da *divinitas*, os vários tipos de *sapientia* nos gregos, na Escritura e em Agostinho, a *sapientia* da contemplação. O eixo deste estudo é dado pelo título da obra: a humilde pesquisa da *scientia* é um degrau para o topo da *sapientia*. Mas Baron, e isto nos interessa diretamente, se apercebe da dimensão racionalizante presente em Hugo, cuja intenção seria exatamente a de ressaltar as consequências desta racionalidade presente no mundo do homem e das coisas. Quanto ao *Didascalicon*, Baron destaca a distinção entre *ratio* e *administratio* da mecânica, para sublinhar a

op. cit., 557-568; Epp, V., «Ars» und «scientia» in der Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts, in «Scientia» und «ars» im Hoch- und Spätmittelalter 2, Berlin-New York, 1994, 829-846; Alessio, F., Per uno studio sull'ottica del Trecento, in La filosofia e le «artes mechanicae» nel secolo XII, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1984.

⁹ Baron, R., L'insertion des arts dans la philosophie chez Hugues de Saint-Victor, in Arts Libéraux et philosophie au Moyen Age, Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale, Montréal, 1967, Montréal-Paris 1969, 551-555; Vallin, P., «Mechanica» et «Philosophia» selon Hugues de Saint-Victor, «Revue d'Histoire de la Spiritualité», Paris 1973 (49), n. 195, 257-288.

¹⁰ Blackwell, D.F., The artes liberales as Remedies: Their order of Study in Hugh of St. Victor's Didascalicon, «Theologische Zeitschrift», 45 (1989) 115-124.

¹¹ Ovitt, G., The status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning, «Viator» 14 (1983) 89-105.

¹² Baron, R., op. cit.

ordem racional na qual Hugo situa as atividades manuais. Mas nada mais fala sobre esta ordem racional, limitando-se a parafrasear os trechos do *Didascalicon* relativos às artes, desembocando na descoberta de uma “intenção humanista inegável” em Hugo¹³. Nós, nesta investigação, tomando a racionalidade detectada em Hugo por Baron, queremos conhecer seus fundamentos, sondando em profundidade os pilares submersos desta grande plataforma racional, em que Hugo organiza e movimenta os saberes da época.

Vallin¹⁴ discute primordialmente a legitimidade de se falar em *artes* com relação às atividades *mechanicae*. Na realidade, Hugo nunca se utiliza no *Didascalicon* da expressão *artes mechanicae*, que usa, ao contrário, para assinalar as *artes liberales*. Chama de *ciências* as subdivisões da mecânica (*mechanica septem scientias continet*¹⁵) e diz que *mechanica est scientia ad quam fabricam omnium rerum concurrere dicunt*¹⁶ (a mecânica é uma ciência que engloba a produção de todas as coisas). Em outro lugar, opondo *intelligentia* à *scientia*, Hugo diz que *scientia vero... congrue mechanica.... vocatur*¹⁷ (a ciência justamente se chama mecânica). Todavia, Hugo fala também da *ars* como algo que é feito na matéria pelo *artifex*, aludindo ao trabalho manual: *vel ars dici potest, quod fit in subjecta materia et explicatur per operationem, disciplina vero quae in speculatione consistit*¹⁸. Há momentos em que Hugo usa o plural *artes* para designar um contexto amplo do qual faz parte também a mecânica. Vallin supõe que Hugo usa o termo *ars* para um conjunto de regras sistematizadas, enquanto a mecânica fugiria a esta exigência, e por isso Hugo evita o termo *ars* quando fala desta. Em seguida, Vallin

¹³ Ibid., p. 93.

¹⁴ Vallin, op. cit.

¹⁵ *Did.* II, XIX

¹⁶ *Did.* II, XX.

¹⁷ *Did.* I, VIII.

¹⁸ *Did.* II, I.

discute o porquê de *sete* ciências mecânicas e conclui dizendo que Hugo não pretendia dar o número exato das atividades humanas, mas, evocando o setenário do *trivium* e *quadrivium*, designar simbolicamente a aproximação do homem ao mundo das coisas, uma sorte de “vida propriamente humana de comunicação social”. Após ter demonstrado que pelo termo *mechanica* Hugo quer designar as obras do homem, que se distinguem seja das obras de Deus seja das obras da natureza, Vallin se entretém na clarificação do *opus humanum*, que, nascido da necessidade biológica, se torna no homem parceiro da razão e, por isso, humano, lugar de comunicação e reconhecimento entre os homens. Segundo a análise de Vallin, a mecânica é parte da filosofia primeiramente porque seus atos, como todos os atos do homem¹⁹, devem ser dirigidos pela força moderadora da sabedoria, que é objeto da filosofia, e ainda porque a razão operativa está implicada no *opus humanum*. Como se vê, Vallin roça continuamente o termo *ratio*, mas apenas em sua dimensão operativa. Partindo desta inquietude de Vallin, queremos mostrar o estatuto *ontológico* desta *ratio* que humaniza a *mechanica*. Queremos, em essência, alcançar não o aspecto material, mas o aspecto formal da *mechanica* no *Didascalicon*.

A longa e metódica introdução, que Thilo Offergeld²⁰ antepõe à recente tradução alemã do *Didascalicon*, lança um olhar sobre o contexto histórico (sóciopolítico-espiritual) da obra, apresenta dados hagiográficos da abadia de São Vitor e biográficos do autor, dá as fontes e um resumo do *Didascalicon*, e, sobretudo, expõe a importância dada por Hugo ao *sensus historicus* e ao *sensus literalis* para uma boa hermenêutica da *Escriura*, preferindo, no estudo da *Bíblia*, a dimensão histórico-literal à dimensão alegórico-espiritual: sinal de novos tempos. Mais uma vez Hugo é assinalado como homem deste mundo, com o pensamento enraizado na dimensão terrena do progresso da história por meio de grandes homens, progresso que é histórico no *opus conditionis* e no *opus restorationis* rea-

¹⁹ *Did.* I, IV.

lizado por Deus, segundo a doutrina cristã. A proficiência nas *artes* é, em Hugo, um elemento substantivo do devir desta história, humana e divina a um tempo. Hugo, segundo Offergeld, sofre uma dramática “ambivalência (oscilação)” entre o humano e o divino, o antigo e o moderno, a ciência e o monasticismo, o mundano e o espiritual, o acadêmico e o claustral²¹. Ele é mesmo o emblema de um momento de passagem na história, dobradiça que sustenta o peso de um portão, pelo qual transitam o ontem e o futuro. Esta ambivalência, categoria básica da análise de Offergeld, é visível sobretudo com relação ao trabalho manual. De um lado, Offergeld credits a Hugo uma revalorização do trabalho, “Wertschätzung der Arbeit”²²; do outro, ele atribui a Hugo uma discriminação entre trabalhos em desfavor do trabalho das ciências mecânicas, as quais foram erroneamente denominadas *adulterinas* por Hugo, que, como já anotara Taylor, fez derivar *mechanica* do grego *μοιχός* (adúltero) ao invés de *μηχανή* (instrumento, máquina, utensílio artificial), do verbo *μηχανάω* (realizo, fabrico com arte, maquino). A categoria de racionalidade e *ratio*, que assumimos como chave da presente investigação, não é tratada por Offergeld.

Liccaro²³ dedica ao *Didascalicon* 20 páginas de introdução em sua tradução da obra para o italiano. Atribui ao *Didascalicon* uma intenção antropológico-pedagógica, um projeto educativo, que faz consistir a essência da pessoa humana na racionalidade que comanda o corpo, o qual recebe dignidade, beleza e harmonia da ação do espírito. Na capacidade cognitiva do homem, Liccaro vê a tônica da antropologia hugoniana, que traça no *Didascalicon* quatro graus de conhecimento ou quatro aberturas da existência humana sobre o ser: o sentido, a imaginação, a

²⁰ Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon*, op. cit. p. 7-102.

²¹ Também Giard vê Hugo “partagé entre deux polarités”, de um lado a estima beneditina e canônica dos trabalhos manuais e de outro lado os preconceitos da mentalidade medieval. Cfr. Giard, L., *Logique*, op. cit., p. 19.

²² Hugo von Sankt-Viktor, *Didascalicon...*, op. cit., p. 62.

²³ Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, op. cit., p. 7-61

razão, a inteligência²⁴. Liccaro vê em Hugo um epígono da tradição platônica e de Boécio, tradição que liga Atenas a Paris, mas um epígono que é também um reconstrutor. A valorização do trabalho humano, segundo Liccaro, deve-se ao espírito de renovação da época, que vê nas atividades humanas, como atesta também Chenu²⁵, os regatos de uma mesma fonte, que é a *sapientia*.

Nas 30 páginas de sua introdução ao *Didascalicon*, na tradução francesa do mesmo, Lemoine²⁶ ressalta sobretudo o senso histórico de Hugo, que põe nomes e fatos à base de seu escrito, do qual o tradutor ressalta as dimensões gnosiológica, exegética, pedagógica, moralista, de amor ao estudo, de enciclopédia ou suma, de sistema.

Na preciosa introdução de 45 páginas a sua tradução do *Didascalicon* para o inglês, com ricas notas explicativas, Taylor²⁷ ressalta a novidade da obra, que, superando as particularidades de outros autores anteriores e contemporâneos (com os quais Taylor tece comparações sugestivas e cultas), constitui-se como organização e valorização de todas as atividades e de todos os conhecimentos humanos em virtude de dois objetivos do homem: perfeição do ser humano e seu destino divino. Taylor quer sublinhar o que é distintivo ou original no *Didascalicon*, confrontando os primeiros três livros *filosóficos* com o espírito do século XII e os outros três *teológico-escriturísticos* com obras anteriores de Agostinho e Cassiodoro. Encontra esta originalidade no fato de que Hugo adapta a visão aristotélica das ciências e das artes ao sistema agostiniano de pensamento e ação, preocupado não apenas com a disputa dialética, mas com o destino do homem. A argumentação de Hugo para preparar a divisão quadripartida da filosofia é fina, segundo Taylor: posto que a filosofia deve ter tantas partes quantas são as ações humanas, o vitori-

²⁴ Ibid., p. 22.

²⁵ Chenu, M.-D., *Civilisation urbaine et théologie. L'École de Saint-Victor au XIIIe siècle*, in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* (1974), 1253-1263.

²⁶ Hugues de Saint-Victor. *L'art de lire*, op. cit., p. 19-47.

no afirma que as ações humanas têm duas finalidades, direcionadas a cobrir todos os campos do agir humano:

- 1) restaurar a natureza do homem mediante
 - a) o conhecimento teórico
 - b) a virtude prática,
- 2) cuidar do corpo.

Portanto, a filosofia abraça:

- 1) (ad a) a *teórica*,
- 2) (ad b) a *prática* e
- 3) (ad 2) a *mecânica*, às quais se acrescenta, em quarto lugar,
- 4) a *lógica* como *ars disserendi* (arte de argumentar).

A conjunção da visão aristotélica do homem artífice com a visão agostiniana do homem decaído determina a obra de *restauração* do homem em um esquema de racionalidade que deriva da Mente Arquetípica e se irradia no universo, informando e reformulando a cosmologia do *Timeu*. Neste sentido, o desenvolvimento das artes e da mecânica, em Hugo, faz parte de uma religião. Esta síntese humano-religiosa diferencia Hugo de muitos dialéticos da época, como Guilherme de Conches e Abelardo, preocupados sobretudo com os direitos da razão disquisitiva. Ao mesmo tempo que Hugo polemiza asperamente em alguns trechos do *Didascalicon* contra o reducionismo de certos dialéticos, Taylor polemiza com quantos, como Baur e Hauréau²⁸, desconhecendo o projeto humano-sapiencial de Hugo, ironizam sobre o *desgosto* deste pela ciência em si. Hugo, diz Taylor, conhecia bem as obras antigas, patrísticas, carolíngias e contemporâneas disponíveis, por isso estava em condição clara de produzir uma síntese filosófico-cosmológico-exegética, da qual o *Didascalicon* é expressão. Finalmente, segundo Taylor, é claro em Hugo o conceito, que a nós interessa diretamente nesta investigação, de uma

²⁷ *The Didascalicon*, op. cit.,

²⁸ Cfr. Baur, *infra*, nota 36. Hauréau, B., *Histoire de la pensée scolastique*, Paris, 1872.

mente humana feita à imagem da *Sapientia*: as artes, portanto, são causa e efeito desta semelhança nas estruturas ontológicas e lógicas vigentes entre a *Sapientia* e a mente humana. As atividades mecânicas fazem parte desta imensa restauração da *ratio*, que se manifesta e está nas obras da criação e nas obras da salvação.

Alessio, membro do conselho científico da revista *Medioevo*, publicada no departamento de filosofia medieval da Universidade de Pádua, é o maior defensor da existência de uma filosofia das artes mecânicas no *Didascalicon*. O seu capítulo *La Riflessione sulle Artes Machanicae*, no livro *Lavorare nel Medioevo*²⁹, traça o histórico do olhar dos *magistri* (mestres) sobre o mundo do trabalho sob a influência de Hugo de São Vítor a partir das escolas catedralícias, monásticas e canonicais do século XII e das escolas de corporação universitária dos séculos XIII e XIV. Alessio indica também as fontes da mecânica em Hugo, desde as definições de Agostinho, Capella e Isidoro. Ele conclui que Hugo não faz apenas, comparado a outros autores, um elenco técnico das artes mecânicas, mas muito mais: “A hipoteca doutrinal, filosófica, reflexa, é mais forte que o objeto.”³⁰ Como filósofo, Hugo vai muito além da imediatez das artes: “É uma filosofia sobre as artes mecânicas que se pergunta sobre a razão última, filosófica, do existir delas... Aos olhos de Hugo de São Vítor e dos escolásticos, que fizeram do *Didascalicon* sua própria *auctoritas*, a *ars mechanica* não possui valor senão na medida em que a filosofia, que se distingue dela, reconhece a ela tal valor. E, reconhecendo-o, a filosofia atua uma autêntica investidura de positividade em favor da *ars mechanica*. De que maneira?”³¹. E aqui Alessio introduz alguns *tópoi* que, a seu ver, poderiam consubstanciar a reflexão filosófica sobre as artes mecânicas: “o *tópos* da *ratio* não-mecânica, racional-filosófica, da *ars mechanica* como

²⁹ Alessio, F., *La riflessione sulle artes mechanicae...*, op. cit.

³⁰ Ibid., p. 267.

³¹ Ibid., p. 268-269.

possibilidade e fundamento desta³², o *topos* da ética (uso da *ars mechanica* como *remedium* e não *poena* para o corpo do *viator*, como *inventio* a partir da imitação da natureza, como *simplicitas* versus *superfluitas*, como *necessitas* versus *commodum*), o *topos* setenário das artes manuais destinadas ao corpo (simétrico com respeito ao setenário das artes liberais destinadas à alma), o *topos* do silêncio dos *magistri* de século XIII e XIV, talvez porque iam aparecendo mercados, artes e profissões muito novas e muito distantes da contemplação da verdade. Note-se que esta *ratio*, à qual Alessio alude de contínuo, é, sim, uma *ratio divisiva* da filosofia em artes e uma *ratio ethica*, mas ela não é puramente *nomen* e *vox*: decorre de uma outra *ratio*, a *ratio* ontológica, *res*, que Alessio supõe expressamente, mas não desenvolve. É aqui o começo da nossa investigação.

Deduz-se destas notas bibliográficas aquilo que afirmamos desde o início: com relação ao *Didascalicon*, ainda resta a ser desenvolvida uma teoria do trabalho, visto a partir da *ratio* e do homem.

A nova divisão da filosofia

A nova divisão da filosofia³³, no *Didascalicon* de Hugo, é determinada não apenas pelo fundamento ontológico tradicional da divisão das ciências (*tot sunt philosophiae partes quot rerum diversitates*)³⁴, mas também por uma sensibilidade histórica, que impulsiona Hugo a inserir na divisão da filosofia a *mechanica*

³² Ibid., p. 270.

³³ Antes de Hugo, escreve Mariétan, “nenhum autor tinha entrado em tantos detalhes minuciosos. Ele oferece, neste ponto, até maiores informações do que o Filósofo de Estagira”; citado por Taylor, J, op. cit., p. 160, nota 13. Cfr. Mariétan, J., *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à Saint-Thomas*, Paris 1901, p. 131.

³⁴ *Did.* I, IV; cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1004a3, ed. Ross, W.D.: “τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι, há tantas partes da filosofia quantos os tipos de substâncias”.

com suas sete ciências (*mechanica septem scientias continet*)³⁵.

Enquanto *introdução* ao saber, exigida pela fermentação intelectual e material do século XII, o *Didascalicon* contém, explicando-as brevemente, as subdivisões da filosofia e as noções fundamentais de interpretação das Escrituras, diferenciando-se do *comentário*, que é monográfico e específico, e da *enciclopédia*, que expõe exaustivamente os verbetes das ciências. Certamente Hugo tinha diante dos olhos outras introduções ao saber escritas anteriormente, que lhe servem de fontes, das quais todavia ele se diferencia no conteúdo e na finalidade específica: o *De doctrina christiana*, de Agostinho; as *Institutiones divinarum et saecularium lectionum*, de Cassiodoro; as *Etymologiae*, de Isidoro; e o *De institutione clericorum*, de Rabano Mauro. Acrescentem-se a estas fontes Marciano Capella (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*), Calcidio (*Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*), Pseudo-Dionísio (*In hierarchiam coelestem*), Macróbio (*Comentarii in Ciceronis somnium Scipionis*) e Boécio (*In Porphyrium dialoghi*), e teremos o quadro dos maiores autores aos quais o *Didascalicon* se inspira, cujos nomes estão cuidadosamente anotados no decorrer do texto crítico de Buttimer e das cultas notas de Taylor. Depois de Hugo, outras introduções e divisões da filosofia aparecem no século XII e no início do século XIII³⁶.

O gênero das introduções à filosofia nasce em ambientes alexandrinos na

³⁵ *Did.* II, XX

³⁶ Temos o *De Divisione Philosophiae* do tradutor toledano Domingo Gundissalino, ao redor de 1150, o *Liber Excerptorum* de Ricardo de São Vitor, em torno de 1170, o *De Divisione Philosophiae* de Miguel Escoto, inglês tradutor em Toledo dos comentários de Averróes a Aristóteles e astrólogo de Federico II em Palermo por volta de 1228. Estes textos representam a síntese enriquecida das correntes filosóficas anteriores, sobretudo da platônica e da aristotélico-judeu-árabe. Hugo e Ricardo situam-se na vertente latino-ocidental, Gundissalino e Escoto na corrente árabe. Cfr. Baur, Ludwig, *Dominicus Gundissalinus, De divisione Philosophiae*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band IV, Heft 2-3, Münster, 1903., 164-316. Nas páginas 316-397 Baur apresenta um histórico das introduções ao saber desde a época helenística até a escolástica. Nas páginas 358-363 ele fala de Hugo.

metade do século II³⁷, se estende pelos ambientes sirio-árabes³⁸ e penetra nos ambientes latinos a partir da época de Boécio. Os alexandrinos e os árabes iniciaram o costume de indagar sobre o saber filosófico a partir de seis perguntas, que chamavam de κεφαλαί (itens):

- 1) *quid sit philosophia*
- 2) *quare sic dicatur*
- 3) *quae sit eius intentio*
- 4) *quis finis*
- 5) *quae partes eius et partes partium*
- 6) *quid circa unamquemque earum sit considerandum.*

³⁷ De acordo com Baur, op. cit., em ambientes alexandrinos a primeira notícia de uma *Introdução à Filosofia* se dá em 150 d.C., com o λόγος διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, escrito por Albino, mestre de Galeno. Nela encontram-se definições de filosofia, divisão da mesma em teórica, prática e dialética, subdivisões da prática em ética, econômica, política e subdivisão da teórica em teologia, matemática, física. A partir do século V vingou o uso de antepor a todo Comentário à *Isagoge* de Porfírio uma introdução ou Ἰσαγωγή τῆς φιλοσοφίας, como faz Amônio filho de Hérmiás, recolhendo as definições de filosofia (ὁροί, ὁρισμοί) e suas divisões com subdivisões, mas sem maiores detalhes sobre cada uma delas. Com os *Prolegomena* dos armênios Elias e Davi (séculos V-VI) inaugura-se o costume de fixar em número de seis os ὁρισμοί ou respostas à pergunta τί ἐστὶν ἡ φιλοσοφία, o que é a filosofia, mantendo constantemente a divisão da filosofia em teórica (γνώσις δειῶν), prática (γνώσις ἀνθρωπείων) e lógica (ὄργανον).

³⁸ Sempre segundo Baur, op. cit., em ambientes sirio-árabes o gênero das Introduções é mais substantivo. Al-Farabi divide o seu *De Scientiis* em seis capítulos, que são seis divisões das ciências: 1) *ciência da língua*, isto é, verdades por meio do discurso: gramática, poética, retórica, 2) *ciência da lógica*, ou seja, verdades por meio da razão, que é demonstrativa, tópica, sofística, retórica, poética, 3) *ciência doutrinal*, composta por aritmética, geometria, ótica, astronomia, música, ciência dos pesos, engenhos, 4) *ciência natural* dos corpos naturais e artificiais e *ciência divina* sobre a substância, os acidentes, os princípios demonstrativos das ciências particulares, essência sem corpo e fora do corpo, o uno e o verdadeiro, Deus, 5) *ciência civil* sobre política, 6) *ciência das leis* sobre culto, fé, sociedade, sentenças, ações. Pela primeira vez cada ciência é descrita com conteúdo, função, objetivo, validade e fontes. Avicena, por sua vez, escreve o *Tractatus Avicennae de divisionibus scientiarum*, onde se limita às ciências teóricas: 1) *física*, que engloba medicina, astronomia, fisiognomonía, sonhos, escultura, magia, alquímia, 2) *matemática*, reunindo aritmética, geometria, astronomia e música, 3) *teologia*, que versa sobre princípios, idéias gerais, Deus, criação, relação entre substâncias terrestres e celestes. A lógica, em Avicena, é *organon*.

O *Didascalicon*, em seus primeiros três livros, responde a todas estas questões³⁹: elenca quatro definições de filosofia⁴⁰, explica a origem grega do termo atribuída a Pitágoras⁴¹, declara o *finis et intentio* da filosofia⁴², propõe as subdivisões da filosofia e, enfim, dá explicações sobre cada uma das partes nas quais a filosofia se divide⁴³.

A primeira definição de filosofia no *Didascalicon* é a etimológica, atribuída a Pitágoras, na qual a filosofia é amor (φιλία) da sapiência (σοφία). Esta sapiência, em Hugo, é a Mente de Deus. À definição etimológica grega Hugo acrescenta os termos nos quais Boécio consigna à Idade Média o conceito de filosofia como sendo superior às habilidades técnicas e práticas e como *illuminatio, retractio, advocatio* e *amicitia* (iluminação, atração, chamada e amizade)⁴⁴ do espírito do homem por parte da *sapientia*:

Est autem philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae vero non huius, quae in ferramentis quibusdam, et in aliqua fabrilis scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et "sola rerum primaeva ratio est". Est autem hic amor sapientiae, intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio, et quodammodo ad seipsam retractio atque advocatio, ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia.

³⁹ Nos ambientes latinos, sempre segundo Baur, op. cit., o esquema dos seis κεφάλαι é geralmente mantido, como, por exemplo, na *Introdução à Isáloge de Porfírio*, escrita por Boécio (onde ele dá apenas uma, mas famosíssima, definição de filosofia, que Hugo de São Vitor retomará no *Didascalicon*: *philosophia est amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae*. Também Cassiodoro, nas *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, responde aos seis κεφάλαι e ilustra as 7 Artes Liberais, indicando as fontes de cada uma. Isidoro, outrossim, segue o esquema das seis perguntas e nos primeiros quatro livros das *Etimologiae* trata, ele também, das 7 Artes Liberais.

⁴⁰ *Did.* I, II; II, I.

⁴¹ *Did.* I, II.

⁴² "*Omnium autem humanarum actionum seu studiorum, quae sapientia moderatur, finis et intentio ad hoc spectare debet...*", *Did.* I, V.

⁴³ Livros I, II, III do *Didascalicon*.

⁴⁴ Boécio, *In Isagogen Porfirii pr.*, 1, 3, CSEL, t. 48, 7.

A filosofia é, portanto o amor e a procura e uma certa amizade da sapiência, mas não daquela sapiência que se ocupa de tecnologias e de ciências produtivas, e sim daquela sapiência que, não carecendo de nada, é espírito vivo e “única razão primordial das coisas”. Este amor da sapiência é uma iluminação do espírito inteligente por aquela pura sapiência, e num certo sentido um retorno e um chamamento para si por parte daquela sapiência, de modo a poder-se concluir que a procura da sapiência é uma amizade com a divindade e com a sua mente pura (*Did. I, II; II, I*)⁴⁵

A segunda definição, de sabor estóico, é conhecida em ambientes romanos⁴⁶, bizantinos, augustinianos, latinos e escolásticos:

Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans.

A filosofia é a disciplina que investiga exhaustivamente as razões de todas as coisas humanas e divinas.

(*Did. I, IV; II, I*)

A terceira definição evoca a expressão grega τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν:

Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum.

A filosofia é a arte das artes e a disciplina das disciplinas.

(*Did. II, I*)⁴⁷

⁴⁵ Cfr. Boécio *In Isagogen Porfirii* 1, 3 (PL, LXIV, 10D-11A; CSLE, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 48, 7). Cfr. Buttimer, op. cit., p. 6-7, 23; Taylor, op. cit., p. 181.

⁴⁶ Por exemplo em Cícero, *De Officiis*, 2, 5: “Nec quicquam aliud est philosophia, si interpretari velis, praeter studium sapientiae. Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia, cuius studium qui vituperat haud sane intellego quidnam sit quod laudandum putet”. Hugo se inspira em Cassiodoro *Institutiones* II, III, 5. Definições similares encontram-se em Cícero *De oratore* I, XLIX, 212, em Agostinho *Contra Academicos* I, IV (PL XXXII, 914) em Alcuíno *De dialectica* I (PL CI, 952), em Rabano Mauro *De universo* XV, I (PL CXI, 416A, 413B), em Isidoro *Etymologiae* II, XXIV, 1, 9. Cfr Buttimer, op. cit., p. 11 e Taylor, op. cit., p. 183. Taylor faz notar que *res humanae* em Hugo significam algo específico, ou seja, as ciências mecânicas, enquanto em Cícero significam a ética e a física, em Agostinho as virtudes cardeais (prudência, temperança, fortaleza e justiça), em Alcuíno e Rabano a ética, em Isidoro a ética e a física.

⁴⁷ Citação de Cassiodoro *Institutiones* 2,3,5 e Isidoro *Etymologiae* 2,24,9.

A quarta definição chama em causa a idéia da morte. Hugo, evidentemente, ecoa Sócrates ensinando a Símiias que a filosofia é libertação e separação da alma do corpo, λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος⁴⁸. Trata-se da morte desejada ou física, φυσικὸς καὶ προαιρετικὸς θάνατος, que para o estóico representa o grau máximo de liberdade. A preocupação com a morte, *cura mortis*, é, em Cícero, Apuleio, nos Padres e na Escolástica, uma fonte de sabedoria, πηγή γνώσεως:

Philosophia est meditatio mortis, quod magis convenit christianis, qui, saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinali, similitudine futurae patriae vivunt.

A filosofia é a meditação sobre a morte, que convém sobretudo aos cristãos, os quais, subjugada a ambição deste século, por meio da convivência especulativa já vivem à semelhança da pátria futura.

(*Did.* II, I)⁴⁹

Em termos de divisão geral da filosofia e classificação das ciências, chegam até Hugo duas tradições, como anota Baur⁵⁰: a tradição platônico-estóico-agostiniano-isidorenses, que divide a filosofia em física, ética e lógica, e nesta linha situam-se Alcuíno e Rabano Mauro, e a tradição aristotélico-alexandrino-boeciana, que divide a filosofia em teórica e prática ou teórica, prática e poiética, e nesta vertente encontram-se Amônio, Olimpiodoro, Elias, Alexandre de Afrodísia, David, Avicena, Al-Gazali. De 900 a 1100 corre um período de silêncio nas Introduções à Filosofia. Repentinamente, porém, sob o impacto de Abelardo, dos textos greco-árabes e dos primeiros textos científicos de Aristóteles, o século XII explode. É o momento do *Didascalicon* de Hugo de São Vitor.

A filosofia em Hugo se divide em quatro partes: teórica, prática, mecânica, lógica. Ele segue Aristóteles, mas acrescenta a mecânica⁵¹. Esta divisão quaternária-

⁴⁸ Platão, *Fedo*, 64A, 67D.

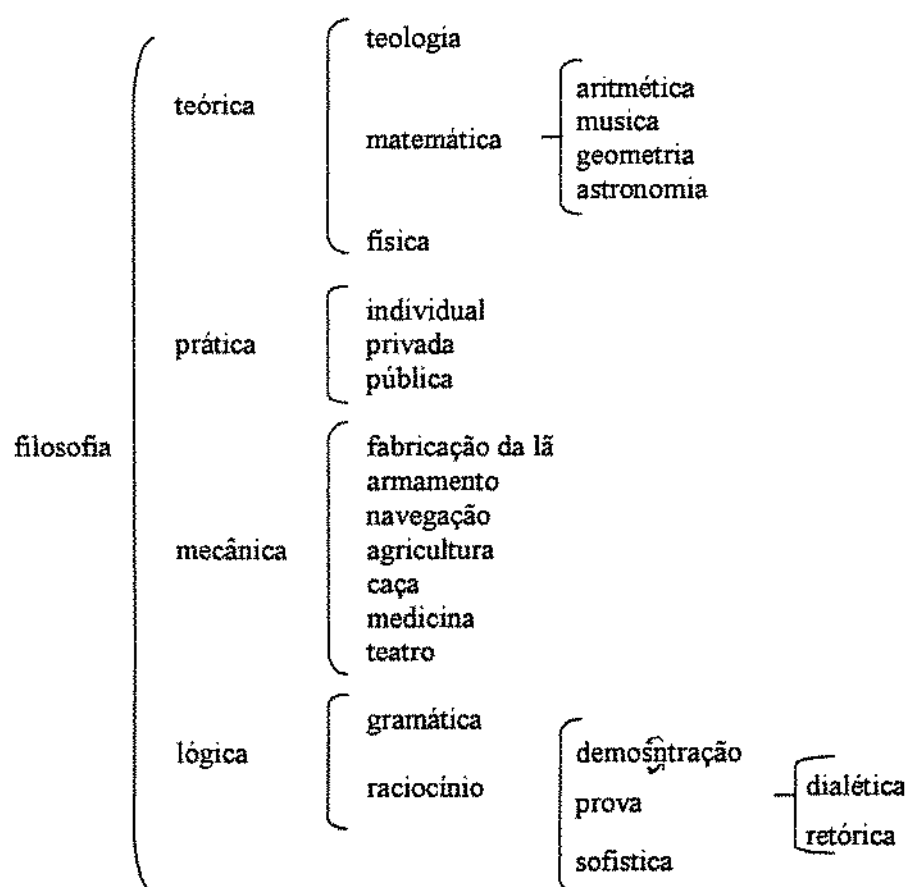
⁴⁹ Citação de Cassiodoro *Institutiones* 1, 3, 5 e Isidoro *Etymologiae* 2, 24, 9.

⁵⁰ Baur, loc. cit.

⁵¹ *Did.* I, V; II, I, XVIII, XX.; III, I.

ria da filosofia evidencia uma novidade enorme em comparação com o número 3 recorrente nas divisões anteriores.

A teórica se divide em teologia, matemática e física. A matemática compreende aritmética, geometria, astronomia e música. A prática se divide em individual (ética, moral), privada (econômica, dispensativa), pública (política, civil). A mecânica engloba as ciências da manufatura de lã, armadura, navegação, agricultura, caça, medicina, lazer. A lógica se divide em gramática (arte de escrever) e *ratio disserendi* (arte de argumentar); a arte de argumentar se divide em demonstrativa, provável e sofística; a provável se divide em dialética e retórica. Como se pode observar, as 7 artes liberais situam-se nas subdivisões da matemática (*quadrivium*: aritmética, música, geometria, astronomia) e da lógica (*trivium*: gramática, dialética, retórica); elas se distinguem das 7 ciências mecânicas, todas elas contidas na *mechanica*. Eis o esquema:



III

O vocabulário do trabalho e da *ratio* no *Didascalicon*

Realizar uma teoria filosófica do trabalho no *Didascalicon* significa colher o trabalho em sua espessura conceitual por trás de suas dinâmicas operativas aparentes.

Isto exige detectar a *ratio* do trabalho e fazê-lo seja para além dos trabalhos particulares seja a partir deles, evitando, assim, de um lado a absolutização do conceito e, de outro lado, a absolutização das realizações particulares do trabalho, as quais conduziriam a representações passageiras, contingentes, exteriores, opináveis. Imitando a inspiração que guiava Hegel na frase inicial da *Rechtsphilosophie*: “O objeto da ciência filosófica do direito é a Idéia do direito, quer dizer, o conceito do direito e a sua realização”¹, podemos afirmar que “o objeto da teoria do trabalho é a idéia (*ratio*, *logos*) do trabalho em seu processo de realização nas formas práticas”.

Uma vez que assumimos o binômio *opus* e *ratio* como fio condutor desta investigação, é oportuno conhecer os usos destes dois termos, aos quais acrescentamos o de *labor* (que possui uma gradação semântica maior que *opus*) e os de *mechanica*, *ars*, *natura* e *disciplina*. É curioso notar que os tradutores de línguas francesa, espanhola e portuguesa têm a tendência a traduzir *labor* por *pena* (πόνος, em grego), porque *trabalho* e *travail* ressoam foneticamente os suplicios do latim *tripalium* (instrumento formado com três paus), enquanto os tradutores italianos, ingleses e

¹ Hegel, F., *Princípios da Filosofia do Direito*, Martins Fontes, Lisboa, 1967.

alemães. línguas que possuem a palavra *lavoro*. *labor* (ou *work*) e *Arbeit*. não se furtam a traduzir *labor* por *trabalho* mesmo².

Ao longo desta investigação assumimos metodologicamente o termo *trabalho* na acepção de atividade prática do homem, em uma sequência de ações mentais e manuais que terminam no objeto transformado. É este tipo de atividade transformadora que é compreendido nas ciências mecânicas do *Didascalicon*. Além disso, o ato de *transferir formas* (transformar) existe também no trabalho intelectual, que *informa* a mente humana e a transforma seja pelo ato reflexivo de entender como pelo ato transitivo de ensinar. Por isso, sob o termo *trabalho*, quando não ocorrem maiores distinções, indicamos seja o trabalho manual como o trabalho intelectual.

Opus

Nos léxicos latinos³, o termo *opus* carrega quatro significados, abarcando seja a atividade manual seja a intelectual:

- 1) a ação de trabalhar
- 2) o objeto acabado
- 3) a função profissional
- 4) a ação moral.

² Quando, por exemplo, Hugo aconselha o aluno a ser metódico e a não ler tudo de uma vez, porque se encontraria diante de uma mole de trabalho com pouco fruto (*Did.*, V, V: *qui sine discretionem operatur laborat quidem, sed non proficit, et quasi aerem verberans, vires in ventum fundit*, aquele que opera sem método trabalha, sim, mas não avança, e, quase batendo o ar, espalha suas forças ao vento), a tradução francesa de Lamoine vê em *laborat* o aluno encontrando “matéria para *penar* em abundância” (op. cit., p.135), a tradução inglesa de Taylor traz “muita *pena* e pouco fruto” (op. cit., p.88). Offergeld, ao contrário, na tradução alemã, traduz *laborat* com *arbeitet*, trabalha (op. cit., p. 335), enquanto a tradução italiana de Liccaro traduz simplesmente com *lavorano* (op. cit., p. 178; “coloro che operano senza metodo *lavorano*, ma non ottengono buoni risultati”).

³ Cfr. Calonghi, F., *Dizionario latino-italiano*, Torino, Rosenberg & S., 1990.

No *Didascalicon* são encontrados preponderantemente os significados 1 e 2. O termo *opus* ocorre 35 vezes, *operatio* dez vezes, *operare* sete vezes e *operam dare* nove vezes.

1) No sentido de *ação de trabalhar*, o termo significa, nos léxicos, a ocupação de seres animados, homens e animais. Encontramos, assim, o *opus rusticum*, trabalho agrícola, *opus servile*, trabalho servil, *opus militare*, trabalho militar, *opus manuum*, trabalho manual, *opera fabrilis*, trabalhos manuais, trabalho do médico, trabalho artístico, trabalho dos bois que arrastam o arado, construção de fossas e edifícios, escavação nas minas (*in opus damnari*, ser condenado às minas, aos trabalhos forçados), construção de instalações militares. Às vezes o termo *opus* é usado para indicar algo acrescido à natureza, como na expressão salustiana *locus egregie natura et opere munitus* (lugar egregiamente dotado pela natureza e pela mão do homem).

No *Didascalicon*, o termo *opus* como ato de *criar, trabalhar, fazer, transformar* é usado para explicar, por exemplo, as três obras das quais constitui-se o universo visível e invisível, eterno, perpétuo e temporal, e estas são a *obra de Deus*, a *obra da natureza*, a *obra do artífice* que imita a natureza⁴; nesta passagem a ação de *fazer* é patente nos verbos e adjetivos que acompanham a explicação: a obra de Deus é criar aquilo que não existia, a obra da natureza é fazer germinar aquilo que estava até então escondido, a obra do artífice consiste em unir o que estava separado ou separar o que estava unido, onde o artífice é surpreendido como alguém *imitans naturam*, imitante à natureza; por isso, como veremos, o *opus humanum* é *adulterino*, no sentido de *imitador*, exatamente porque é uma imitação do original, que é a Natureza. Assim, o mundo é uma contínua obra criativa e sinérgica entre Deus, natureza e homem. Em sentido de ação manual, o *opus* indica, no *Didascalicon*, a *fabricação dos vasos*,

⁴ *Did.* I, IX: *Sunt enim tria opera, id est, opus Dei, opus naturae, opus artificis imitantis naturam.*

como no caso de um certo mestre que, após o estudo de todas as disciplinas e da aquisição de todas as artes, descendeu *ad opus figuli*⁵. É mencionada também a *instantia operis* como virtude que acompanha o agir, a assiduidade ao trabalho, ou seja, o tempo despendido para algum objeto ou objetivo⁶. Ao leitor desejoso de conhecer os vários níveis de interpretação das *Escrituras* (literal, alegórico, tropológico) vai o convite a inspirar-se no método do *opus coementarii* (trabalho do pedreiro), o qual põe as fundações, estica a linha, suspende o prumo, escolhe e corta os tijolos, e assim por diante⁷. E sobre o trabalho do pedreiro se apóia e se adapta todo o *opus reliquum*, o resto do trabalho dos outros profissionais para acabar a construção⁸. Além de significar o fazer manual (e alegoricamente o fazer plástico de Deus), o *opus* designa também o agir intelectual do homem, como na expressão *ad opus erudiendorum*⁹ (para a obra educativa dos educandos), aplicada às ciências curriculares estabelecidas pelos antigos para melhor proveito dos estudantes. Neste sentido, o *propositum opus* de Hugo é o de explicar aos estudantes o modo de ler¹⁰. E *ratio operis* significa também o método do trabalho, algo que evidentemente deve existir durante a execução do mesmo¹¹. Esta última significação é reafirmada quando, insistindo sobre o método de leitura e interpretação, Hugo realça o exemplo da construção, *fabrica*, onde, posto o

⁵ *Did.* III, XIV: *Post omnia disciplinarum studia et artium acumina ad opus figuli descenderit.*

⁶ *Did.* III, XVII: *Sed sciendum est hanc inter duo [scrutinium et studium quaerendi] esse differentiam, quod studium quaerendi instantiam significat operis.*

⁷ *Did.* VI, IV: *Respice opus coementarii.*

⁸ *Did.* VI, IV: *Quibus [às operações do pedreiro] scilicet totum opus reliquum immititur et coaptatur.*

⁹ *Did.* III, II: *Ex his autem omnibus scientiis supra enumeratis, septem specialiter discreverunt antiqui in studiis suis ad opus erudiendorum.*

¹⁰ *Did.* V, I: *His ergo expeditis, deinde coetera, quae ad propositum opus valere videbuntur, tractabimus.*

¹¹ *Did.* V, V: *Sed sciendum est quod in quolibet negotio duo sunt necessaria: opus videlicet*

fundamento e edificada a construção. finalmente. *consummato opere*, terminado o trabalho (também *terminada a obra*, no sentido de objeto realizado), a casa é vestida de cor¹².

2) Com o significado de *objeto produzido* pelo trabalho, o termo *opus* indica, nos léxicos, edifícios construídos, obras e utensílios militares de defesa e de assédio, obras de arte escultórica, têxtil ou pictórica, obras de arquitetura (*opus tectorium*, obra de acabamento), produção das abelhas, obra de cozinha, matéria de um livro, obra literária como na expressão horaciana *coelatum novem Musis opus* (obra poética finamente cinzelada pelas nove Musas).

No *Didascalicon*, *opus* denota o *objeto produzido* ou a ação completada, por exemplo, na expressão *opus peragunt labor et amor* (o trabalho e o amor executam a obra)¹³. O sentido inequívoco de *opus* como resultado de uma ação executora é dado pelo uso concomitante, na frase, do termo *labor*, trabalho, que denota evidentemente o processo de trabalho. A proximidade destes dois termos com significados comunicantes serve-nos para afirmar que no *Didascalicon* o trabalho é significado com os termos *labor* e *opus*: o *labor* faz o *opus*, o *amor* a aperfeiçoa. Assim, ao distinguir as realidades *intellectibiles* das *intelligibiles*, as primeiras objeto da teologia e as segundas objeto da matemática, Hugo diz que as realidades *intellectibiles* são colhidas pelo ato puro da inteligência; neste sentido, enquanto colhidas, estas *opera coelestia* da suprema divindade¹⁴ estão aí, postas, acabadas, prontas para ser compreendidas. O *opus Dei*, constituído por aquilo que a sua potência cria, sua sapiência governa e sua

et ratio operis.

¹² *Did.* VI, II: *Primum fundamentum ponitur, dehinc fabrica superaedificatur, ad ultimum consummato opere domus colore superducto vestitur.*

¹³ *Did.* III, XVII.

¹⁴ *Did.* II, III: *Quae sunt omnium coelestium operum supernae divinitatis.*

bondade dispõe, é o objeto acabado da meditação, que é coroação do ato de ler¹⁵.

3) Em termos de *atribuições profissionais* fala-se, nos léxicos, de *opus censórium*, função censória, *opus politicum*, serviço em favor da polis, *tui operis est*, compete à tua atribuição.

Não encontramos tal significação do termo *opus* no *Didascalicon*.

4) Como significante de ação moral, *opus* denota, nos léxicos, obras de virtude, fatos egrégios, grandes feitos, ações superiores (*opera maiora*), ação excessiva ou cansativa (*magno opere*, *summo opere*, com grande ou suma fadiga, cura, atenção, intensidade, insistência, com toda a alma), ou simplesmente usa-se *opera* no sentido cristão de obras boas.

Na passagem seguinte do *Didascalicon*, o *opus* indica distintamente a obra fabril e o trabalho humano da mecânica, em contraponto com *mos*, obra moral ou costume da ética; ao *opus* como ao *mos* é necessária a virtude da circunspecção:

Logicam, propter vocis eloquentiam, mechanicam et ethicam, propter circumspectionem morum et operum, prudentiam sive scientiam appellamus.

Apelidamo-las de prudência e ciência: a lógica em razão da eloquência da palavra, a mecânica e a ética em razão da conveniência dos costumes e dos trabalhos.

(*Did.* II, XVIII)

Labor

Os termos *labor* e *laborare* recorrem no *Didascalicon*, respectivamente, 17 e nove vezes. Seus significados vão desde o trabalho como sofrimento até o trabalho como atividade produtiva.

¹⁵ *Did.* III, X: *Opus Dei est et quod creat potentia, et quod moderatur sapientia, et quod cooperatur gratia.*

Labor pode significar sofrimento, pena, penar, como quando, tipificando os vários tipos de aptidão e dedicação juvenil aos estudos, Hugo fala daqueles que não podem ser escusados de ter renunciado aos estudos por causa da pobreza familiar e por falta de recursos, porque se dá o caso de jovens que alcançam os frutos da ciência mesmo sofrendo (*laborantes*) a fome, a sede e a nudez¹⁶. Em sentido de esforço, fadiga e afadigar-se, o *labor* merece um alerta de Hugo ao leitor, para que este não se empenhe (*operam expendere*) em estudos inúteis, porque se é um mal executar negligentemente o bem, é muito pior gastar inutilmente muitos esforços¹⁷. Quando a fadiga (*labor*) é demasiada, o próprio engenho, que é um requisito natural para o sucesso nos estudos, é prejudicado, ao passo que o exercício medido e moderado o refina¹⁸. Do mesmo modo, ao descrever a paixão e as renúncias dos antigos por causa do saber até e sobretudo na velhice, Hugo conta, entre vários exemplos de pessoas historicamente influentes, que Sócrates ficou na dor e no trabalho do ensino e da profissão de escritor até os 99 anos¹⁹. Fadiga e sofrimento decorrem também do *labor* sem *ratio*, do trabalho sem método. Como é possível, pergunta Hugo, que duas pessoas com igual capacidade cheguem a resultados diferentes, de maneira que um chega à ciência velozmente e o outro faz fadiga (*laborat*) por muito tempo e com pouco proveito?²⁰ Utilizando-se do exemplo de dois indivíduos que correm pela selva, o primeiro seguindo um caminho e o outro afadigando-se (*laborantem*) sem trilha nenhuma, de-

¹⁶ *Did.*, Praefatio: *Cum plerosque fame, siti, nuditate laborantes ad scientiae fructum pertinere videamus.*

¹⁷ *Did.* III, III: *Malum est bonum negligenter agere, peius est in vanum labores multos expendere.*

¹⁸ *Did.* III, VII: *Ingenium a natura proficiscitur, usu iuvatur, immoderato labore retunditur, et temperato acuitur exercitio.*

¹⁹ *Did.* III, XIV: *Socrates XCVIII annos in docendi scribendique dolore laboreque complivit*."

²⁰ *Did.* V, V: *Alter cito penetrat, cito quod quaerit apprehendit, alter diu laborat et parum proficit.*

monstra como os resultados são diferentes²¹. E Hugo conclui dizendo que quem trabalha sem método, trabalha (*laborat*), mas não avança, como se estivesse fustigando o ar e despendendo suas forças ao vento²². Aliás, faltando o método, não somente o trabalho é inútil, mas até o *otium* é motivo de vergonha.²³ Aos que se sentem provados (*vos qui laboratis*) e aos cansados (*laboribus fatigati*) o Evangelho, lembra Hugo, oferece conforto²⁴.

Labor significa também laboriosidade, empenho, trabalho. Assim, ao estudante são necessárias três coisas: dotes naturais, exercício e disciplina; os dotes naturais são dados pela natureza, mas o exercício é o aperfeiçoamento dos dotes naturais mediante o trabalho assíduo²⁵. Ao ensinar que não é bom aquilo que impede o melhor, Hugo lembra que, quando não é possível ler todos os livros, deve-se ler os mais úteis. E quando é possível ler até todos os livros, não se deve despendar o mesmo *empenho* ou trabalho para cada um: com relação a alguns livros vale a pena apenas lê-los, sobre outros temos que dar um juízo mais aprofundado²⁶. *Laborare* é aplicar-se com concentração a alguma coisa, como faz o pedreiro que, na hora de levantar a construção, seleciona bem os tijolos, para que não aconteça que, quando se aplica

²¹ Did. V, V: *Aspice duos pariter silvam transeuntes, et hunc quidem per devia laborantem, illum vero recti itineris compendia legentem.*

²² Did. V, V: *Qui sine discretione operatur laborat quidem, sed non proficit, et quasi aerem verberans, vires in ventum fundit.*

²³ Did. V, V: *Tantum valet discretio, ut sine ipsa et omne otium turpe sit, et labor inutilis.*

²⁴ Math. 11, 28-29. Did. V, IX: *Habet haec vita praemium suum, quoties eius laboribus fatigati, superni respectus gratia illustramur.*

²⁵ Did. III, VI: *Tria sunt studentibus necessaria: natura, exercitium, disciplina. In natura consideratur ut facile audita percipiat et percepta firmiter retineat; in exercitio, ut labore et sedulitate naturalem sensum excolat.*

²⁶ Did. III, XIII: *Etiam si omnia legere potueris, non tamen idem omnibus labor impendendus est.*

(*laborat*) a cortar os tijolos, quebre o ponteiro²⁷. Há coisas que devem ser conhecidas por si mesmas, mas há outras que, mesmo parecendo não merecer a nossa aplicação (*nostro labore*), não devem ser negligenciadas, pois sem elas não é possível conhecer as outras profundamente²⁸. O estudo é um trabalho (*labor*) que dá frutos quando é sulcado pelo arado, ou seja, cultivado²⁹. O espírito em atividade é a Filologia do *Matrimonium Philologiae et Mercurii* de Capella, sustentada por quatro servidores: trabalho, amor, cuidado e vigilância³⁰.

Laborare pode significar também “ter um determinado campo de atividade”, designando como que o objeto material e formal de uma disciplina, como quando, diversificando ciência de inteligência, Hugo diz que a inteligência se ocupa da verdade³¹, enquanto a ciência se ocupa das ações humanas³². Igualmente, ele divide as ciências em quatro (teórica, prática, mecânica, lógica) e diz que a primeira, a teórica, se dedica (*laborat*) ao campo da especulação da verdade³³.

Laborare, em sentido depreciativo, pode indicar o fazer qualquer coisa para qualquer objetivo. Assim, falando dos estudantes que não seguem uma vida frugal

²⁷ *Did. VI, IV: Si vero aliquos tales invenerit, qui nec comminui valeant nec congrue coaptari, eos non assumit, ne forte, dum silicem frangere laborat, limam frangat.*

²⁸ *Did. VI, III: Alia propter se scienda sunt, alia autem, quamvis propter se non videantur nostro labore digna, quia tamen sine ipsis illa enucleate sciri non possunt, nullatenus debent negligenter praeteriri. Omnia disce.*

²⁹ *Did. VI, III: Hic campus tui laboris vomere bene sulcatus multiplicem tibi fructum referet.*

³⁰ *Did. III, XVII: Opus peragunt labor et amor, consilium pariunt cura et vigilia, in labore est, ut agas, in amore, ut perficias, in cura est, ut provideas, in vigilia, ut attendas, isti sunt quattuor pedisequi qui portant lecticam philologiae.*

³¹ *Did. I, VIII: Intelligentia, quoniam et in investigatione veritatis et in morum consideratione laborat.*

³² *Did. I, VIII: Scientia vero, quia opera humana prosequitur, congrue mechanica, id est, adulterina vocatur.*

³³ *Ibid. I, XI: Quattuor tantum diximus esse scientias, quae reliquas omnes continent, id est,*

durante os estudos. Hugo diz que o ventre gordo não engendra um sentido delicado e estes estudantes fazem de tudo (*laborant*) para parecer mais ricos do que são³⁴.

Labor é outrossim o trabalho sobre as *Escrituras*. Listando os autores cristãos, Hugo dá o primeiro lugar a Orígenes, que “no trabalho” (*labore*) das *Escrituras* superou, em número de obras, todos os outros, gregos e latinos³⁵.

Concluimos que ao conceito moderno de *trabalho* corresponde, no *Didascalicon*, mais o termo *opus* que *labor*: o primeiro indica mais especificamente a execução de alguma atividade material ou intelectual, o segundo pode significar isso, mas interpreta também situações psicológicas e biológicas de quem opera.

Mechanica, ars, natura, disciplina

Hoje o termo *mecânica* tem uso restritivo, limitando-se a significar as forças que movimentam máquinas, motores, mecanismos e organismos. O mecânico é o nosso herói quando conserta o carro e à engenharia mecânica creditamos as empresas estelares do homem. A mecânica moderna se diferencia da elétrica, da hidráulica, da termodinâmica, da ciência alimentícia, do esporte, da caça, da navegação. Mas nos livros antigos e medievais a mecânica era bem mais compreensiva, significando todas as atividades nas quais concorre uma μηχανή (mãos, instrumento, utensílio, máquina). Ela se exerce por meio das τέχναι ou *artes*.

As *artes* são operações ou habilidades mentais e manuais, orientadas para a criação intelectual ou a produção material. A τέχνη, nos gregos, era o conhecimento

theoricam, quae in speculatione veritatis laborat.

³⁴ Did. III, XVIII: *Sed quid ad haec scholares nostri temporis respondere poterunt, qui non solum in studiis suis frugalitatem sequi contemnunt, sed etiam supra id quod sunt divites videri laborant?*

³⁵ Did. IV, XIV: *De nostris apud grecos, Origenes in scripturarum labore tam Graecos qual Latinos operum suorum numero superavit.*

teórico (θεωρία) sobre a rotina do trabalho diário (ἐμπειρία), portanto, ela se dizia propriamente das *artes liberais*, operadas por homens livres (capazes de pensar, na antiguidade, espíritos esclarecidos, no medievo); conseqüentemente, a τέχνη, nas *artes* ou *ciências mecânicas*, era o pensar sobre elas, cuja execução material estava reservada aos escravos (incapazes de pensar autonomamente, na antiguidade, pessoas incultas, no medievo)³⁶. Na prática, porém, a τέχνη acabava abarcando todo o processo mental e produtivo, falando-se, assim, de artes teóricas, práticas, lógicas e mecânicas, *ars docendi* (*scibilia*), *ars agendi* (*agibilia*), *ars disserendi*, *ars faciendi* (*factibilia*).

As *artes liberais* sublinham a τέχνη, a *ars* enquanto habilidade e destreza mental, ao passo que as *ciências mecânicas* (ou *artes mecânicas*) sublinham a μηχανή, que é o instrumento, o utensílio. Daí dizer-se que as *artes liberais* utilizam a mente e as *mecânicas* a mão. Os gregos anteriores ao helenismo chamavam as *artes liberais* menos ἐλευθερίαι (liberais) e mais λογικάι (lógicas), σεμναί (distintas, nobres), σοφαί (investigantes), ἐγκυκλίαι (científicas, propedêuticas). Elas somam a preocupação filosófica de Platão com a tradição literária de Isócrates. As quatro disciplinas matemáticas do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia, música) estão juntas desde os pitagóricos do século V a.C., ao passo que, quanto ao *trivium*, a retórica se afirma com Górgias (séc.V), a dialética com Aristóteles (séc. IV) e a gramática com Dionísio da Trácia (147 a.C.), em cuja *Gramática grega* as *artes liberais* assumem definitivamente o número de sete. No século I a.C. a lista das sete *artes liberais* entra no mundo latino, atestada pela primeira vez nos *Disciplinarum libri novem* do erudito

³⁶ Na Grécia a desclassificação das atividades manuais acontece no período clássico, ao passo que no período arcaico os trabalhos manuais (ἔργα sem conotação de pena, πόνος) eram tidos em máxima consideração, a qual permanecerá até o Cristianismo nos "collegia" (associações) orgueônicas e religiosas de trabalhadores. Cfr. Vernant, J.-P., *Mito e pensamento entre os gregos*, USP, 1973; Riggi, C., *Dimensione religiosa del lavoro nel mondo pagano in Epifanio*, in Felici, S., *Spiritualità del lavoro*, Roma, Las, 1986, p. 39-58.

Varro (116-27 a.C.), que lhes acrescenta a medicina e a arquitetura. A terminologia de *trivium* e *quadrivium* remonta apenas à era boeciana (*quadrivium*) e à era carolíngia (*trivium*). As artes liberais formam a cultura de preparação à filosofia e à teologia, sempre ordenadas para a *ars maior*, que é a τέχνη περὶ τὸν βίον, a arte de bem viver, *ars bene vivendi*³⁷. Nos *Disciplinarum libri* de Agostinho as artes liberais são definitivamente integradas à filosofia.

As artes mecânicas, por sua vez, se ocupam das operações que exigem habilidades manuais. Inicialmente, no período arcaico grego, elas faziam parte das artes em geral, τέχναι, que englobavam, mais ou menos como as técnicas de hoje, um pouco “toutes les activités dues à l’ingéniosité humaine”³⁸. A partir do século IV a.C., elas começam a ser desacreditadas em favor das artes liberais, tornando-se βάνανσαι, profissões vulgares, como de “quem trabalha junto da lareira”. A filosofia, em Platão, é oposta aos trabalhos manuais, que representam τὰ δημιουργία, τέχναι βάνανσαι³⁹. As artes mecânicas permanecem no ostracismo por alguns séculos e reaparecem, no todo ou em parte, a partir do século I a.C., nas classificações das artes em Cícero, Filo, Clemente Alexandrino, Galeno, Vitorino. Todavia, durante o tempo que vai de Aristóteles a Agostinho, as artes mecânicas estão excluídas da alta cultura, da παιδεία.

Com o monasticismo pacomiano e com os Padres gregos e latinos (sobretudo Agostinho, que no *De Opere Monachorum* oferece o primeiro escrito metódico sobre trabalho), as artes manuais começam a adquirir uma luminosidade teórico-ascética, ainda que frequentemente interpretadas apenas como mera ocupação contra o perigo da devastação do espírito pelo “demônio meridiano”. Passam-se, de Agostinho ao sé-

³⁷ Cfr. Marrou, H.I., *Les arts libéraux dans l’antiquité classique*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen âge*, Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale, Montréal-Paris, 1969, p. 5-27.

³⁸ Marrou, op. cit., p. 8.

³⁹ Platão, *República*, VII, 522bc, que remete a VI, 495de.

culo XII. mais 700 anos. e eis que em 1127 Hugo de São Vitor alça a mecânica à dignidade filosófica.

Na divisão da filosofia. Hugo situa o *quadrivium* na *theorica* e o *trivium* na *logica*. A teórica diz respeito ao pensar, a lógica diz respeito ao falar. A prática, por sua vez, diz respeito à moralidade de todos os atos humanos. Uma vez que a teórica, a prática e a lógica abarcam todas as ações intelectuais e morais do homem, à mecânica estão reservadas as ações humanas restantes, as manuais. Justamente, portanto, podemos afirmar que a *mecânica*, no *Didascalicon*, quer significar as atividades manuais, aquilo que hoje chamamos *trabalho manual*.

Qual é a relação da *ars* com a *natureza*? No capítulo V apresentaremos as três definições da natureza no *Didascalicon*, onde esta é 1) a mente arquetípica “que atribui a cada coisa o seu ser”, 2) o conjunto das propriedades de uma coisa, 3) o fogo artífice que faz procriar as coisas. O conceito de *ars* como habilidade manual e mental e como esforço humano se aplica à segunda definição da natureza, isto é, às qualidades das coisas⁴⁰.

Sobre a distinção entre *teoria*, *arte* (ou ciência) e execução material do trabalho já antecipamos algo na Introdução. Complementamos, mostrando a diferença estabelecida por Hugo entre *ars* (τέχνη) e *disciplina* (ou *doutrina*, επιστήμη)⁴¹. Pode ser dita arte a ciência que é regulada por preceitos e regras, como no estudo e na escrita, enquanto a disciplina é o saber acabado, como na matemática⁴². Ou, “como querem Platão e Aristóteles”, a arte pode significar a discussão sobre algo opinável ou verisímil, ao passo que a disciplina denota a disputa sobre coisas que não podem ser di-

⁴⁰ Cfr. Delhay, Ph., *La nature dans l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*, op. cit., p. 273.

⁴¹ *Did.* II, I.

⁴² Citado de Isidoro, *Etymologiae*, 1,1,2 e de Cassiodoro, *Institutiones*, 2,2,17.

versas daquilo que são⁴³. Pode ser chamada arte também a ação exercida sobre a matéria passiva e desenvolvida mediante uma execução prática, como na arquitetura, enquanto a disciplina consiste na especulação mediante o raciocínio, como na lógica. Neste último sentido, o trabalho das mãos é uma *ars* e todas as artes e disciplinas pertencem à filosofia.

A ratio ontológica como ordem real das coisas

Ratio, na filosofia medieval, *multipliciter dicitur*, e constitui um dos termos mais complexos em extensão e em compreensão. Blondel descreve esta *ratio* como um termo protéico em suas metamorfoses, o qual pode significar, entre outras coisas, um “ser de razão” ou uma “potência subsistente” ou uma “ordem noética”⁴⁴.

Todas as riquezas semânticas deste termo, todavia, são reduzíveis a duas ordens de realidades: a ordem psicológica da faculdade de entendimento, a ordem ontológica das coisas. Poderíamos dizer que *ratio* é, em seu sentido lógico-psicológico-cognitivo, *ratio ut ratio*, e, em seu significado ontológico, *ratio ut natura*⁴⁵.

A natureza é *ratio*, por exemplo, na expressão ciceroniana “*lex est ratio sum-*

⁴³ Citado de Isidoro, op. cit., 1,1,3.

⁴⁴ Blondel, M. Maurice, *La Pensée*, Paris, Alcan, 1934, p. 371: “Que l’on réfléchisse sur cette réalité protéiforme, sur cette “Raison” qui n’est peut-être qu’un “être de raison” et une étiquette collective. Comment en effet accorder entre elles tant de diverses applications? Que de sens hétérogènes et de doutes contraires: la raison est-elle une puissance subsistante? un ordre noétique? une faculté spécifique de l’être raisonnable et isolable en lui? le Rationnel est-il un réel ontologique ou une initiative pneumatique? Consiste-t-il en rapports, et ces rapports sont-ils ou objectifs comme une nécessité ou une contingence, ou un décret subjectif (sit pro ratione voluntas)? Est-il un agent de liaison entre l’empirique et l’intelligible, entre la nature et l’esprit? Est-il la loi suprême? Ou bien encore n’est-il qu’un ébauche, une anticipation, un échafaudage, un viatique? Un peu de tout cela peut-être”. Citado em Peghaire, op. cit., loc. cit.

⁴⁵ Cfr. Demers, G.-Ed., *Les Divers Sens du Mot “Ratio” au Moyen Age*, in *Études d’Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII^e Siècle*, Paris-Ottawa, 1932, 105-139.

ma, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria” (a lei é a razão suma, ínsita na natureza, e comanda fazer aquilo que deve ser feito, proibindo o oposto)⁴⁶. Igual significação o termo assume em Sêneca, onde a *ratio* tem sua nascente na natureza : “*Bonum sine ratione nullum est: sequitur autem ratio naturam. Quid est ergo ratio? Naturae imitatio*” (o bem sem a razão é nada: com efeito, a razão segue a natureza. O que é, portanto a razão? É a imitação da natureza)⁴⁷. A partir da *ratio* como ordem objetiva das coisas e de situações, derivam outros significados, tais como método, ordem, modo, desígnio, intenção, ciência, doutrina, sistema, princípio, como nas expressões *dicendi ratio* (natureza do discurso), *ratio verborum* (natureza das palavras), *ratio belli* (disposição na batalha).

O *Lexicon Totius Latinitatis*⁴⁸ reduz a três os significados da palavra *ratio*, que, a partir do sentido originário de *cálculo* ou *conta*, se desdobra em três significados translados:

- 1) tudo aquilo que se refere ao cálculo, como o livro de contabilidade com suas quantidades e medidas, o negócio, o comércio e a empresa societária,
- 2) a natureza e o modo das coisas,
- 3) a mente, a inteligência, o entendimento, o raciocínio, o juízo.

Também Agostinho lista três significados de *ratio*: faculdade, ato, objeto. A *ratio* como faculdade e ato (*verum intueri, veri contemplatio*) inscreve-se na esfera lógica, como *objeto* (*verum quod contemplatur*) constitui a esfera ontológica:

Incumbendum omnibus raciocinandi viribus vides, ut ratio quid sit et quoties definiri possit sciatur... Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus, verum intuetur; aut ipsa veri contemplatio, aut ipsum verum quod contemplatur. Primum

⁴⁶ Cícero, De Legibus, 6.18.

⁴⁷ Sêneca, Epístola 66.

⁴⁸ Cfr. *Lexicon Totius Latinitatis* ab Aegidio Forcellini lucubratum deinde a Iosepho Furlanetto emendatum et auctum, curantibus Francisco Corradini et Iosepho Perin, Tomus IV, Patavii, Typis Seminarii, MCMXXX, p. 14-16.

illud in animo esse nemo ambigit; de secundo et tertio quaeri potest: sed et secundum sine animo esse non potest".
(*De Immortalitate Animae*, c. 6; PL, 32, col. 1025-1026)

Tomás de Aquino possui um texto lapidar, no contexto do *De Divinis Nominibus* do Pseudo-Dionísio, no qual reduz a quatro os usos de *ratio*: faculdade cognitiva (*cognitivas virtus*), causa (*qua ratione?*), contabilidade (*computatio*), natureza das coisas (*ad naturam pertinens*):

Ex nomine autem rationis quatuor intelliguntur. Primo quidem dicitur esse quaedam cognitiva virtus... Alio modo ponitur pro causa, ut dicitur: Qua ratione haec fecisti? id est, qua de causa... Tertio modo dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur Matth. XVIII, v. 23, quod "rationem coepit ponere cum servis suis...". Quarto modo dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis, id est, quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens
(*De Divinis Nominibus*, cap. 7, lect. 5)

Em sua significação ontológica o termo *ratio* denota, portanto, um objeto ou uma causa ou a natureza abstraída das coisas. Assim, as *rationes seminales* ou *rationes causales* de Agostinho são realidades objetivas, princípios estáveis e determinantes que causam geração e movimento⁴⁹. Em Tomás a causalidade, que em sentido lógico-psicológico é causalidade subjetiva de atos intelectuais e motivo de assentimento⁵⁰, em sentido ontológico é uma ligação objetiva entre duas realidades. E as *rationes* das coisas, enquanto formas inteligíveis, segundo Tomás, se encontram na mente de Deus e são dadas a conhecer ao homem nas coisas. Nelas, portanto, existe a *ratio* delas próprias, abstraída e compreendida pelo espírito humano, que a exprime em uma *definitio*⁵¹.

⁴⁹ Demers, op. cit., p. 109.

⁵⁰ Ibid., p. 111.

⁵¹ Tomás, C. G., I, 53: "*Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio*".

Aquí *ratio* se reporta ao termo grego *logos*, que possui, ele também, uma pregnância de significados, entre os quais destaca-se o seu significado de *substância constitutiva do universo*. O *logos*, em sua acepção ontológica, é conhecido por Heráclito, pelos estóicos e talvez pelos pitagóricos, e significa, como já dissemos na Introdução, o princípio organizador do universo, fórmula ou *nomos* de organização universal, força ativa e criadora do universo à semelhança do esperma, fogo artífice e criador, presença e forma que *in-forma* o universo, conjunto das Idéias Arquétipas⁵². Mas tarde, em Filo e Plotino, todos estes conceitos de *logos* confluem no *logos* como *razão divina*, lugar das essências ou idéias arquetípicas, *kósmos noetós*, mundo conhecido, forma do *kósmos aisthetós*, da natureza. O *Patristic Greek Lexicon* explana esta evolução⁵³.

No *Didascalicon*, a dimensão ontológica de *ratio* é dada:

- 1) em Deus,
- 2) na natureza,
- 3) no homem.

Quando o *Didascalicon* define a *Sapientia* como “forma do bom perfeito e

⁵² Cfr. Peters, F.E., *Termos filosóficos gregos*, Lisboa 1983, p. 136. Sobre o significado “equivoco”, “policromático”, “vago”, “o mais difícil” do termo *Ratio* na Idade Média, ver: Le Roy, E., *Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, mai 1901, p. 301; Demers, G. E., *Les divers sens du mot Ratio au moyen-âge*, in “Études d’histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle”, Paris-Ottawa, 1932, p. 105-139, citados in Peghaire, J., *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d’Aquin*, Paris-Ottawa, Vrin, 1936, p. 13.

⁵³ O *Patristic Greek Lexicon* mostra o termo *lógos* em sua polissemia desde o significado de *palavra*, *conta* e *razão* até o significado teológico de *princípio cósmico racional*. Enquanto *palavra*, o *lógos* significa palavra falada, comando, promessa, história, conversação, discurso. Enquanto *racionalidade imanente*, o *lógos* significa razão, entendimento, motivo, explicação, definição, descrição. *Aplicado às coisas*, o termo *lógos* pode significar conta, cômputo, questão, fato, estima, interesse, âmbito, relação, método, condição, limitação, status, função. *Teologicamente*, o *lógos* significa o princípio cósmico racional que controla o mundo. Cfr. *A Patristic Greek Lexikon*, edited by G.W.H. Lampe, Oxford at the Clarendon Press, 1968, vol. I, pp. 807-811.

ratio primordial e única das coisas”. o termo *ratio* possui um sentido ontológico. Este significado da *ratio* está na base da antiga doutrina da *simpatia cósmica* e do imperativo ético e fabril de *conformar-se* à natureza, e como tal está presente no *Didascalicon*.⁵⁴ Na definição dada pelo *Didascalicon* à *sapientia* como *forma* do bem e *ratio* das coisas, ecoam, portanto, os significados heraclíteos, estóicos, neoplatônicos e sapienciais da *ratio*.

Nós, para sintetizar esta pregnância de sentidos, utilizamos a expressão *razão ontológica*, que ao longo desta investigação será frequentemente significada apenas pelo termo originário latim *ratio*. Esta *ratio* objetiva, espessa, *objeto* e não instrumento da faculdade cognitiva, invisível por trás do mundo visível, constitui o conceito-referência que dá substância aos próximos capítulos, onde traçaremos uma teoria do trabalho no *Didascalicon*, trabalho entendido em sua razão constituinte.

A *ratio* lógica como ordem ideal do espírito

Aplicado à faculdade do entendimento, o termo *ratio* significa mente, alma, conselho, inteligência e os respectivos atos de compreensão e juízo, os quais se prolongam em ações morais e, neste caso, *ratio* indica conduta, intenção, motivo, como na expressão horaciana *mala ratione rem facere* (fazer a coisa com má intenção)⁵⁵.

Em sua dimensão lógica, no *Didascalicon*, o termo *ratio* e *rationalis* indicam, sem surpresa alguma, a capacidade de entender, discernir, raciocinar, capacidade própria da alma humana racional, ao lado e acima da alma vegetativa e sensitiva⁵⁶. Normalmente, em Hugo, a *ratio* discursiva coincide com a *diá-noia* platônica, mas não raro com esse termo Hugo abarca toda a capacidade cognitiva do homem, inclusive o

⁵⁴ *Did.* I, I.

⁵⁵ Horácio, 2 Sátira, 6.6.

conhecimento intuitivo operado pelo *nous* grego.

Temos, assim, a seguinte gradação de significados lógicos da *ratio* no *Didascalicon*:

a) *ratio* como conhecimento em geral, abarcando também as funções da *intelligentia* (*nous*), isto é, o conhecimento supra-racional, capacidade da natureza humana de conhecer as realidades superiores do mundo supralunar, as *ousiai*⁵⁷ ou essências.

b) *ratio* como raciocínio, *diánoia* grega, substancialmente diferente da inteligência, capacidade da mente de relacionar fatos e idéias; razão científica para conhecer o menos noto a partir do mais noto mediante a investigação minuciosa⁵⁸ e mediante o método da divisão do universal no particular para que, dividindo, seja possível conhecer a natureza das coisas particulares⁵⁹; razão matemática para converter o confuso em claro⁶⁰, faculdade capaz de emitir juízos derivados de sensações, faculdade de investigar, tendo como objeto eminente as ciências naturais⁶¹. Dizemos que esta *ratio* é substancialmente diferente da inteligência, porque ela é uma faculdade humana, enquanto a inteligência é uma hipóstase ligada, de uma maneira ou outra, à esfera

⁵⁶ *Did.* I, III: *tertia (anima) vi mentis et ratione subnixta est.*

⁵⁷ *Did.* I, VI.

⁵⁸ *Did.* III, IX: *doctrina ab iis quae magis nota sunt incipit et per eorum notitiam ad scientiam eorum quae latent pertingit. Praeterea ratione investigamus, quando ad particularia descendimus dividendo et singulorum naturam investigando; Did.* I, III: *illud quoque ei [rationi] naturae proprium est, ut per ea quae sibi nota sunt, ignota vestiget.*

⁵⁹ *Did.* III, IX: *praeterea ratione investigamus, ad quam proprie pertinet dividere quando ab universalibus ad particularia descendimus dividendo et singulorum naturam investigando.*

⁶⁰ *Did.* II, XVII: *matematicae autem proprium est actus confusos inconfuse per rationem attendere.*

⁶¹ *Did.* V, II: *prout ratio postulat; Did.* I, III: *rationis sensusve iudicium, ratione nihilominus vestigat; Ib.: ut rerum naturas inquisitionis ratione cognoscat; Did.* I, IV: *rationis iudicium; Did.* I, IX: *enitet ratio hominis haec eadem inveniundo; hac equidem ratione illa... reperta sunt.*

do divino. Esta *ratio* é, em suma, uma força (*vis rationis*)⁶², que sonda, com relação a qualquer existente, o *an sit*, o *quid sit*, o *quale sit*, o *cur sit*:

Hominum natura... in his quattuor proprie vim rationis exercet, aut enim aliquid an sit inquirat, aut si esse constiterit, quid sit addubitat. Quod, si etiam utriusque scientiam ratione possidet, quale sit unumquodque vestigat, atque in eo cetera accidentium momenta perquirat. Quibus cognitis, cur ita sit quaerit, et ratione nihilominus vestigat.

A natureza humana... exercita a força da sua razão em quatro maneiras: ou pesquisa se uma coisa existe ou, se ela efetivamente existe, põe em discussão o que ela é. Se através da razão já conheceu estas duas coisas, investiga as qualidades da coisa e indaga nela as dinâmicas dos acidentes. Tendo conhecido isso tudo, a natureza humana procura o porque da coisa, e o investiga ulteriormente com a razão.

(*Did.*, I, III)

c) *ratio* como lógica, *ratio sermonum*⁶³, regra do discurso, arte do silogismo verdadeiro e falso⁶⁴, regras do raciocínio ou *ratio disserendi*⁶⁵, arte de discutir e argumentar de modo verdadeiro ou provável⁶⁶, que é parte e instrumento da filosofia segundo Boécio⁶⁷.

Lógica a serviço da ciência. Sem uma ciência da lógica, alerta Hugo, não é

⁶² *Did.* I, III.

⁶³ *Did.* I, XI: *loquendi rationem agnoscere*; *Ibid.*: *dicitur enim logos sermo sive ratio*. A *rationalis scientia* nasceu quando a *ratio sermonum*, a regra do discurso, foi redigida e tornou-se arte, e foi possível aos homens *ratiocinando verum a falso discernere*. *Did.* II, I: a lógica é especulação que se realiza *per solam ratiocinationem*. É notável o critério dado por Hugo à lógica, alertando sobre os erros e as contradições que os antigos, antes da ciência da lógica, aceitavam. Isso causava uma completa confusão entre, digamos, o *ordo essendi* e o *ordo cognoscendi*, como em *Did.* I, XI: *per imperitiam disputandi, quidquid ratiocinatione comprehenderant, hoc in res ipsas evenire arbitrabantur* (por causa da imperícia lógica, achavam que acontecia nas coisas tudo aquilo que passava pela cabeça deles).

⁶⁴ *Did.* III, V: *in grammatica de syllogismorum ratione disputant*.

⁶⁵ *Did.* II, XXX.

⁶⁶ *Did.* IV, I: *in libris gentilium multa... probabili ratione scripta invenimus*.

⁶⁷ *In Isagogen*, ed. II, 1,3; 140ss.

possível falar de coisa alguma e conhecer a verdade das coisas⁶⁸. A regra do discurso está a serviço da ciência. Se bem que a física seja anterior à lógica na ordem do ser, sem uma ordem racional previamente aprendida por meio da lógica e da matemática nenhuma experiência científica alcança a verdade, frisa Hugo em um texto que reportamos em toda sua extensão por sua importância:

Quia enim logica et mathematica priores sunt ordine discendi quam physica, et ad eam quodammodo instrumenti vice funguntur quibus unumquemque primum informari oportet antequam physicae explorationi operam det, necesse fuit ut non in actibus rerum, ubi fallax experimentum est, sed in sola ratione, ubi inconcussa veritas manet, suam considerationem ponerent, deinde ipsa ratione praevia ad experientiam rerum descenderent.

Sendo que a lógica e a matemática são anteriores à física na ordem da aprendizagem e funcionam para ela em um certo sentido como instrumentos dos quais qualquer um necessita antes de dedicar-se à exploração da física, foi necessário que prestassem atenção não às manifestações das coisas, onde o experimento é falaz, mas somente na razão, em que reside a verdade indiscutível, para, depois da razão prévia, descer à experimentação das coisas.

(*Did.* II, XVII)

Nisi enim prius ad scientiam venerit, quae ratiocinatio veram teneat semitam disputandi... rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione inveniri non potest.

Se antes não for realizada uma ciência sobre qual raciocínio tenha um método certo de disputar... não pode ser encontrada a verdade exata das coisas pelo raciocínio.

(*Did.* I, XI.)

Lógica a serviço da filosofia. E assim, em poucas palavras, Hugo resume a finalidade da lógica a serviço da filosofia, pois sem a lógica “nenhum tratado de filosofia pode ser explicado razoavelmente”⁶⁹:

Hic igitur profecta logicae peritia disciplinae, quae disputandi modos atque ipsas

⁶⁸ *Did.* I, XI: *nemo de rebus convenienter disserere potest, nisi prius recte et veraciter loquendi rationem agnoverit.*

⁶⁹ *Did.* I, XI: *(sine vocum et intellectum natura) nullus philosophiae tractatus rationabiliter explicari potest.*

rationationes internoscendi vias parat. ut quae ratiocinatio nunc quidem vera, nunc autem falsa, quae vero semper falsa, quae nunquam falsa possit agnoscí.

Dai aperfeçoou-se a perícia na disciplina lógica, que mostra os modos de disputar e os caminhos para conhecer os próprios raciocínios, para que se possa reconhecer qual raciocínio ora pode ser verdadeiro e ora falso, qual raciocínio é sempre falso, qual nunca pode ser falso.

(*Did. I, XI*);

d) *ratio* como instrumental lógico-matemático de acesso ao experimento científico, quase “modelo” racional a partir do qual o experimento se inicia⁷⁰;

e) *ratio* como princípios, conteúdos específicos de uma disciplina, os quais, oferecidos em medida clara e parca pelo professor e apreendidos pelo aluno, devem ser traduzidos para a prática⁷¹;

f) *ratio* como método, organização, estrutura, ordem, dito dos estudos⁷², da investigação filosófica ou outra qualquer⁷³, da organização do trabalho intelectual⁷⁴, da explicação etimológica ou histórica dos nomes⁷⁵, dos intervalos numéricos que en-

⁷⁰ *Did. II, XVII: deinde ipsa ratione praevia ad experientiam rerum descenderent.*

⁷¹ *Did. III, V: in qualibet arte (discernendum est)... qualiter oporteat ipsius artis rationes quibuslibet aliis rebus accommodare; ibid: ne si alienas nimium rationes multiplicaverimus, magis turbemus quam aedificemus lectorem; ibid: deinde cum legeris artes et quid uniuscuiusque sit proprium agnoveris disputando et conferendo, tunc demum rationes singularum invicem conferre licebit.*

⁷² *Did. II, I: omnium studiorum ratio; Did. V, V: studii sui modus et ratio; Did. III, XII: ut modum vitae suae et studii sui rationem lector agnoscat.*

⁷³ *Did. I, IV: rerum humanarum atque divinarum rationes investigans; Did. II, I: rerum divinarum atque humanarum rationes probabiliter investigans; Did. I, III: inquisitionis ratione (pelo método da inquirição)*

⁷⁴ *Did. V, V: sciendum est quod in quolibet negotio duo sunt necessaria: opus videlicet et ratio operis.*

⁷⁵ *Did. IV, VIII: ratio vocabulorum divinarum librorum (também em sentido de explicação dos vocábulos); Did. II, II: dicta autem theologia quasi sermo habitus de divinis, theos enim Deus, logos sermo vel ratio interpretatur.*

sinam o processo de descida e regresso da alma humana⁷⁶, do livro⁷⁷;

g) *ratio* como causa, motivo⁷⁸;

h) *ratio* como explicação, significado, argumento. Assim, conta Hugo, somente após sete anos de audição do mestre os discípulos de Pitágoras podiam pedir explicações (*rationes*) em caso de dúvida⁷⁹;

i) *ratio* como *ens rationis* em oposição a *ens naturale*, isto é, algo que não existe *in re*, na realidade, e existe apenas na mente, mediante operações nas quais o intelecto abstrai da matéria e faz existir pontos, linhas, quantidades e intervalos lá onde não existem, como acontece na matemática: algo que a especulação faz, não a natureza⁸⁰;

l) *ratio* como faculdade da ética, discernimento moral entre o bem e o mal⁸¹, e nisto ela se diferencia das operações das almas sensitiva e vegetativa;

m) *ratio* como virtualidade⁸², aludindo a potencialidades, sobretudo da alma,

⁷⁶ Did. II, IV: *huius quoque progressionis regressionisque rationem ipse etiam numerus docet.*

⁷⁷ Did. IV, VIII: *liber Ecclesiasticus dicitur... magna cura et ratione sit editus.*

⁷⁸ Did. I, IV: *vides qua ratione cogimur...*; Did. IV, II: *et mira quadam divinae dispensationis ratione actum est, ut...*

⁷⁹ Did. III, III: *nullus discipulorum suorum de his quae ab ipso dicebantur rationem poscere auderet*; *ibid*: *regulae et rationes ad definiendum id de quo ambigeretur.*

⁸⁰ Did. II, III: *abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectu a materia separantes, vel ab aliis accidentibus, ut est par, impar et huiusmodi, in sola ratiocinatione tractamus, quod doctrina facit, non natura*; Did. II, XVII: *ratio saepe actus rerum considerat, non ut sunt, sed sicut esse possunt, non in se, sed quantum ad ipsam rationem, id est, ut ratio pateretur esse.*

⁸¹ Did. II, IV: *per concupiscentiam aliud appetat, aliud per iram contemnat, per rationem inter utrumque discernat.*

⁸² Did. I, I: *non secundum compositionem sed secundum compositionis rationem*; Did. II, III: *quo compositionis rationem admittit.*

quando esta é declarada como composta de todas as coisas, não em ato, mas virtualmente ou potencialmente, conforme o conceito de potência, *dinamis*, de Aristóteles. A razão é, junto com a ira e a concupiscência, com as quais deve estabelecer uma harmonia de “amizade”, uma das potencialidades da alma humana⁸³.

Ratio e Intelligentia

A razão, no *Didascalicon* é *rationalis sive sermocinalis*, racional ou seja discursiva⁸⁴. A inteligência é *pura certa que cognitio*, conhecimento puro e certo⁸⁵. Hugo está em linha com uma tradição antiga, ainda hoje aceita pelos fautores do conhecimento intelectual-intuitivo-contemplativo.

A inteligência (*nous*) é a intuição contemplativa das essências imutáveis e eternas (Platão) e dos primeiros princípios (Aristóteles), conhecimento imediato, no qual a verdade se desvela ao *nous* (verdade como *a-létheia*, não-latente).

Intelligentia vero est de solis rerum principiis, id est Deo, ideis et hyle, et de incorporeis substantiis, pura certa que cognitio.

A inteligência é o conhecimento claro e certo somente dos princípios das coisas, isto é, de Deus, das idéias, da matéria, e das substâncias incorpóreas.

(*Did.* II, V)

A razão (*diánoia*) é o conhecimento discursivo, que relaciona entre si fatos e idéias mediante dedução das premissas para as conclusões ou mediante inferência do particular para o geral. A razão discursiva, cujo objeto são as ciências naturais, é preâmbulo do *nous* e é considerada por Platão como ante-sala do conhecimento verdadeiro das Idéias, assim como em Tomás é *preambulum fidei*. Neste último, *ratio est*

⁸³ *Did.* II, XII: *musica... alia in potentiis, ut est ratio, ira et concupiscentia; musica... est illa naturalis amicitia...*

⁸⁴ *Did.* I, XI.

⁸⁵ *Did.* II, V.

vis cognitiva cum discursu. et sic ratio nec in Deo, nec in angelis invenitur. sed in hominibus tantum. a razão é uma força cognitiva discursiva e, portanto, a *ratio* não se encontra nem em Deus nem nos anjos, mas somente nos homens” (*De Veritate*, q. 24. a 3 ad 1)⁸⁶.

A *ratio-diánoia* produz a probabilidade (a *probability* de Hume! *Nihil certum habens*⁸⁷, em Hugo!), ao passo que a *intelligentia-nous* alcança o conhecimento certo (*pura certaue cognitio*). A razão *discorre*, a inteligência *vê*.

Não raro em Hugo a *ratio* é usada em sentido amplo, denotando as realizações da inteligência enquanto *vis*, força racional de toda a alma do homem. Do mesmo modo, vez e outra, a *intelligentia*, também, fica despojada de seu caráter intuitivo e torna-se uma faculdade discretiva, como a razão. Fala-se, nestes casos, de *razão da inteligência*⁸⁸ ou *inteligência pela qual a alma exerce toda a força de sua razão*⁸⁹, do *discernimento da inteligência*⁹⁰, como neste e outros textos:

Quam triplicem animae vim sola, ut dictum est, hominum natura sortita est, cuius animae vis intelligentiae motibus non caret, qua in his quattuor proprie vim rationis exercet...

Como dissemos, somente a natureza humana recebeu esta capacidade tríplice da alma, e a força da alma não carece das intencionalidades da inteligência, pela qual exerce adequadamente a capacidade da razão nesses quatro domínios... (*Did.* I, III)

Às vezes Hugo opõe à *intelligentia* o termo *scientia* no sentido de *ratio*, como neste texto:

⁸⁶ Peghaire, J, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, Vrin, 1936.

⁸⁷ *Did.* II, V.

⁸⁸ *Did.* I, III: *quod intelligentiae ratione comprehendit...*

⁸⁹ *Did.* I, III: *intelligentiae motus qua (anima) vim rationis exercet.*

⁹⁰ *Did.* I, IV: *(animalium natura) in appetendo seu fugiendo aliquid non intelligentiae utitur discretione.*

Omnis igitur actio vel divina est vel humana: possumus autem non incongrue illam, eo quod de superioribus habeatur, intelligentiam appellare, hanc vero, quia de inferioribus habetur, et quasi quodam consilio indiget, scientiam vocare.

Toda ação, portanto, é divina ou humana; podemos não impropriamente chamar aquela de inteligência, porque se ocupa das coisas superiores, e chamar esta de ciência, porque se ocupa das coisas inferiores e necessita de um certo raciocínio. (Did. I, VII).

Em geral, porém, no *Didascalicon* a *intelligentia* e a *ratio* são distintas face a face. A inteligência pura conhece as coisas sem ter destas nem a presença real nem a imagem vinda das sensações. A razão, ao contrário, conhece as coisas quando destas possuímos a imagem impressa na mente pelas sensações dos sentidos externos ou internos:

Logica consideratio est in rebus, attendens intellectum rerum, sive per intelligentiam, ut neque sint haec neque horum similitudines, sive per rationem, ut non sint haec sed horum tamen similitudines. Considerat ergo logica species et genera rerum.

O objeto da lógica são as coisas, visando à intelecção das coisas, seja pela inteligência, quando as coisas não estão presentes nem suas imagens, seja pela razão, quando não estão presentes as coisas, mas estão presentes as imagens delas. A lógica, portanto, se ocupa das espécies e dos gêneros.

(Did. II, XVII)

Aludindo ao processo *exitus-reditus* da alma do mundo cognoscível ao corporal e novamente ao cognoscível, Hugo novamente define a inteligência como conhecimento intuitivo imediato, próprio dos espíritos puros no mundo cognoscível, quando não existe alguma mediação de imagem, pois a imagem só pode provir de um corpo. A degeneração das almas acontece

Quando a puritate simplicis intelligentiae, quae nulla corporum fuscatur imagine, ad visibilium imaginationem descendunt.

Quando da pureza da inteligência espiritual, que não é ofuscada por nenhuma imagem dos corpos, descem para a imaginação das coisas visíveis.

(Did. II, IV)

A inteligência é *espiritual*⁹¹ e por ela a alma humana ascende às coisas invisíveis, como pelos sentidos acede às coisas visíveis:

Sive per sensus ad sensibilia exeat sive per intelligentiam ad invisibilia ascendat.

Seja que pelos sentidos conheça o sensível seja que pela inteligência ascenda ao invisível.

(*Did.* I, I)

O conhecimento intelectual e o conhecimento racional, juntos, dão ao homem a *sapientia*, a sabedoria, do mesmo modo que em Platão a posse da *diánoia* e do *nous* dá ao sábio a *σωφροσύνη*.

Si igitur sapientia, ut supra dictum est, cunctas quae ratione fiunt moderatur actiones, consequens est iam ut sapientiam has duas partes continere, id est, intelligentiam et scientiam.

Se, portanto, a sapiência, como dissemos, modera todas as ações operadas pela razão, segue que a sapiência compreende duas partes, ou seja, a inteligência e a ciência.

(*Did.* I, VIII).

A razão (ou ciência) e a inteligência⁹² constituem, no *Didascalicon*, assim como para vários pensadores de ontem e de hoje⁹³, as duas faces complementares da caminhada ascensional do homem rumo à *Sapientia*.

⁹¹ *Did.* V, II e VI, IV: *spiritualis intelligentiae*.

⁹² “Ciência e Sapiência”, binômio presente em várias escritos filosófico-teológicos sobre Hugo, como, por ex., no título de Baron, R., *Science e Sagesse chez Hugues de Saint Victor*, op. cit.

⁹³ Os “degraus” do saber são vistos, pelo neotomismo, em seu intervalo ascensional e em vários níveis entre si independentes mas complementares: científico-matemático-filosófico-metafísico-teológico. Cfr. Maritain, J., *Les Degrés du Savoir*, Paris, 1932.

IV

A mente divina é *ratio* única e primordial das coisas

*"Illa sapientia quae sola rerum primaeva ratio est"*¹.

A *sapientia*, no *Didascalicon*, é *forma*, *mens*, *ratio*, *archetypum*. Há uma convertibilidade entre estes termos, à maneira do famoso aforismo pelo qual "ens, unum, verum et bonum convertuntur". Interessa-nos indagar sobre a reciprocidade destes conceitos, porque a dimensão osmótica existente entre eles funda e alimenta o conceito de trabalho humano, na medida em que este situa-se dentro e não fora da ação daqueles modos da *sapientia*.

A *forma*, aqui, não é a forma que se compõe com a matéria, formando a substância de uma coisa. É a forma como modelo de toda a substância existente de uma coisa, forma que na mente criadora de Deus existe fora das próprias coisas e por isso é chamada também de Idéia, Arquétipo, Mente, Razão.

Em um primeiro momento caracterizaremos estes atributos da *sapientia* mediante um excursus exegético por algumas passagens do *Didascalicon*. Em seguida, descreveremos como se firmou em Hugo o conceito de Deus *criador* em contraponto com o Demiurgo *organizador* de Platão. Por fim, examinaremos como as Idéias independentes do mundo inteligível platônico se firmaram em Hugo como *idéias* ou *ratio* na mente divina. Isto feito, será possível mostrar, nos capítulos V e VI, como a *mens divina* imprime nas coisas, criando-as, a sua *ratio* e a sua *forma*, para concluirmos,

¹ *Did* I, I e II, I.

nos capítulos VII e VIII, que o trabalho humano, manual e intelectual, é expressão dessa imensa *ratio*.

A sapientia

O *Didascalicon* começa com a palavra *sapientia*:

Omnium expetendorum prima est sapientia.

De todas as coisas a serem ansiadas a primeira é a sapiência.

(*Did.* I, I)

A *sapientia* não é qualquer sabedoria ou sapiência ligada às artes técnicas e ao seu exercício (*in ferramentis quibusdam et in aliqua fabrilis scientia notitiaque*)², isto é, ligada à ordem material das coisas, mas uma sapiência de ordem divina que é a *Sapientia*³. Portanto, ela não é algo, é Alguém, é espírito vivo (*vivax mens*). Conforme a tradição neoplatônica⁴, agostiniana, boeciana e pseudodionisíaca⁵, a *sapientia* é a

² *Did.* I, II.

³ Wisdom, Weisheit, Sapienza, Sapience, Sapiência. Todos os comentaristas concordam que Hugo entendia por *sapientia* a segunda pessoa da Trindade; cfr. Taylor, op. cit., p. 175 e Offergeld, op. cit., p. 110; cfr. *De tribus diebus* xxiv (PL CLXXVI, 834), onde Hugo faz Deus-Pai dizer do Filho: “Este é a sapiência pela qual fiz todas as coisas... ele é a forma...” (*Ipse est enim sapientia per quam feci omnia... ipse est forma...*). A sapiência é o *logos* joaneu (*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*) e o *verbum* da Vulgata (*in principio erat verbum*).

⁴ Tanto nas mitologias como nas filosofias os gregos foram à procura de uma ordem cósmica garantida por um princípio ordenador, que podia ser tanto uma matéria originária visível quanto uma ordem invisível, uma mente, um *logos*, um *nous*, elemento separado da massa, sobre a qual atua, ou interno a ela. O *logos*, caracterizado por uma heterogeneidade de significados nos escritores antigos, carrega consigo vários conceitos, entre eles: princípio subjacente e organizador do universo e fogo artífice (Heráclito), proporção matemática e harmonia musical (Pitagóricos), racionalidade epistemológica e ética, medida e cálculo (Platão, Aristóteles), organização universal, força criadora espermática, simpatia e lei cósmica (Estóicos), razão divina, elo da natureza, luz arquetípica (Neoplatônicos). O termo *nous* é reservado mais a Deus e aos humanos, designando de vez em vez o princípio ordenador do mundo que conhece passado, presente e futuro (Empédocles, Heráclito), a causa imóvel, *akinetos*, que move em direção ao fim, *telos* (Sócrates, Aristóteles, Diógenes), o demiurgo que ordena o mundo utilizando as idéias hipostáticas ou *eide*, *nous* divi-

fonte da qual jorra o mundo, que dela é empregado. Por isso, para a *sapientia* o homem tende naturalmente como para a sua fonte, em um transporte amoroso-filosófico da alma humana. O ato cognoscitivo não versa sobre algo, mas sobre Alguém: o saber é amor:

... *ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia.*

... de modo a parecer que a procura da sapiência seja uma amizade com a divindade e com sua mente pura.

(*Did.*, I, II).

A *sapientia* é *forma*. Esta *forma-sapientia* deve ser procurada porque é forma do bem. No conhecimento de tal *forma do bem* consiste o conhecimento que o homem deve ter de si mesmo, conforme o ditado apolíneo “conhece-te a ti mesmo”. Este preceito do conhecimento de si mediante o conhecimento de sua própria origem, que é a forma da *sapientia*, está na primeira página do *Didascalicon*:

... *sapientia, in qua perfecti boni forma consistit.*

... a sapiência, na qual reside a forma do bem perfeito.

(*Did.* I, I)

A *sapientia* é *mens* e *vivax mens*, mente viva, porque sem morte nem o caso daquilo que por ela é eternamente pensado e nela fica como eterno presente⁶. Ela é um estar intelectual pleno, sem processo cognitivo intencional para o objeto. Confundendo-se com a própria essência divina em seu ato uno e perene de pensar, esta *mens* é a *ratio* do universo e do homem. Ela é mente *nullius indigens*, não-carente de coisa alguma, porque pensamento realizado de tudo quanto é passado, presente e futuro⁷.

no presente no *nous* humano, que o reconhece no universo inteligível, *kosmos noetós*, e o experimenta no cosmo sensível, *kosmos aisthetós* (Platão), força do Uno, sua exteriorização inteligente (Plotino). Cfr. Peters, F.E., *Termos filosóficos gregos*, Lisboa 1974.

⁵ Hugo é autor de um *Comentarium in hierarchiam coelestem* do Pseudo-Dionísio.

⁶ *Did.* II, I: *quia quod semel in divina fuerit ratione nulla unquam oblivione aboletur.*

⁷ *Did.* II, I: *quia nil minus continet, sed semel et simul omnia intuetur praeterita, praesentia et futura.*

Ela é realização total do conhecer, que no homem é ainda imperfeito e tendente para tal totalidade:

Sapientia... quae nullius indigens, vivax mens... est.

Sapiência.. que, não carecendo de nada, é mente vivaz.

(*Did.* I, II e II, I)

A *sapientia* é *ratio*. Esta *ratio* é, ontologicamente, a ordem constitutiva da própria *sapientia* e do universo do qual ela é forma. É desta noção que a presente investigação mutua o título: “Trabalho e *Ratio* no *Didascalicon*”. Antes dela nada existe, pois ela é a única e *primaeva ratio*, razão criadora do mundo *ex nihilo*:

Philosophia est amor sapientiae, quae... sola rerum primaeva ratio est.

A filosofia é o amor da sapiência, que... é a única razão de todas as coisas.

(*Did.* I, II e II, I)

A *sapientia* é *archetypum*. Arquétipo ativo, *forma formans*. Arquétipo de algo, que é o mundo. Deste modo ela torna o universo semelhante a si, criando no homem aquela *similitudo*, que o trabalho intelectual e manual devem continuamente restaurar:

Per hoc nomen significare voluerunt illud archetypum exemplar rerum omnium, quod in mente divina est, cuius ratione omnia formata sunt

Com tal nome quiseram indicar aquele exemplar arquetípico de todas as coisas, que reside na mente divina, por cuja razão todas as coisas foram formadas.

(*Did.* I, X)

Primaeva ratio rerum est quia ad eius similitudinem cuncta formata sunt.

É a razão primordial das coisas porque todas as coisas foram formadas semelhantes a ela.

(*Did.* II, I)

Ao dar as definições da natureza, Hugo recolhe três delas segundo os antigos, soando assim a primeira, na qual refulge a natureza enquanto recebe do *archetypum* não apenas o *esse* (a forma *essendi*), mas também o *talis esse* (a substância inteira):

Primo modo per hoc nomen significare voluerunt illud archetypum exemplar rerum omnium, quod in mente divina est, cuius ratione omnia formata sunt, et dicebant naturam esse uniuscuiusque rei primordiale causam suam, a qua non solum esse sed etiam talis esse habeat, huic significationi talis definitio assignatur : Natura est

quae unicuique rei suum esse attribuit.

Uma primeira definição da natureza reza que ela é o exemplar arquetípico de todas as coisas, que reside na mente divina, por cuja razão todas as coisas foram formadas: e diziam que a natureza é a causa primordial de cada coisa, dando-lhe não apenas o ser, mas também um determinado ser e, segundo esta significação, a natureza é assim definida: a natureza é aquela que dá a cada coisa seu próprio ser. (*Did.* I, X).

A *sapientia-forma-mens-ratio--archetypum* é Deus. Com efeito, no âmbito de uma filosofia que afirma a unicidade e a unidade em Deus, a mente divina, a *ratio*, não pode ser senão o próprio Deus em sua inteireza. Esta identidade entre *ratio* e essência divina em Deus é um conceito antigo e moderno. Maritain, entre os mais recentes, afirma em *Raison et Raisons*: “A ciência de Deus é perfeitamente uma porque ela é idêntica à própria inteligência e ciência divina”⁸.

Note-se, todavia, a transcendentalidade com a qual Hugo evita o panteísmo, na medida em que há, entre os mesmos atributos aplicados a Deus e ao homem, uma diferença substancial de eternidade-precariedade, perfeição-imperfeição, imutabilidade-mutabilidade⁹. O homem *lógico*, não em sentido metodológico-cognitivo, mas em sentido de participante substancialmente do *logos*, participa de maneiras diversas do *logos* divino fazedor das inteligências humanas. Frequentemente, na tradição platônica e patrística, fala-se de *semelhanças dessemelhantes*¹⁰. É neste sentido que deve ser entendido o atributo *divino*, frequentemente atribuído por Hugo às realidades humanas, que participam do modo de ser e de saber de Deus. Ao apresentar a *similitudo*¹¹ entre Deus e o homem, por exemplo, Hugo frisa:

⁸ Maritain, J., *Raison et Raisons, Essais Détachés*, Paris, Egloff, 1947, p. 24.

⁹ Contra os sabores panteístas de certa tradição pseudodionisiaca, também Tomás de Aquino dá um alerta em *Contra Gentiles*, I, 27: *Quod Deus non est esse formale omnium*.

¹⁰ Cfr. Denys L’Aéropagite, *La Hiérarchie Céleste*, avec introduction de René Roques, Paris, Les Éditions du Cerf, 1958, chap. II, p. 79.

¹¹ O tema da *imagem* e *semelhança*, que faz do homem um *microcosmo*, é interpretado na tradição neoplatônica e patrística ou *exteriormente* (o homem como ser dotado de vontade e de domínio sobre a terra, independente diante dos determinismos e por isso real) ou

Quia in hoc homo Deo similis est, quod sapiens et iustus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et iustus est.

Pois o homem é semelhante a Deus pelo fato de ser sábio e justo, ele, o homem, de maneira mutável, este, Deus, é sábio e justo de maneira imutável.
(*Did.* I, VIII)

Está enunciado, assim, o primeiro dado que interessa diretamente a esta nossa investigação: o agir da *sapientia* (criar) é um *dar formas*. Veremos que o agir do homem (trabalhar) é um *transferir formas* (trans-formar). Há uma analogia entre o criar da *sapientia* divina e o trabalhar do homem, cuja função é a de potencializar a *similitudo* da natureza e do homem com a *ratio primaeva*. Todas as artes, inclusa a mecânica, estão ordenadas exatamente a reconstruir no homem a semelhança com a natureza divina¹².

Do Deus ordenador (συνιστάς) ao Deus criador

A primeira página do *Didascalicon* chama em causa Platão e o *Timeu*. O *Timeu* que Hugo conhece é um fragmento da tradução latina feita por Cícero e sobretudo da tradução latina comentada por Calcidio no século IV, também fragmentária e contendo de 17A a 53C.

No *Didascalicon* Deus é a mente, a idéia do mundo, que existiu quando esta mente criou e informou a matéria. Hugo está em linha com a ortodoxia da época. Mas o platonismo hugoniano, que já custou ao vitorino a suspeita de heresia, nos obriga a esclarecer como este platonismo passou a conviver com a ortodoxia da filosofia cristã.

Com efeito, no *Timeu* de Platão Deus é Demiurgo, ordenador eterno das formas eternas independentes dele. Na filosofia cristã, ao contrário, Deus é criador a partir do nada, *ex nihilo*. Hugo, assim como Guilherme de Conches, ao mesmo tempo

interiamente (o homem como intimamente constituído do mesmo princípio racional que constitui Deus e o universo).

em que não hesita a apelar para o *Timeu* para fundamentar o seu arrazoado filosófico. se empenha em deixar claro que o seu Deus é criador. Como se conciliam as coisas?

Tentaremos ver esta transição do Deus ordenador para o Deus criador no século XII com a ajuda das *Glosae super Platonem*¹³, de Guilherme de Conches, que comenta a tradução calcidiana do *Timeu*. Já Étienne Gilson, falando da escolas de Chartres, tinha alertado: “O século IV viu nascer dois escritos, sem grande originalidade filosófica, que é preciso ter em conta para entender a linguagem dos platônicos de Chartres no século XII. São o comentário de Macrôbio ao *Somnium Scipionis* e o de Calcidio ao *Timeu*”¹⁴.

É emblemático que a primeira página do *Didascalicon*, após ter lembrado o preceito socrático *gnōti seautón* (conhece-te a ti mesmo), o explica citando o *Timeu*, querendo mostrar que se conhecer a si mesmo significa conhecer a *sapientia* da qual o homem se origina. A razão é sabida. A doutrina platônica das Idéias eternas usadas pelo demiurgo eterno para ordenar a matéria eterna servia para veicular a doutrina cristã de um mundo feito a partir da Mente ou Verbo ou Logos de Deus¹⁵. Em Platão, porém, Deus, a Matéria prima e as Idéias formam uma tríade de princípios separados entre si, eternos e independentes um do outro, enquanto na filosofia cristã Deus é origem das Idéias e da Matéria, criadas *ex nihilo*. Necessitava-se de uma cirurgia conceitual para conviver tranquilamente com o *Timeu* do ponto de vista da filosofia cristã.

¹² *Did.* II, 1.

¹³ Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem, Texte critique avec Introduction, Notes et Tables* par Édouard Jeuneau, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

¹⁴ Gilson, E., *La Filosofia nel Medioevo*, Firenze, 1988, p. 135.

¹⁵ Um *Platão naturaliter christianus*, que, acreditava-se, certamente teria aceito de aperfeiçoar suas intuições à luz da ulterior revelação cristã, constituía um irrenunciável motivo apologético a favor da filosofia cristã. Ricardo de Cluny, em sua *Chronica*, põe em circulação a lenda segundo a qual Platão teria sido encontrado em uma tumba e sobre o seu peito podia-se ler: *Credo in Christum nasciturum de Virgine*, creio em Cristo que nascerá da Virgem.

Esta transição da demiurgia platônica para o criacionismo cristão é semeada de tortuosidade. Se, por exemplo, os Padres da igreja e a tradição talmúdica, por exemplo em Maimônides, eram bastante decididos a afirmar a criação *ex nihilo*, em Calcidio, ao contrário, transparece uma ambiguidade conceitual. Quem Calcidio representava? No final do trajeto, no século XII, completa-se a “cristianização”¹⁶ de Platão, pela qual as Idéias são a própria Mente de Deus, que fez a matéria e as idéias *ex nihilo*. Isto aconteceu pacificamente porque, como faz notar Martin¹⁷, era grande o fascínio que causava nos medievais o *Timeu* em sua arquitetura das quatro causas no operar do Demiurgo: este ordenou o mundo (causa eficiente) a partir da matéria preexistente (causa material), infundindo-lhe a forma das idéias (causa formal) em direção ao bem (causa final). Em Aristóteles, que na *Metafísica* desenvolve as quatro causas, o primeiro motor é imóvel, perfeito, bem supremo que se pensa a si mesmo eternamente, desejável e inteligível, atraindo a si as coisas e produzindo, assim, a ordem do mundo. Em Platão Deus é um artífice com a mão na matéria, organizando-a em continuação para forjar a alma do mundo. O Deus de Platão parece mais próximo do mundo e da sensibilidade humana. Em suas primeiras linhas¹⁸, o *Didascalicon* relembra, platonicamente, que a alma do mundo é composta de duas essências preexistentes, uma indivisível e princípio da ordem racional, a outra divisível e princípio da agitação da matéria; em seguida, misturando as três, o Demiurgo fez uma alma única

¹⁶ Martin reafirma energicamente alguns tópicos platônicos; cfr. Martin, T.H., *Études sur le Timée*, Paris, Vrin 1981. Platão, diz ele, inspirou-se no número de Pitágoras para concluir que as Idéias são o elemento fixo ao redor do qual se articulam suas imagens múltiplas reproduzidas no mundo sensível. Platão não chegou a compreender que os princípios necessários do mundo poderiam ser modos eternos da própria inteligência divina, como dirão os cristãos. As Idéias platônicas são verdadeiros seres, *onta*, e inutilmente se teima em considerar as espécies inteligíveis de Platão como sendo as idéias de Deus. Elas existem em si, e quando necessitam de uma substância ou *tópos* que as receba, o encontram na matéria informe, eterna e não-criada. Em Platão está ausente o conceito judaico-cristão da criação *ex nihilo*.

¹⁷ Martin, op. cit., passim.

do mundo, participante das três idéias universais do Ser, do Mesmo e do Outro: e por fim, dividiu esta alma única em sete partes proporcionais, dispondo-as em sete intervalos numérico-musicais nos círculos descritos pelos sete planetas, pelos quais a harmonia da alma do mundo fluiria em sete ondas para o homem habitante no centro, na Terra. O Deus platônico é intencionalidade, atividade, providência, *prónoia*, inserção contínua no mundo, forjando a alma do mundo, da qual nascem as almas dos deuses e dos homens. O Deus de Platão é plástico, caloroso, presente, repleto de sensibilidade paternal.

Hugo não escapa do fascínio desta concepção cosmológica do *Timeu*:

Probata apud philosophos sententia animam ex cunctis naturae partibus asserit esse compactam; et Timaeus Platonis ex dividua et individua mixtaque substantia, itemque eadem et diversa, et ex utroque commixta natura, quo universitas designatur, entelechiam formavit.

A convicção comprovada dos filósofos afirma que a alma é composta de todas as partes da natureza; e o *Timeu* de Platão faz consistir a *enteléquia*¹⁹ de uma substância divisa, indivisa e mista, igualmente idêntica e diversa, e de uma substância mista das duas, processo pelo qual é designado o universo.

(*Did.* I, I)

É claro que Hugo está se referindo à alma humana, deslizando perigosamente da alma do mundo para a alma individual. Na verdade, a Hugo interessava provar a *vis cognitiva* da alma, virtualmente capaz de compreender tudo por ser *quodammodo omnia*²⁰. Nem por isso, porém, o texto deixa de ser intrigante.

A passagem da demiurgia platônica para a criação *ex nihilo* começa a dar-se em Filo, filósofo e teólogo judeu, contemporâneo de Jesus Cristo. Em Filo o cosmo inteligível é criado e através dele é realizado o mundo material. Com Plotino, Deus torna-se o Uno que se autoproduz como Nous e como matéria, mundo, corpos, em uma dinâmica de emanção e processão, à maneira de luz da luz, calor do fogo, per-

¹⁸ *Did.* I, I.

¹⁹ A *enteléquia* é a alma do mundo.

fume da rosa, rio da nascente, círculos concêntricos na água. Sob o impulso da concepção joanea do Verbo-Deus (*in principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum*) se solidifica a interiorização do *kosmos noetós* na mente de Deus, pelo qual *omnia facta sunt*, todas as coisas foram feitas. Agostinho, censurando as adivinhações a partir dos astros, afirma que Deus não somente ordenou, mas também criou as estrelas: “Os homens extraíram presságios mentirosos das estrelas que Deus criou e ordenou, assim como de outras coisas que foram feitas”²¹. Nos textos do século XII afirma-se a criação *ex nihilo* ao comentar o *Timeu*, mas sem brigar com Platão, apenas dando a entender ao leitor que se está glosando e explicitando o que era implícito. Vejamos.

Calcidio é ambíguo. Para indicar a ação de Deus sobre o mundo, o texto grego do *Timeu* utiliza o verbo συνίστημι, que significa constituir, pôr junto, fundar, ordenar. Deus é συνιστάς, ordenador, que συνέστησε, ordenou o mundo. Na fase patrística o verbo συνίστημι, mesmo conservando o significado primitivo de ordenar, já recebe com frequência o significado de criar, fazer, fundar, como em Atanásio: “Fez as coisas a partir daquilo que não existe”(ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ταῦτα συνέστησε)²². Mas em Calcidio συνέστησε é traduzido com *constituerit*, ou seja, dispôs, organizou, e συνιστάς é traduzido com *conditor*, que pode significar criador, fundador, mas também ordenador. Calcidio esconde suas reais intenções quando, por exemplo, diz que “o mundo é obra de Deus. A sua origem é causativa, não temporária. E assim, o mundo sensível, ainda que corpóreo, feito e organizado por Deus, é eterno: *et mundus opus Dei. Origo eius causativa, non temporaria. Sic mundus sensibilis, licet corpo-*

²⁰ *Did.* I, I.

²¹ Agostinho, *De doctrina christiana*, Cap. 23, 36; id., *De Natura Boni contra Manichaeos*, cap. I: “Todas as coisas que Ele fez são mutáveis, porque Ele as fez do nada”.

²² Atanásio, *De Incarnatione*.

*reus. a Deo tamem factus atque institutus, aeternus est*²³. Deus seria causa da ordem do mundo, não de sua corporeidade, que é eterna.

Em 1125, exatamente nos anos em que aparecia o *Didascalicon*, Guilherme de Conches escreve as *Glosae Super Platonem*. Durante a discussão entre Sócrates, Crítias, Hermócrates e Timeu, este último, na linha 30C, resume a discussão com o ablativo absoluto τοῦτο δὲ υπάρχοντος, que Calcídio traduz por *hoc ita proposito* (isto posto), mas Guilherme logo glosa: “*scilicet, quod mundus a Deo factus est iuxta sapientiam suam*” (ou seja, que o mundo foi feito por Deus segundo a sua *sapientia*). Toda vez que Calcídio se refere a Deus como συνιστάς ou δημιουργός, Guilherme sente-se no dever de apor a glosa: “*id est creator*” ou “*scilicet, quod mundus a Deo factus est*”, quase o pensamento de Calcídio tivesse a tendência a levar o leitor para o pensamento platônico originário. E quando, em 29d, Calcídio de improviso traduz συνιστάς com *creator*, também aí, como que para evitar ao leitor alguma incredulidade, Guilherme sente a necessidade de acrescentar *ex nihilo*: “*Dicendum est igitur cur Creator* (é aqui que Guilherme acrescenta de imediato: *ex nihilo*) *fabricatorque putaverit esse instituendum hoc omne*” (precisa dizer porque o Criador [*do nada*, acrescenta Guilherme] e artífice achou que tudo isto devia ser organizado)²⁴. Igualmente, quando Calcídio em 30d se refere a Deus como *opifex*, opífice, Guilherme acrescenta para o leitor cristão: “*id est, Creator*” (ou seja, Criador)²⁵. O mesmo acontece com relação a Calcídio 36d, onde “*cuncta substantia anime nata est pro voluntate patris*”: Guilherme glosa *patris*, apondo: “*id est Creatoris*” (toda a substância da alma do mundo nasceu por vontade do pai, isto é - acrescenta Guilherme - do Criador)²⁶.

²³ Calcídio, *Commentarium in Timaeum*, 23.

²⁴ Guilherme de Conches, op. cit., XLVIII.

²⁵ Ibid., LVI.

²⁶ Ibid., XCI.

Destes cuidados de Guilherme depreende-se que existia nos contemporâneos do século XII a tentação de adotar a visão neoplatônica.

Em Hugo não há titubeios ao afirmar a criação *ex nihilo*. É importante dizer isto, porque o neoplatonismo manifesto do *Didascalicon*, sobretudo, como dissemos, quando fala indistintamente da alma do mundo e da alma individual, não raro cria mal-estar nos leitores:

Hic de nihilo omnem fecit creaturam, visibilem scilicet et invisibilem

Ele fez todas as criaturas do nada, as visíveis e as invisíveis

(*Did.* VI, IV)

Num texto exegético, que invocamos neste ambiente estritamente filosófico por sua radiante energia, Hugo diferencia os filósofos pagãos dos pensadores cristãos (*auctores nostri*) exatamente com relação à questão da criação:

In hoc differunt auctores nostri a philosophis, quod philosophi Deum opificem tantum, et tria ponunt principia: Deum, materiam et archetypas ideas; nostri vero unicum ponunt principium, et hoc Deus solum.

Nisto diferem os nossos autores dos filósofos: os filósofos admitem Deus somente como ordenador e também professam três princípios: Deus, a matéria e as idéias arquetípicas; os nossos autores, ao contrário, admitem um único princípio, e este é somente Deus.

(*Expositio in Eptateuchon*, 4, PL 175, 33)

Como se vê, o *Timeu* é *Timeu*, mas os amantes de Platão (*nos Platonem diligentes*, nós amantes de Platão!) preferem a ortodoxia cristã do Deus criador do nada, segundo a qual 1) Deus é criador, não apenas organizador do mundo, 2) Deus criou o mundo ideal em sua mente antes de criar o mundo físico, 3) a matéria foi criada por Deus *ex nihilo*. Esta perspectiva, afirmada nos *Sermones in Hexameron* de Basílio²⁷ e enriquecida por Agostinho, passa pelo Pseudo-Dionísio, chega a Scoto Eriúgena tradutor do Pseudo-Dionísio e é geral nas escolas parisienses do século XII, onde Hugo de São Vitor é mestre e também comentador do Pseudo-Dionísio.

Das Idéias (εἰδῆ) platônicas independentes às idéias na mente divina

Também a relação entre Deus e as Idéias registra um deslizamento progressivo da concepção platônica, que as considera eternas e separadas de Deus, para a filosofia cristã medieval, que definitivamente considera as idéias como sendo eternas na mente de Deus. Ilustraremos este trajeto, pois o conceito de “idéia” e “forma” é essencial a esta nossa investigação.

No *Timeu* de Platão o παράδειγμα, o paradigma, era o mundo das idéias das quais o demiurgo se serve (προσχωόμενος, servindo-se) para ordenar a matéria. Este paradigma é eterno (αἰδιος), não tem nascimento (γένεσιν οὐκ ἔχον), é imutável; enquanto isso, o mundo é o devir (γιννόμενον) que necessita de uma causa (αἷτιος) para ter o início do nascimento (γένεσεως ἀρχήν); o mundo é sensível (αἰσθητόν) e opinável, enquanto o paradigma arquetípico é νοητόν, isto é, cognoscível pela inteligência coadjuvada pelo λόγος. Portanto, entre o Deus de Platão e o paradigma existe uma alteridade dualística, que exclui qualquer monismo gnosiológico. Até para expandir a si mesmo como Bem, o demiurgo se utiliza do modelo, do paradigma, constituindo, assim, o universo vivente, νοητόν ζῶον, que abraça dentro de si todos os viventes inteligíveis, o νοητὰ ζῶα. Este paradigma ou arquetipo é o fundamento do conhecimento intelectual, contemplativo-intuitivo, noético, como também do conhecimento racional, diá-noético. O arquetipo é subsistência em si, eterna, perfeita, imutável. Entre este *kosmos noetós* e o mundo sensível, *kosmos aisthetós*, há uma relação de participação e semelhança.

Este dualismo é sacudido primeiramente pelo monismo plotiniano, depois por Filo, que faz do *kosmos noetós* a própria Mente Divina, o Logos como hipóstase de Deus. Nos ambientes joaneus, como já dissemos, o Verbo era Deus.

²⁷ “Irei falar da criação do céu e da terra, criação que não foi espontânea, como alguns imaginaram, mas teve sua origem de Deus”, *Sermo* I.

Em Calcídio as coisas não estão tanto claras assim. Na tradução do *Timeu* ele simplesmente fala de Deus como

Opifex formans effigiem ad similitudinem exempli.

O opífice que forma as coisas sensíveis a semelhança do exemplo.

(*Commentarium in Timaeum*, 28a)

Afirmando que o opífice, Deus, se utiliza das idéias exemplares, do paradigma, para dar forma à matéria, Calcídio sugere a adoção platônica dos três princípios, que ele chama *Deus et silva et exemplum*. A intenção do texto é tão intrigante que Guilherme de Conches não se sente desobrigado da necessidade de tranquilizar o leitor, insistindo sobre a equivalência da divina sapiência com a divina essência e glossando assim:

Certum est quod de divino exemplo hoc dicit... et sic mundus est imago divine sapientie sed divina sapientia divine essentie.

É certo que aqui ele está fala do exemplo divino... e assim o mundo é imagem da divina sapiência e esta é imagem da divina essência.

(*Glosae super Platonem XXXVIII*)

A afirmação da eternidade das idéias na mente de Deus é expressa assim por Guilherme de Conches:

In divina igitur mente que est archetypus mundus genera intelligibilium animalium continentur, id est cognitiones de diversis generibus animalium; et quasi quidam fontes ut enim rivus est a fonte, sic omnia ab eis sunt qui sunt in divina mente.

Portanto, na mente divina, que é o mundo arquetípico, estão contidos os tipos dos animais inteligíveis, isto é, as idéias dos diversos gêneros de seres animados; e, como o rio deriva da nascente, todas as coisas derivam daquelas coisas que estão na mente divina, quase fossem fontes.

(*Glosae super Platonem LVI*)

Em Hugo, como em Guilherme, não há dúvida: as Idéias Arquetípicas estão na mente de Deus, e a mente de Deus constitui o exemplar segundo o qual todas as coisas foram criadas, de maneira que no ser dos existentes refulge a própria *ratio* divina. Em vários trechos Hugo define sem equívoco sua filosofia, como quando dá uma das acepções da Natureza, como sendo Deus, e diz:

Por hoc nomen [natura] significare voluerunt illud archetypum exemplar rerum omnium, quod in mente divina est, cuius ratione omnia formata sunt.

Com tal nome quiseram significar aquele exemplar arquetípico de todas as coisas, que está na mente de Deus, por cuja razão todas as coisas foram formadas.

(*Didascalicon*, I, X)

E falando das três maneiras de existir das coisas, Hugo afirma:

Tribus modis res subsistere habent: in actu, in intellectu, in mente divina: hoc est, in ratione divina, in ratione hominis, in seipsis.

As coisas subsistem de três maneiras: no ato, no intelecto, na mente divina: ou seja, na razão divina, na razão humana, em si mesmas.

(*Didascalicon*, Appendix).

Uma mesma *ratio* e racionalidade une em um círculo de compreensibilidade a esfera divina, natural e humana. O humano, como por exemplo o trabalho humano, recebe significado do divino e do natural.

Interessava ao nosso intento, nesta investigação, constatar no *Didascalicon* a dimensão criadora de Deus, que se constitui, assim, em causa eficiente das coisas criadas, e constatar, outrossim, a constituição racional da mente divina, que se constitui em causa formal-racional da natureza e do homem. No fluxo entre Deus-*ratio*, natureza-*ratio* e homem-*ratio*, reside a possibilidade de decifarmos os elementos para uma teoria do trabalho humano no *Didascalicon*.

V

A natureza é simulacro da *ratio* divina

*"Res divinae rationis est simulacrum"*¹

A natureza, no *Didascalicon*, é *informada* pela *ratio primaeva* e é, ela mesma, *ratio* e *forma*. Como tal, a natureza é simulacro, imagem da *ratio primaeva*² e forma dos objetos do trabalho.

Mas é um simulacro dinâmico. Grávida de racionalidade em seu ser, a natureza engendra racionalidade, conforme o aforismo "*operari sequitur esse*". O *Didascalicon* proclama, com palavras majestosas, que a inteira natureza, como força fecunda do universo, engendra a *ratio*: "*omnis natura rationem parit*"³. Esta afirmação, que é objeto deste capítulo, nos permitirá concluir, com relação ao trabalho, que este, sendo uma transferência para o objeto de formas mutuadas da natureza, é, no fundo, uma apropriação e recriação das formas divinas e da *ratio* divina.

Consequentemente, a natureza fala, tem significância, é uma voz de Deus aos homens, *vox Dei ad homines*⁴, ditando as regras do agir.

¹ *Did.* V, III.

² Em termos parecidos se expressa Guilherme de Conches, op. cit., CLX, no comentário ao *Timeu* 48e de Calcídio, distinguindo entre *simulacro* e *imagem*: "*simulacrum proprie dicitur in pictura, imago in sculptura: unde mundus sensibilis simulacrum dicitur archetipi mundi in eo quod continet spiritus, imago in eo quod continet corpora*".

³ *Did.* VI, V.

⁴ *Did.* V, III

Iniciaremos o capítulo apresentando as afirmações pelas quais o *Didascalicon* estabelece uma correspondência ontológica, ainda que analogicamente proporcional, entre a *ratio-mens* divina e a *ratio* da natureza. Num segundo momento veremos as definições da natureza dadas no *Didascalicon*, metafísicas e físicas a um tempo. Depois veremos como esta concepção já antiga, que no primeiro milênio da Era Cristã se sedimentara em uma interpretação alegórica do universo, a partir do século XI se harmoniza com a concepção física e empírica da natureza. Terminaremos celebrando a natureza como simulacro luminoso, estético e musical da *ratio* divina.

A natureza é simulacro e fonte da *ratio*

A natureza, no *Didascalicon*, é obra da *ratio* divina, do momento que a *mens* ou *ratio* ou *forma* divina é:

Naturae genitor et artifex

Pai e artífice da natureza
(*Did.* I, VI)

As coisas criadas existiram primeiro na mente divina como pensadas e depois na efetividade atual, onde receberam o existir e a substância (*esse* e *id quod est* ou *talis esse*)⁵. E, uma vez que cada agente, no caso a mente divina, é tal em força da forma que transmite ao objeto passivo, toda a natureza, pelo ato da criação, fica grávida da *ratio* e da *forma* divina.

Creaturae primum in ratione Dei fuerunt, postremo in seipsis subsistere coeperunt.

As criaturas primeiro estiveram na razão de Deus, por último começaram a existir em si mesmas.

(*Did.* Appendix).

Consequentemente, a natureza é simulacro, espelho, imagem, representação,

⁵ Cfr. infra nota 8.

na qual estão realizados os conteúdos da mente divina entendida como *ratio* formal das coisas criadas:

Res divinae rationis est simulacrum

Cada coisa é simulacro da razão divina.

(*Did.* V, III)

A *ratio* da natureza é justiça, no sentido originário de harmonia entre as parte, como quiseram os inventores do direito, desde Sócrates até Platão, que escreveu sobre justiça natural e positiva, e Cícero, em latim. De consequência, na natureza encontra-se a fonte do direito positivo, da *ratio* moralis do homem, da ética em suas três dimensões (privada, doméstica, política), pois na significação das coisas

Illa naturalis iustitia est, ex qua disciplina morum nostrorum, id est, positiva iustitia nascitur; contemplando quid fecerit Deus, quid nobis faciendum sit agnoscimus

Encontra-se aquela justiça natural, da qual origina-se a nossa disciplina moral, ou seja, a justiça positiva. Contemplando aquilo que Deus fez, conhecemos aquilo que devemos fazer.

(*Did.* VI, V).

Grávida de *ratio* divina, a natureza fala de Deus, fala ao homem, reproduz cosmicamente e fecundamente a *ratio*. A natureza é envolvida, segundo a expressão paulina, em um grande esforço de parto, para engendrar a *ratio*, sendo que cada coisas da natureza, por sua vez, reproduz novas formas de *ratio*, como no trabalho humano, em um processo cósmico de fertilidade:

Omnis natura Deum loquitur, omnis natura hominem docet, omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est.

Toda a natureza fala de Deus, toda a natureza ensina ao homem, toda a natureza produz a razão, e nada no universo é infecundo.

(*Did.* VI, V)

Afirmção grandiosa, esta última, quase compêndio enciclopédico do *Didascalicon*. A natureza é uma imensa *ratio*, em que a ordem das simetrias e das correspondências, a lei dos números e uma espécie de música cósmica organizam secretamente esta imensa enciclopédia, que é o universo.

É mister indagarmos sobre o conceito de natureza no *Didascalicon*, porque uma teoria do trabalho não pode existir sem uma concepção filosófica da natureza. Isto é válido seja em uma perspectiva transcendente, seja na visão materialista do mundo. Em Marx, por exemplo, a natureza faz parte do tripé sobre o qual ele constrói a filosofia do trabalho e que se constitui pelo *eu* em sociabilidade com os outros, pela *natureza*, pelo *trabalho*⁶. Com efeito, a concepção filosófica do trabalho avança paralelamente à concepção filosófica da natureza.

Definições da natureza

Hugo sente a necessidade de propor, no início do *Didascalicon*, uma reflexão sobre a natureza. Diz que os antigos já falaram muito a respeito, mas não tanto que não reste alguma coisa ainda a ser dita.

Quia vero iam toties naturam nominavimus, licet, ut ait Tullius, naturam definire difficile sit, non tamen huius vocabuli significatio omnino silentio paetereunda videtur.

Uma vez que já nomeamos tantas vezes a natureza, parece-nos que o significado desta palavra não deve ser preterido sob silêncio, ainda que, como diz Túlio, seja difícil definir a natureza.

(*Did.* I, X)

E apresenta três definições da natureza, nas quais abarca todas as possibilidades do termo, que inclui o criador e as criaturas. Na primeira definição a natureza significa a *natura naturans*, o princípio metafísico transcendente, absoluto e criador; na segunda e terceira definição estão incluídas todas as realidades criadas, *natura naturata*.

1) A primeira definição invoca a mente arquetípica de Deus, que, como substância primordial e última, dá vida e forma ao universo e o mantém em uma coesão de racionalidade. A natureza assim vista é a mesma do *Timeu*, dos neoplatônicos, da tra-

⁶ Cfr. Mészáros, L., *Marx: teoria da alienação*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

dição sapiencial do oriente hermético e do *Antigo Testamento*, do qual flui para o pensamento patrístico e medieval⁷. É a natureza interpretada como princípio causal, que está por trás do visível material, em um horizonte metafísico alcançável intelectivamente:

Primo modo per hoc nomen significare voluerunt illud archetypum exemplar rerum omnium, quod in mente divina est, cuius ratione omnia formata sunt, et dicebant naturam esse uniuscuiusque rei primordiale causam suam, a qua non solum esse sed etiam talis esse habeat.

Em primeiro lugar, com esta palavra quiseram indicar o modelo arquetípico de todas as coisas, existente na mente de Deus, segundo o qual todas as coisas foram formadas, e diziam que a natureza é a causa originária de cada coisa, que dela recebeu não somente o ser, mas também tal ser.

(*Did.* I, X)

Esta *natura naturans* é o ser no qual o *esse* e *id quod est*, ou seja, a forma do existir (*essendi forma*) e a substância, são a mesma coisa; este é Deus, criador da natureza, o qual subsiste por si e não possui causa da qual possa derivar⁸. O *esse* é a forma de um ser, sua maneira particular de existir e distintiva com relação a outros seres possuidores de elementos comuns: o leão é leão e se distingue de outros animais devido à sua forma, ao *esse*, não à sua matéria, que pertence também à zebra. *Id quod est* é a substância, isto é, tudo aquilo do qual um ser é constituído, que nas coisas criadas é o composto de matéria e forma, e em Deus é a simplicidade da coincidência do *esse* e *id quod est*: “não se trata ainda de uma distinção entre essência e existência,

⁷ Cfr. Taylor, op. cit., p. 192.

⁸ Hugo mutua de Boécio a distinção entre *esse* (forma do existir) e *id quod est* (substância). Cfr. Boécio, *Liber de Hebdomadibus*, PL, 1311-1314: “*Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit... Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est... diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur*”. Nestes axiomas boecianos o *esse* é a *forma essendi*, e o *id quod est* é a *substantia* com ou sem os acidentes, os quais são *aliquid in eo quod est*. Em Deus, que é *simplex*, o *esse* e *id quod est* são *unum*, nos seres compostos são *diversum*. A fórmula *esse e talis esse* é uma variação de *esse e id quod est*.

mas de uma distinção entre matéria e forma”⁹.

In primo ordine id constituimus cui non est aliud “esse” et “id quod est”, id est, cuius causa et effectus diversa non sunt, quod non aliunde sed a semetipso subsistere habet, ut est solus naturae genitor et artifex.

Na primeira ordem situamos aquela coisa na qual não há diferença entre o “ser” e “aquilo que é”, na qual a causa e o efeito não são duas coisas distintas, a qual possui o existir não em virtude de algo de fora, mas em virtude de si mesma, e esta coisa é o único pai e artífice da natureza.

(*Did.* I, VII)

2) A segunda definição da natureza é mais côsona com a dos modernos e designa as coisas criadas, cada qual com sua maneira de interagir no mundo, com qualidades específicas pelas quais cada coisa se diferencia da outra, como quando dizemos que a natureza desta pessoa é de pensar ou deste animal é arrastar-se ou desta água é umedecer ou deste peso é cair:

Secundo modo naturam esse dicebant proprium esse uniuscuiusque rei cui significationi talis definitio assignatur: naturam unamquamque rem informans propria differentia dicitur, secundum quam significationem dicere solemus: naturae est omnia pondera ad terram vergere, levia alta petere, ignem urere, aquam humectare

Em um segundo modo diziam que a natureza era o próprio ser de cada coisa. E a este significado aplicavam a seguinte definição: “A Natureza é a própria diferença que informa cada coisa”. E neste sentido costumamos dizer: “A Natureza é todos os pesos pender para a terra, as coisas leves tender para o alto, o fogo queimar, a água umedecer”.

(*Did.* I, X)

Aqui ocorre cruzar dois capítulos distantes entre si no primeiro livro do *Didascalicon* (cap. VI e X) e proceder a um desdobramento. Com efeito, *illud archetypum exemplar rerum omnium* é considerado *natureza* no capítulo X, como acabamos de ver na primeira definição, mas no capítulo VI somente as coisas criadas recebem o nome de *natureza*: aqui, a natureza física sublunar é *natureza* causada por uma *natureza* supralunar, que, por sua vez, é causada pelo Exemplar Arquetípico, que no

⁹ Cfr. Boehner, F., Gilson, E., *História da filosofia cristã*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 221.

capítulo X é *natureza* e no capítulo VI é somente “aquilo que não é criado e cria”. O capítulo VI distingue, na esteira de Boécio¹⁰ e de Guilherme de Conches¹¹, três categorias de seres:

- a) a coisa que não é criada e cria, eterna;
- b) as coisas que são criadas e criam, perpétuas (*natureza*),
- c) as coisas que são criadas e não criam, temporárias (*natureza*).

Da coisa que não é criada e cria já falamos acima. As coisas criadas, por sua vez, são aquelas nas quais o “ser” e “aquilo que é” são diversos, de modo que “aquilo que é” recebe a existência de outrem, realizando-se em ato por meio de uma causa precedente, e estas coisas são a *natureza*:

Illud vero cui aliud est esse et id quod est, id est quod aliunde ad esse venit, et ex causa praecedente in actum profluxit, ut esse inciperet, natura est, quae mundum continet omnem. Idque in gemina secatur.

Aquela coisa na qual o “ser” e “aquilo que é” são distintos, isto é, aquela coisa que vem a existir em virtude de algo de fora e veio à realidade por ação de uma causa anterior para que iniciasse a existir, esta coisa é a *natureza*, que abrange o mundo inteiro. E isto tem um desdobramento dúplice.

(*Did.* I, VII)

Esta *natureza* do capítulo VI (supralunar e sublunar, mas abaixo da *sapientia*) se desdobra em duas ordens de seres criados:

- a) as coisas que dependem apenas do livre arbítrio divino para ser em ato, as quais têm um início, mas não têm o fim. Estas são as *substâncias* das coisas, isto é, as criaturas intelectuais, que os gregos chamam *ousíai*, substâncias. A este gênero de coisas pertencem também todos os corpos do mundo supralunar, os quais, uma vez criados,

¹⁰ Boécio, *De consolatione philosophiae*, v.pr.vi.

¹¹ Guilherme de Conches, *Commentarium in De consolatione philosophiae*, iii.m.ix, lá onde Boécio canta:

*O qui perpetua mundum ratione gubernas,
 terrarum caelique sator, qui tempus ab aeuo
 ire iubes stabilisque manens das cuncta moueri...*

permanecem sem fim e sem mutações, e por isso são chamados divinos. Em outra passagem Hugo acrescenta que os antigos consideravam *natureza* exatamente estas coisas do mundo supralunar, as quais estão reguladas por uma lei-*ratio* primordial:

Et superlunare mundum, eo quod ibi omnia primordiali lege consistant, naturam appellabant.

E chamavam “natureza” o mundo supralunar, pois nele todas as coisas existem em virtude de uma lei primordial.

(*Did.* I, VI)

b) As coisas que têm princípio e fim, e estas são as realidades existentes no mundo sublunar, as quais são *obras da natureza*, sob a ação do fogo artífice:

Tertia pars rerum est quae principium et finem habent, et per se ad esse non veniunt, sed sunt opera naturae, quae oriuntur super terram sub lunari globo, movente igne artifice, qui vi quadam descendit in res sensibiles procreandas

A terceira ordem das coisas é dada pelas coisas que têm um início e um fim e não começam a existir sozinhas, mas são obras da natureza; elas nascem sobre a terra sob o globo lunar, pelo influxo do fogo artífice, que desce com uma certa força para produzir as coisas sensíveis.

(*Did.* I, VI)

Appellabant sublunarem [mundum] opus naturae, id est, superioris, quia omnium genera animantium, quae in eo vitalis spiritus infusione vegetantur a superioribus per invisibiles meatus infusum nutrimentum accipiunt, non solum ut nascendo crescant, sed etiam ut alendo subsistant.

E chamavam o mundo sublunar de obra da natureza, isto é, da superior, porque todos os gêneros de viventes, que vegetam nele pela infusão de um espírito vital, recebem o alimento infuso por meio de buracos invisíveis, não somente para que nasçam e cresçam, mas também para que, alimentando-se, continuem a viver.

(*Did.* I, VII)

O precursor desta noção de natureza restringida às substâncias corpóreas é Boécio¹², e isto lhe procurou não poucas reservas, uma vez que tal definição,

¹² Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, ed. H.F.Stewart-E.K.Rand, London, 1953, p. 80, 40-44: “*Natura est motus principium per se non per accidens. Quod motus principium dixi hoc est, quoniam corpus omne habet proprium motum, ut ignis sursum, terra deorsum*”.

excluindo a substância divina. “não podia, de maneira alguma, ser funcional para a especulação cristã”¹³. Ao retomar Boécio, após séculos de silêncio, Hugo demonstra espírito histórico-prático.

3) O fogo artífice, que no capítulo VI vivifica e sensibiliza somente a natureza sublunar, é o sujeito da terceira definição da natureza no capítulo X. Esta definição é tirada da filosofia estoíca atribuída a Zenão por Cícero¹⁴ e refere-se a um *ignis artifex*, fogo artífice, que engendra as coisas sensíveis. Alguns contemporâneos de Hugo, como Guilherme de Conches e Adelardo de Bath, identificam este fogo com um princípio gerador da alma do mundo; mas o vitorino limita-se a identificar este *ignis* com o sol, como se deduz de outras obras de Hugo¹⁵ e do comentário que ele próprio

Boécio, querendo pôr ordem nos conceitos de *natura*, *essência*, *substância*, recorrentes na época, oferece quatro definições de *natura*: 1) *natura est earum rerum quae, com sint, quoquo modo intellectu capi possunt*, em que o conceito de *natura* compreende as substâncias e os acidentes, 2) *natura est vel quod facere vel quod pati potest*, definição restrita unicamente às substâncias com exclusão dos acidentes, 3) é a definição citada acima, restringida somente às substâncias corpóreas, 4) *natura est unamquamque rem informans specifica differentia*, e esta definição é fundida por Hugo com a terceira. Cfr. Micaelli, C., *Studi sui trattati teologici di Boezio*, D'Auria Editore in Napoli, 1988, p. 53ss.

¹³ Micaelli, C., op. cit., p. 53.

¹⁴ *M. Tullii Ciceronis de natura deorum libri III*, II.59: “*Zeno igitur naturam ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via, censeat enim artis maxime proprium esse creare et gignere, quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat id multo artificiosius naturam efficere, id est ut dixi ignem artificiosum magistrum artium reliquarum*”

¹⁵ Cfr. *De unione corporis et spiritus*, PL CLXXVII, 286, em que Hugo afirma que o fogo, à diferença da terra, da água e do ar, não pode ser nem imobilizado nem contido e por isso possui um movimento próprio pelo qual vivifica o mundo vegetal e dota de sentidos o mundo animal, nunca excedendo sua dimensão natural: “*Solus ignis, sicut teneri non potest, sic etiam extrinsecus moveri non potest, in se omnem motum habens et ex se*”, mas “*in eo ipso quod spiritus dicitur, corporeae naturae proprietatem nequaquam excedere comprobatur*”. Hugo, segundo Taylor (op. cit., p. 194), pertence a uma tradição do nono século, representada por Bovo de Corvey, que se scandalizava com o fato de que Boécio e Escoto identificavam o fogo com a alma do mundo. Para Hugo o fogo é o sol, cujo calor faz existir a terra, e com tal convicção Hugo assume uma explicação totalmente física.

apõe a esta definição, ao introduzir uma explicação totalmente física e dizendo que, para os físicos, tudo é engendrado pelo calor e pela umidade:

Tertia definitio talis est: natura est ignis artifex ex quadam vi procedens in res sensibiles procreandas, physici namque dicunt omnia ex calore et humore procreari.

A terceira definição é esta: a natureza é o fogo artífice, que procede de alguma determinada força, para criar as coisas sensíveis. De fato, os estudiosos da natureza dizem que tudo é criado pelo calor e pela umidade.

(*Did.* I, X)

Esta teia de conceitos deve-se à representação medieval do mundo supralunar, no qual estariam albergadas as entidades isentas das vicissitudes dos quatro elementos (fogo, ar, água, terra), os quais dão matéria, no mundo sublunar, às essências vindas do mundo supralunar. Neste quadro, as realidades supralunares nunca perecem, porque não são as essências que morrem e sim as formas das essências. E estas formas mudam não porque se verifica uma perda ou aumento do ser, que é já dado, mas por transformação mediante junção e disjunção de formas. É justamente neste ponto que se insere o trabalho humano como transformação de formas:

Non enim essentiae rerum transeunt, sed formae.

De fato, não são as essências das coisas que passam, mas as suas formas.

(*Did.* I, VI)

A demolição científica moderna do mundo supralunar e a redução do mundo sublunar à matéria autônoma não impedem que a racionalidade da natureza, atribuída por Hugo ao princípio último criador e afirmada até hoje pelas filosofias criacionistas e transcendentistas, continue a fundar uma teoria do trabalho como imitação daquela racionalidade. É o que nos interessa.

Da alegoria do mundo à metafísica do mundo

Como acabamos de ver, o *Didascalicon* cruza a interpretação metafísica e física da natureza, e nisto Hugo é legítimo representante de um tempo de mudança com

relação ao papel da razão empírica na interpretação da natureza.

Mas nem sempre foi assim. Desde o início da Era Cristã até os tempos do *Didascalicon* fora longo o caminho, que, inicialmente ancorado em uma interpretação alegórico-simbólica do universo, se encerra nos séculos XII-XIII com a vitória da analogia na confrontação entre Deus e o mundo.

Os primeiros séculos da alta Idade Média foram décadas de insegurança, de sofrimento, de crises morais, de cidades queimadas, de pestilências, de bárbaros. Segundo Eco¹⁶, o mundo visível era muito frágil e sem espessura semântica para as pessoas acoissadas pelo medo e pela fome. Enquanto a minoria dos monges procurava soluções no reparo dos muros monásticos, o grande povo encontrava no imaginário alegórico-simbólico a esperança que ia perdendo na vida real, num mundo que recuperava por meio do discurso alegórico aquela segurança que perdia na miséria cotidiana. Tudo, no mundo, tornava-se imagem do eterno e levava à relembração daquilo que não se via senão pelos olhos da fé. Não somente esta fabulação alegórica nascia de maneira espontânea nas massas incultas, mas o próprio discurso culto a reforçava mediante imagens faladas e pintadas (*pintura est laicorum litteratura*, a pintura é a literatura dos leigos). Todo tipo de animais e fatos naturais, bois, leões, ursos, panteiras, cordeiros, pombas, grifos, águias, pássaros hirsutos, galos, monstros, serpentes, leopardos, fenômenos cósmicos e humanos, campos, florestas, mar, uva, trigo, sol e raios, estrelas, fogo, água, pedras angulares, medos, vitórias e derrotas, cavalos multicoloridos, chefes guerreiros com lanças e outras extravagâncias do gênero, tudo concorria para recordar o criador, os acontecimentos primitivos do cristianismo e os mistérios da fé, recordação que era celebrada por gestos ou palavras ou as duas coisas juntas. E quanto mais a imagem alegórica fosse abstrusa e apavorante, tanto mais era

¹⁶ Eco, U., *Arte e Beleza na Estética Medieval*, Editorial Presença, Lisboa, 1989, p. 66ss.

apta. anonimamente e pantomimicamente, segundo o comentário de Festugère¹⁷ ao pensamento do Pseudo-Dionísio¹⁸, a significar a insondável majestade da Tearquia, pois a matéria, mesmo possuindo uma vileza separadora, não deixa de ter uma harmonia unificadora com os seres celestes:

Sed itaque et hoc intelligere oportet: nihil eorum quae sunt esse universaliter boni participatione privatum.... quoniam et ipsa [matéria] ex vere bono subsistentiam possidens per omnem sui materiale dispositionem imagines quasdam intellectualis pulchritudinis habet.

Por outro lado deve-se saber que nada existe que seja totalmente desprovido da participação ao bem.... pois a própria [matéria], tendo recebido a existência por Aquele que é realmente bom, conserva, por toda a sua disposição natural, imagens da beleza intelectual.

(Hugo, *In hierarchiam coelestem*)¹⁹

O universo era um discurso de Deus ao homem, no qual, alegoricamente, *aliud dicitur, aliud demonstratur* (se diz uma coisa e se mostra outra). Este princípio, que fascinava a fantasia medieval, constituía a justificativa do discurso alegórico e necessitava de um trabalho de interpretação para desvendar os mistérios falados pela linguagem da matéria, como anota Eco, citando Huizinga²⁰.

O simbolismo alegórico só era possível, porém, se entre Deus e a natureza existisse uma relação de correspondência, concordância, analogia, proporção. O próprio Dionísio relembra esta exigência, atribuindo a Deus os atributos do mundo (bom,

¹⁷ Festugère A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, in *Études bibliques*, Paris 1949-1954, p. 65ss. (Tome I: L'astrologie et les sciences occultes; Tome II: Le dieu cosmique; Tome III: les doctrines de l'âme; Tome IV: Le dieu inconnu et la Gnose).

¹⁸ Denys L'Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*, Introduction par René Roques, Étude et Texte Critiques par Günter Heil, Traduction et Notes par Maurice de Gandillac, Paris, Éd. Du Cerf, 1958, (texto em grego e francês), II, 1, 137A.

¹⁹ *Hugonis a Sancto Victore Commentarium in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Aeropagitae secundum interpretationem Joannis Scoti*, PL CLXXV, 937D. Hugo cita o texto latino de Scoto e depois acrescenta o comentário. Ele comentou a tradução de João Escoto em honra do rei Luís, o qual "*aedem D. Victoris Parisiensis aedificandum curavit*".

grande, belo, verdadeiro, luz, presentes em Deus de forma *hyperessentialis*)²¹, procedendo de uma teologia afirmativa, por uma teologia negativa até uma teologia superlativa. Como a luz penetra todas as coisas, afirma Dionísio, Deus penetra na natureza, nas suas energias e nos seres inteligentes da natureza, difundindo-se gradativamente e realizando uma hierarquia de graus entre os seres:

Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum. Sed et omnis, Patre moto, manifestationis luminum processio, in nos optime ac large proveniens, iterum, ut unifica virtus restituens nos replet ac convertit ad congregantis patris unitatem et deificam simplicitatem.

Todo dom excelente, todo dom perfeito vem do alto e descende do Pai das Luzes. Mas toda processão, pela qual, sob a ação do Pai, a luz se manifesta, vindo até nós otimamente e abundantemente, por sua vez nos preenche a título de potência unificadora que nos faz retornar e nos converte para a unidade e para a divina simplicidade do pai reunificador.

(Hugo, *In hierarchiam coelestem*)²²

A luz é a imagem naturalista que Dionísio transforma em imagem mística, significando alegoricamente o ritmo divino da processão e do retorno anagógico. Este processo de descida e retorno é comentado epigraficamente por Hugo, no Comentário à tradução latina da *Hierarquia Celeste* de João Escoto:

Sic ergo pater luminum movetur super nos, et moto patre lumina eius descendunt in nos et per procedentia in nos manifestantur per nos: primum nobis, post hoc aliis ex nobis.

E assim o pai das luzes se move sobre nós e pela ação do Pai suas Luzes descendem dentro de nós e pelas luzes que fluem em nós elas se manifestam através de nós: primeiro em nós, depois aos outros por nós.

(Hugo, *In hierarchiam coelestem*)²³

Esta iluminação, porém, deve ser entendida não como uma simples clareação

²⁰ Huizinga, J., *Autunno nel Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1955.

²¹ Ὑπεροὐσιος, in *La Hiérarchie Céleste*, op. cit., II, 3, 140C.

²² Op. cit., 933B.

²³ Ibid., 937.

dos seres, e sim como uma transmissão do ser a partir do Ser. A imagem da luz, como veremos no próximo capítulo ao falar da alma, ilumina todo o *Didascalicon*, no qual o verbo *illuminat* é o primeiro do livro, logo na segunda linha:

Sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat

A sapiência ilumina o homem para que conheça a si mesmo.

(*Did.* I, I)

Dionísio não desconhece, ao lado do saber místico-secreto-simbólico sobre a Divindade, o conhecimento filosófico-demonstrativo, ainda que este último seja alocado em um grau inferior segundo uma escala do saber que vai do mais ao menos perfeito²⁴. Se, segundo o Pseudo-Dionísio, a multiplicação de discursos e explicações multiplica os “véus” que impedem o conhecimento reservado à contemplação, em qualquer grau de conhecimento, todavia, se produz uma certa compreensão da beleza dos arquétipos.

O progresso do saber, a partir do século XII, provoca um deslizamento para uma maneira metafísica de ler o mundo. Sem citar outros nomes, entre os quais reluz claramente Tomás de Aquino, Hugo de São Vitor é testemunha eloquente deste fato filosófico: a doutrina simbólica e participativa dos atributos divinos se transforma no raciocínio por analogia. Eco, querendo elucidar esta evolução lenta mas inexorável do universo simbólico para a “pansemiose metafísica”, recorre a dois nomes: Scoto Erígena e Hugo de São Vitor²⁵. A possibilidade de subir do valor ontológico da natureza para um valor ontológico divino, e vice-versa, é o cerne de uma interpretação filosófico-metafísica do mundo. Este conceito é assim resumido por Scoto, conforme esta citação reportada por Eco:

Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale

²⁴ Pseudo-Dionísio, op. cit., IX, 2, 260^A.

²⁵ Eco, U., op. cit., p.75-76, e os livros por ele citados: Baltrusaitis, J., *Le Moyen Âge*, Paris, Colin, 1955 e Cocchiara, G., *Il mondo alla rovescia*, Torino, Einaudi, 1963.

quid et intelligibile significet

Creio que não haja nenhuma coisa visível e corporal que não signifique algo incorpóreo e inteligível.

(Scotus Erígena, *De divisione naturae*. V, 3, PL 122, col. 865-866)

E Hugo:

Divina sapientia, quam de corde suo Pater eructavit, in se invisibilis, per creaturas et in creaturis agnoscitur.

A sapiência divina, que o Pai emitiu do seu coração, invisível em si, é conhecida pelas e nas criaturas.

(*Did.* V, III)

A natureza vista por Hugo é certamente uma natureza platônica e aristotélica a um tempo: platônica 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.

A natureza não é apenas forma formada, mas é também *forma formans*. Aliás, tudo neste esquema hugoniano é forma que informa outros seres: 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. E, se nos ativermos ao texto riquíssimo de Hugo, onde este diz que “o amor da sapiência é quase uma iluminação da alma humana por esta sapiência e quase um apelo desta para que o espírito inteligente volte a ela”²⁶, se evidencia um círculo dinâmico Deus-mundo-homem-Deus, onde tudo se cruza em reciprocidade.

²⁶ *Did.* I, II.

A natureza é luz, estética, proporção, música

A doutrina de Hugo é “mais elaborada que a de Eriúgena”, segundo Eco²⁷, que reporta um famoso verso do nosso autor, já lembrado por V. Liccaro²⁸:

Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei

Este universo sensível é como que um livro escrito pelo dedo de Deus.
(Hugo, *De tribus diebus* ou *Didascalicon liber septimus*)²⁹.

Em Hugo, a racionalidade que constitui a mente divina é, analogicamente, a mesma racionalidade que constitui o homem e o mundo.

Por conseguinte, a natureza, como dissemos, é uma voz de Deus aos homens. Este conceito de “natureza que fala” é enfatizado quando o *Didascalicon* faz uma equação entre a voz do homem e a natureza: a relação entre a voz externa do homem e as idéias da sua mente humana (*ratio*) é a mesma que existe entre o mundo presente ou tempo e o mundo divino ou eternidade. Ou seja, o tempo é a voz da eternidade. Neste sentido, do mesmo modo que a voz externa e caduca do homem manifesta a palavra interna da mente (*ratio mentis*), a natureza (*spatium temporis*) é manifestação substancial e ontológica da *sapientia*, que é eterna, imperecível e conhecida nas e pelas criaturas:

Sciendum est etiam, quod in divino eloquio non tantum verba, sed etiam res significare habent... Philosophus solam vocum novit significationem, sed excellentior valde est rerum significatio quam vocem, quia hanc usus instituit, illam natura dictavit, haec hominum vox est, illa vox Dei ad homines, haec prolata perit, illa creata subsistit, vox tenuis est nota sensuum, res divinae rationis est simulacrum, quod ergo sonus oris, qui simul subsistere incipit et desinit, ad rationem mentis est, hoc omne spatium temporis ad aeternitatem, ratio mentis intrinsecum verbum est, quod sono vocis, id est, verbo extrinseco manifestatur, et

²⁷ Eco, op. cit., p. 76.

²⁸ Ugo di S. Vittore, *I tre giorni dell'invisibile luce. L'unione del corpo e dello spirito* (Introduzione, testi emendati, traduzioni e note a cura di V. Liccaro), Firenze, 1974, pp. 48-156.

²⁹ PL 176, col. 814.

divina sapientia, quam de corde suo Pater eructavit, in se invisibilis, per creaturas et in creaturis agnoscitur.

Deve-se saber também que no discurso divino não somente as palavras mas também as coisas significam algo... O filósofo [*não crente*] conhece apenas o significado das palavras, mas o significado das coisas é muito mais excelente que a palavra, porque esta é o uso que a institui, aquela foi ditada pela natureza, esta é a voz dos homens, aquela é a voz de Deus aos homens, esta se perde uma vez proferida, aquela permanece após ser criada, a voz é uma tênue manifestação dos sentidos, a coisa é figura da razão divina, aquilo que é o som da voz, que a um tempo começa a existir e já morre, para a razão da mente, esta é toda a extensão do tempo voltado para a eternidade, a razão da mente é uma palavra interna que se manifesta com o som da voz, ou seja, com a palavra externa, enquanto a divina *sapientia*, que o Pai emitiu do seu coração, invisível em si, se conhece pelas e nas criaturas.

(*Did.* V, III)

Também a estética é, paradoxalmente, um testemunho da racionalidade da natureza. Como frisa Eco³⁰, a beleza, para os medievais, é sobretudo um atributo de Deus, dado às coisas terrenas por analogia com a beleza divina, que é harmonia da *ratio*. Ou seja, a beleza do mundo sensível é julgada a partir do belo metafísico: uma coisa é bela se evidencia sua origem divina e sua destinação para o divino. Não se desdenha o *amor ornamentis*, com sua carga de emoção afetiva e psicológica real, mas esta tensão para o sensível nunca deveria anular a tensão para o espiritual; aliás, a fruição estética sensível deve constituir-se em propedêutica para o amor ao belo metafísico, que, de retorno, é propiciador de paz nos sentidos³¹.

Mas, o que é, mais exatamente, esta beleza metafísica que se consubstancia em beleza visível? Ela é *proporção*, dada por uma relação de ordem entre *pondus*, *numerus* e *mensura*³². Ela é, sem dúvida, a *beleza da verdade*, quando verdade e beleza, *verum* et *pulchrum*, estão objetivamente coadunadas nos seres:

Oportet autem ut qui hanc ingressus fuerit viam in libris quos legerit, discat non

³⁰ Eco, U., op. cit., passim.

³¹ Eco, op. cit., 13-27.

³² *Did.* II, XII.

solum colore dictaminis, sed virtutum aemulatione provocari, ut eum non tam verborum pcompositas aut concinnatio quam veritatis pulchritudo delectet.

É necessário que aquele que se encaminha por esta via não procure nos livros apenas a elegância estilística, mas se faça impulsionar pela emulação nas virtudes, para que não tanto a ostentação e sonoridade das palavras quanto a beleza da verdade o deleite.

(*Did.* V, VII)

A fruição estética se apercebe do objeto enquanto belo e é determinada pela densidade objetivo-estética do objeto. Diferentemente dos modernos, que sublinham a dimensão psicológico-individual-profunda da experiência estética, a beleza medieval deriva do Ser, sem mortificar, com isso, o prazer dos sentidos. Por isso, está excluída a beleza sem bondade e sem verdade, como era a de certos discursos proferidos por certos *nugigeruli*, vendedores de conversa fiada, os quais (alusão a Abelardo), falando dos velhos mestres com palavras bonitas mas com intenção maldosa, ofendiam a Deus:

Corrugant nasum et valgum torquent in lectores divinitatis, et non intelligunt quod Deo iniuriam faciunt, cuius verba pulchro quidem vocabulo simplicia, sed sensu pravo insipida praedicant

Enrugam o nariz e torcem a boca contra os leitores das escrituras, e dizem com belos termos que as palavras deles são simples, mas com maldade insinuem que são insípidas, e não compreendem que com isso ofendem a Deus.

(*Did.* III, XIII).

Longe de ser ingênua e abstratamente mística, a estética de Hugo une o misticismo ascético à doutrina, à razão, à inteligência, as quais se encarregam de abrir ao “olho do coração” (*oculus cordis*)³³ o deleite da abertura ao Ser. A estética do *Didascalicon* fundamenta-se sobre o fato de que a mente humana reconhece na matéria a harmonia de suas próprias estruturas racionais, as quais derivam da *ratio rerum omnium primaeva*: “Por maioridade da razão, em uma mística que tinha superado o momento do ascetismo disciplinar para se consumir em mística da inteligência e do

³³ *Did.* VI, XIV.

amor sereno, na mística de Ricardo e Hugo de São Vitor a beleza natural surge finalmente reconquistada em toda a sua positividade. Para Hugo de São Vitor a contemplação intuitiva é uma característica da inteligência, mas ela não se exercita apenas no momento especificamente místico, podendo debruçar-se sobre a dimensão sensível do viver: o prazer estético provém também da possibilidade de o espírito reconhecer na matéria a harmonia da sua própria estrutura”³⁴. Em outras palavras, o prazer lúdico pode coabitar com o rigor místico, como acontece na leitura de livros:

Quia aliquando plus delectare solent seriis admixta ludicra, et raritas pretiosum facit bonum

Porque às vezes dá mais alegria quando se misturam as coisas sérias com as lúdicas, e a raridade aumenta o valor do bom.

(*Did.* III, IV)

Também a música é uma *proportio*, e como tal se torna uma expressão harmônica da *ratio* universal. Pitágoras, que os gregos consideram inventor da matemática e da música³⁵, percebeu que, julgando o ritmos e as melodias à luz da razão, descobre-se a lei da proporção que rege os elementos do mundo em sua relação recíproca e “sonora”. A música, acreditava Pitágoras, amansa também os animais, como a cantilena da mãe embala a criança. Pela teoria da música, as mesmas leis que relacionam os seres entre si presidem aos mecanismos psíquicos da pessoa humana, de maneira que o homem, “pequeno mundo”, está ligado por um módulo matemático e estético ao mundo, que é o “grande homem”:

Mathematica dividitur in quattuor scientias... secunda est musica, quae tractat de proportione, id est, de quantitate discreta ad aliquid.

A matemática se divide em quatro ciências... a segunda é a música, que trata da proporção, isto é, da quantidade dividida com relação a algo.

(*Did.* VI, XIV)

³⁴ Eco, op. cit., p. 21.

³⁵ *Did.* III, II.

A música, enquanto *proportio*, existe no universo, no homem e nos instrumentos. A música mundana é a harmonia das esferas, cujo som os sábios antigos procuravam captar nas noites claras de estrelas. Deixemos falar o texto, eloquente por si, coonestando quanto viemos afirmando sobre a compreensão grandiosa do mundo no *Didascalicon*, em que a dimensão metafísica e física, biológica e moral, perfazem um todo harmônico-racional. Retornaremos, no capítulo sobre o *opus artificis*, a algumas passagens da citação que segue, onde, com palavras dignas de estarem impressas nos portais do mundo, a moralidade do trabalho humano na mecânica é determinada pela ordem e proporção entre ganância e necessidade:

Tres sunt musicae: mundana, humana, instrumentalis. Mundana, alia in elementis, alia in planetis, alia in temporibus; in elementis, alia in pondere, alia in numero, alia in mensura; in planetis, alia in situ, alia in motu, alia in natura; in temporibus, alia in diebus, vicissitudine lucis et noctis, alia in mensibus, crementis detrimentisque lunaribus, alia in annis, mutatione veris, aestatis, autumnii, et hiemis, humana musica, alia in corpore, alia in anima, alia in connexu utriusque; in corpore, alia est in vegetatione, secundum quam crescit quae omnibus nascentibus convenit, alia est in humoribus, ex quorum complexione humanum corpus subsistit, quae sensibilibus communis est, alia in operationibus, quae specialiter rationalibus congruit, quibus mechanica praeest, quae, si modum non excesserint bonae sunt, ut inde non nutriatur cupiditas unde infirmitas foveri debet... musica in anima alia est in virtutibus, ut est iustitia, pietas, et temperantia, alia in potentiis, ut est ratio, ira, et concupiscentia. musica inter corpus et animam est illa naturalis amicitia qua anima corpori non corporeis vinculis, sed affectibus quibusdam colligatur, ad movendum et sensificandum ipsum corpus, secundum quam amicitiam nemo carnem suam odio habuit. musica haec est, ut ametur caro, sed plus spiritus, ut ioveatur corpus, non perimatur virtus. musica instrumentalis alia in pulsu, ut fit in tympanis et chordis, alia in flatu, ut in tibiis et organis, alia in voce, ut in carminibus et cantilenis. tria quoque sunt genera musicorum : unum quod carmina fingit, aliud quod instrumentis agitur, tertium quod instrumentorum opus carmenque diiudicat.

Existem três tipos de músicas: a do universo, a do homem, a dos instrumentos. A música do mundo existe nos elementos, nos planetas e nos tempos; nos elementos ela consiste no peso, número e medida (*pondus, numerus et mensura*), nos planetas existe como posição, moto e natureza, nos tempos ela existe nos dias por meio da vicissitude da luz e da noite, nos meses através da lua crescente e decrescente, nos anos pela mudança de primavera, verão, outono e inverno. A música do homem existe no corpo, na alma, na união dos dois. No corpo, uma música consiste na

atividade biológica, pela qual ele cresce como convém a todos os viventes, uma outra nos humores, por cuja mistura o corpo humano sobrevive, como é comum às coisas sensíveis, uma outra enfim nas ações, que dizem respeito particularmente aos entes racionais, às quais preside a mecânica e que são boas quando não excedem a justa medida, para que a ganância não se nutra daquilo que deveria favorecer a fraqueza... A música da alma consiste uma em suas virtudes, como retidão, piedade e temperança, a outra em suas capacidades, como a razão, a ira e a concupiscência. A música entre o corpo e a alma é aquela amizade natural, pela qual a alma é unida ao corpo não por vínculos corporais, mas de afetos, para mover e sensibilizar o corpo. De acordo com esta amizade, “ninguém nunca odiou sua própria carne”. A música consiste em amar a carne mas mais o espírito, para que o corpo seja nutrido, mas a virtude não decresça. A música instrumental consiste em parte na percussão, como acontece nos tambores e nas cordas, em parte no sopro, como em flautas e órgãos, em parte na voz, como nos versos e nas canções. Há também três tipos de músicos: um que faz os cantos, outro que toca os instrumentos, um terceiro que julga a prestação dos instrumentos e o canto.

(*Did.* II, XII)

Nas últimas palavras da citação acima vê-se um dos conceitos básicos do *Didascalicon*, segundo o qual o pensar e o entendimento diferenciam os homens entre si, sendo que a finalidade da doutrina é conduzir o homem ao cume do entendimento. Homens com menor compreensão racional do agir prático estão em um degrau inferior na hierarquia dos seres racionais. Assim, o músico que compreende e julga as regras do canto e os intervalos dos instrumentos, ou seja, possui a *ratio* do objeto (*di-iudicat*), é preferível ao músico que só compõe instintivamente ou só toca habilidosamente. As habilidades técnicas só se tornam realmente humanas quando são tocadas pela *ratio*. E somente pela razão as cordas da sensibilidade estética alcançam o máximo do prazer.

É admirável este conúbio entre sensibilidade e mente, pelo qual o homem se sintoniza com todas as coisas do universo. O mesmo conúbio racional-estético, desta vez entre mente e mãos, existe no trabalho humano, quando o trabalho *modum non excesserit*, ou seja, não excede a justa medida entre a ambição de ganho e a exigência social. É esta harmonia que faz do trabalho um trabalho *humano-musical*.

VI

A criatura racional é feita segundo a *ratio* divina

"*Ad mentem divinam facta est creatura rationalis*"
Did., Appendix

O homem é situado dentro de um universo racional criado pela *ratio* divina.

Ao explicar as capacidades vegetativo-sensitivo-racionais do ser humano, o *Didascalicon* sintetiza a essência do homem nesta expressão: *huic divinae naturae*, etc., a esta natureza divina, etc.¹. O homem, portanto, faz parte de um triângulo cósmico, cujos elementos são a mente ou *ratio* divina, a *ratio* das coisas, a mente humana racional. É isto que ilustraremos neste capítulo, para podermos concluir, nos próximos capítulos, que no *Didascalicon* o trabalho, isto é, o agir produtivo e intelectual do homem, adquire significado a partir deste triângulo de *ratio*, no qual está inserido.

Com a finalidade de traçar algumas linhas da antropologia de Hugo, primeiro trataremos dos termos nos quais o *Didascalicon* define o homem como criatura feita segundo a mente divina. Depois apresentaremos a alma do homem como "*quodammodo omnia*", isto é, "como que tudo", fato que está na base da teoria do conhecimento em Hugo. Por fim, consideraremos o movimento de *progressio-regressio* da alma e do corpo em sua componente quaternária, movimento inserido na palpação universal originada na mente divina.

¹ Did. I, III.

O homem feito segundo a mente divina

Todos os seres existentes, de ordem espiritual e material, primeiro estiveram na mente divina e depois em ato:

Tribus modis res subsistere habent: in actu, in intellectu, in mente divina; hoc est in ratione divina, in ratione hominis, in seipsis.

As coisas existem em três modos: na efetividade, no intelecto, na mente divina; isto é, na razão divina, na razão do homem, em si mesmas.
(*Did.* Appendix)

Esta *mens divina*, como dissemos, é *ratio*:

In mente divina hoc est in ratione divina.

Na mente divina, isto é, na razão divina
(*Did.*, Appendix)

Por isso, feito segundo a mente divina, o homem é uma manifestação da *ratio* e é, ele próprio, *ratio*.

Mas as coisas poderiam existir na razão de Deus e na razão do Homem de forma independente e autônoma. Quem o impediria? O tema da heteronomia e da autonomia da mente humana perante qualquer outra instância superior ou inferior ocupará muitos séculos de filosofia, sendo que a autonomia da razão do homem constitui a maior reivindicação da razão moderna ante a ontologia transcendente.

Hugo professa uma dependência causal e formal da mente humana com relação à mente divina, o que não viria a constituir-se propriamente em uma heteronomia, quase a mente humana estivesse sujeitando-se passivamente a outrem, com o qual nada teria a ver. Na filosofia de Hugo de S. Vitor há uma relação necessária entre a mente-razão divina e a mente-razão humana.

Do momento que na afirmação acima Hugo usa os termos mente (*in mente divina*) e razão (*in ratione divina*) sem diferenciação, nós também seguiremos o mesmo esquema ao usarmos indistintamente, em determinados contextos cognitivos e onto-

lógicos, as palavras *mente* e *razão*.

Dizíamos que a relação entre a mente divina e a mente do homem é, em Hugo, uma relação de causalidade eficiente e formal. É uma relação ontológica. É útil recordar que esta conotação da *ratio* difere da conotação grega, por exemplo em Protágoras², em que o sofista relata que ao homem foram dadas as *δυνάμεις*, ou seja, as capacidades técnicas, especificamente a racionalidade, algo totalmente adjetivo, depois que cada animal tinha recebido suas próprias habilidades.

Esta relação de causalidade *eficiente* e *formal* entre a mente divina e a mente humana é imediata, *nullo mediante*, e por isso a *similitudo* originária entre elas é pura e sem distúrbio. E pode-se ler também uma causalidade *final* na expressão *ad mentem divinam*, que poderia significar seja “feita segundo a mente divina” seja “ordenada para a mente divina”. A criatura racional foi feita, antes de tudo, à semelhança da razão divina, para significar que as coisas materiais e por ela produzidas sempre sucedem a uma causa racional-formal. E isto é importantíssimo para o nosso intento de descerrar os elementos de uma teoria do trabalho no *Didascalicon*.

Ad mentem divinam facta est creatura rationalis,... sicut homo, cum quid mente conceperit, ut aliis etiam patere possit quod sibi soli notum est, foris exemplum eius depingit, postea etiam ad maiorem evidentiam, quomodo id quod ad exemplum propositum est cum ratione eius concordet, verbis exponit, ita, Deus volens ostendere invisibilem sapientiam suam, exemplum eius in mente creaturae rationalis depinxit... Rationalis ergo creatura ad similitudinem divinae rationis, nullo mediante, primo loco facta est.

A criatura racional foi feita segundo a mente divina... da mesma maneira que o homem, ao conceber algo na mente, para que seja acessível aos outros aquilo que só ele conhece, representa fora de si a imagem disso 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 ... A criatura racional, portanto, foi feita, sem nenhuma mediação e antes de tudo, à semelhança da razão divina (*Did.*, Appendix. *De tribus rerum subsistentiis*)

² Platão, *Protagora*, 320ss., a cura di Marco Dorati, Milano, Mondadori, 1994.

Reforçando este conceito com o conhecido aforismo segundo o qual *omnis agens agit sibi simile*³, concluímos que a razão humana, em Hugo, possui, ainda que analogicamente, as mesmas estruturas cognitivas da razão divina. Em outras palavras, a razão humana é uma fenomenologia e uma exteriorização intencional (*volens ostendere*, querendo mostrar) da razão divina e possui a forma da razão divina, pois a causa agente age por meio da sua potência formal, transferindo a sua forma para o objeto passivo de sua ação, como afirma Tomás: “Todo agente age através de sua forma; pois, o modo como ele possui a sua forma é o modo no qual ele é um agente. Portanto, tudo aquilo que é antes de tudo e essencialmente um agente deve ser antes de tudo e essencialmente forma”⁴.

Claro, há uma diferença entre a razão divina e a razão humana, diferença que o *Didascalicon* conhece: a razão divina está para a subsistência imutável das coisas na mente de Deus, como a razão humana está para a subsistência mutável das coisas na mente do homem:

In seipsis [res] sine subsistentia transeunt, in intellectu hominis subsistunt quidem sed tamen immutabiles non sunt, in mente divina sine omni mutabilitate subsistunt.

[As coisas] em si mesmas passam sem subsistência, subsistem no intelecto humano, mas não são imutáveis, na mente divina subsistem sem nenhuma mutabilidade.
(Appendix. *De tribus rerum subsistentiis*)

Está desenhada, assim, a antropologia de Hugo, para o qual a racionalidade de Deus, transferida ao mundo e ao homem, sanciona a grandeza cognitiva do homem no esforço de evidenciar a inteligibilidade do universo no exercício das artes e das ciências. A razão humana existe porque o Bem, em sua pregnância desejosa de exteriorizar-se, quis *estar fora* de si (*volens ostendere invisibilem sapientiam suam*). Deus, segundo a descrição plástica de Hugo acima reportada, está tomado quase por uma

³ Tomás de A., *Summa Theologiae*, 1^a, q. 3, a. 3, Otawa, Commissio Piana, 1953.

⁴ Ibid. 1^a, q. 3, a. 2.

vontade incontida, impaciente, infantil de mostrar para fora de si aquilo que ele tem dentro de si, assim como o homem tende continuamente a pintar, representar, realizar fora de si aquilo que fervilha na sua mente. Há uma cumplicidade mental entre Deus e o homem, pela qual é constituído o esquema de *exitus-reditus* próprio a todas as filosofias espiritualistas: a razão humana tende para a razão divina não por um gesto volúvel do homem mas por uma necessidade metafísica do ser, por uma necessidade de *similitudo*. É Deus que está voltando a si, mediante o homem e mediante a natureza. É, portanto, consequencial e necessário (*debet*, na citação a seguir) o retorno do homem à mente divina:

Ideo omnis motus et conversio creaturae rationalis esse debet ad mentem divinam.

Por isso, toda dinâmica e retorno da criatura racional deve voltar-se para a mente divina

(Appendix. *De tribus rerum subsistentiis*).

A alma: semelhança e simetria

A alma humana, em suas capacidade operativas, é tríplice: *vegetativa*, destinada a sustentar biologicamente o corpo e incapaz de qualquer juízo do sentido e da razão, *sensitiva*, própria dos animais e capaz de conservar precariamente alguma memória das atividades passivo-ativas dos sentidos sobre as coisas presentes, *racional*, capaz de conhecer firmemente as coisas presentes, as ausentes e as ignotas. A alma racional conhece as coisas presentes por um processo lógico de premissa-conclusão (*in rerum praesentium firmissima conclusione*)⁵, compreende as coisas ausentes mediante a intelecção intuitivo-contemplativa (*in absentium intelligentia*)⁶, pesquisa as

⁵ *Did.* I, III.

⁶ *Ibid.*

coisas desconhecidas mediante a inferência (*in ignotarum inquisitione*)⁷.

Como se vê, nesta passagem Hugo situa a capacidade racional como gênero, com subdivisões específicas em conhecimento intelectual-intuitivo-contemplativo da inteligência (*nous* grego) e conhecimento dedutivo-indutivo da razão (*diánoia* grega). Fundamentalmente o *Didascalicon* mantém a grande categoria distintiva entre o conhecimento da inteligência intuitiva e o da razão discursiva, como assinalado no capítulo III.

De qualquer maneira, no *Didascalicon* estas capacidades cognitivas da mente humana se espriam nos campos do saber e demarcam seu alcance a partir do conceito ontológico-estético-ético da *similitudo* ou *simmetria*.

A *similitudo* da mente humana com a mente divina havia sido afirmada já por Agostinho até com relação à lógica da mente humana, mutuada da lógica das coisas (*ratio rerum*), que, por sua vez, está enraizada em Deus⁸. Esta idéia de *similitudo* desenha toda a consistência filosófica do *Didascalicon*, que dela faz derivar não apenas a espessura gnosiológica da mente humana, possuidora de uma *similitudo* com todas as coisas (*mens, rerum omnium similitudine insignita*)⁹ como também o destino do homem, que é o de ser atraído, em razão desta *similitudo*, pela mente divina.

O *incipit* do *Didascalicon* preocupa-se em afirmar como primeira coisa esta *similitudo* da mente humana com a *sapientia*: *omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit*¹⁰. Na *sapientia* o homem encontra a sua

⁷ Ibid.

⁸ *De Doctrina Christiana*, II, 50: "E assim, a validade das sequências lógicas não é algo divisado pelos homens, mas eles observam e notam que podem aprender e ensinar tal lógica porque esta existe eternamente na razão das coisas e possui sua origem em Deus". O tema da *similitudo* é recorrente em Agostinho, a partir de sua exegese do Gênesis.

⁹ *Did.* I, I.

¹⁰ Ibid.

própria origem, a sua própria forma. É grande a emoção de ler e reler estas palavras, que certamente eram as primeiras vozes com as quais o Mestre saudava no primeiro dia de aula os jovens estudantes vindos a Paris de todos os cantos da Europa, jovens curiosos e atentos: a primeira coisa a ser procurada é a sapiência, pois nela encontra-se a forma do bem perfeito! E naquele dia o Mestre fazia ressoar aos ouvidos dos jovens estudantes o primeiro preceito da filosofia: *gnothi seautón*, conhece-te a ti mesmo. E mostrava-lhes como conhecer-se a si mesmo implicava, primeiramente, em saber sua própria origem, e a origem do homem - dizia-lhes - é a *ratio* da *sapientia*. E esta *ratio* informa, engravida as coisas e o homem com a forma de sua bondade, pois ela é um agente bom, e todo agente é tal em força da sua forma. Por isso, quem conhece o homem e quem conhece a si mesmo conhece a própria *ratio*. Daí ser a alma racional do homem um eco da divina *ratio* e ser “*quodammodo omnia*”, isto é, um pouco todas as coisas, tendo, por isso, a capacidade de compreender tudo, pois “*similia similibus comprehenduntur*”¹¹, as coisas similares são compreendidas por suas similares.

A dinâmica cognitiva da mente humana, capaz de compreender as causas das coisas inteligíveis pela inteligência e de captar as formas visíveis das coisas materiais mediante as impressões dos sentidos, só pode acontecer porque, no ato cognitivo, a alma humana volta para dentro de si mesma, assimilando a si as semelhanças das coisas (*ad seipsam rerum similitudines trahens regyrat*)¹².

E este retorno da mente humana para a *ratio* não é um movimento friamente obrigado pela dura necessidade ontológica. É um *exitus-reditus* temperado pelo amor. A iluminação de amor, luz, calor, e amizade são os ingredientes da explicação hugoniana da filosofia, a qual consiste não em algumas ferramentas ou em alguma ciência

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

para alcançar algum fim, mas é ela mesma começo e fim de si mesma, pois ela consiste em um ato de luz e de amor unitivo à *sapientia*, que arrebatava o ser do homem:

Est autem philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae vero non huius, quae in ferramentis quibusdam et in aliqua fabrilis scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola rerum primaeva ratio est. Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad seipsam retractio atque advocatio, ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia.

A filosofia é o amor, o estudo e a amizade da sapiência, mas não daquela sapiência que se ocupa de algumas ferramentas e do conhecimento na ciência fabril, e sim daquela sapiência que, não carecendo de nada, é espírito vivo e “única razão primordial das coisas”. E este amor da sapiência nada mais é que uma iluminação daquela mesma pura sapiência sobre o espírito inteligente, quase que ela o chamasse a retornar para si, de maneira que a procura da sapiência pareça uma amizade da divindade e da sua pura mente.

(*Did.* I, II).

Eis a grandiosidade da existência humana, existência de uma alma humana inteligente, que é a própria sapiência divina exteriorizada e perenemente desejosa de voltar para si. E sim, porque o homem é sua alma, na tradição antiga aceita pelo medieval e declarada inicialmente por Cícero no *Somnium Scipionis*, lido na Idade Média por intermédio do comentário de Marciano Capela:

Tu vero enitere et sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc; nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest.

Tu procures o alto e saibas que mortal não és tu, mas este teu corpo; tu não és aquilo que esta tua forma visível declara; cada homem é a sua própria mente, não a figura que pode ser indicada com o dedo.

(Cícero, *Somnium Scipionis*, 6, 26)¹³

O círculo hermenêutico de Hugo no *Didascalicon* se abre e se fecha em movimento circular sobre a palavra *Ratio*. Ela é o *Nous* grego, o *logos* joaneu, a sede das substâncias de todas as coisas enquanto pensadas desde a eternidade. É dentro desta

¹³ Cfr. Internet: <http://www.users.intellinet.com/~magreyn/somnium.htm>. 19-May-97”.

circularidade do *ordo essendi* que se encontra e deve ser procurado o sentido filosófico do trabalho humano.

A alma e o corpo em progressão-regressão quaternária

O número, herança da tradição pitagórica na compreensão do mundo, desempenha o seu papel no *Didascalicon*: a alma é quadrada e o corpo, também. A tradição dizia que quatro são as regiões do mundo, quatro os elementos, quatro as qualidades primárias, quatro os ventos principais, quatro as constituições físicas, quatro as faculdades da alma¹⁴, quatro são as fases da lua, as estações, quatro é o número do homem de braços esticados em sua largura e altura, quatro é a *divina tetractys* que Pitágoras somava em suas unidades perfazendo a perfeição do número dez. Hugo acrescenta outros elementos: quatro são as divisões da filosofia em teórica, prática, mecânica e lógica, quatro os sustentáculos da arca, quatro os evangelhos, quatro os animais em Ezequiel, quatro os concílios principais, quatro os rios do paraíso¹⁵.

A alma é quadrada, em um processo de progressão e regressão ensinado pelo número. Multiplicando $1 \times 3 \times 3 \times 3 \times 3$, que dá a série 1-3-9-27-81, na quarta multiplicação reaparece o número 1, que iniciou a série. O número 1 representa a simplicidade incorpórea da alma, a indivisibilidade em partes iguais. Também o corpo é quadrado, mas o seu início é o número 2 na série $2 \times 2 \times 2 \times 2 \times 2$, que dá 2-4-8-16-32; o número 2, que figura no início e no fim da série multiplicativa, representa o corpo, a divisibilidade em duas partes iguais. Esta estética numerológica indica que a alma humana possui várias manifestações, todas elas integradas musicalmente em uma única “mônada” substancial, figurada pelo número 1. No número três resultante de 1×3 es-

¹⁴ Cfr. Texto anônimo, *Tractatus de musica plana*, ed. Coussemaker, II, p. 434, citado por Eco, op. cit., p. 49.

¹⁵ *Did.* IV, VI.

tão simbolizadas as potências da concupiscência, ira e razão. No nove vemos os nove furos do corpo humano, pelos quais este se relaciona com o mundo exterior. O número 27, número *solidus*, significa as infinitas ações decorrentes da alma no corpo. No número 81 a alma se separa do corpo e, terminado o curso da vida terrena, significado por 80, retorna à simplicidade eterna do número 1, completando o destino cósmico do *egressus-regressio, exitus-reditus, descensus- ascensio*¹⁶:

Ut evidenter clareat quod anima post huius vitae terminum... ad unitatem suae simplicitatis redeat, a qua prius discesserat cum ad humanum corpus regendum descendebat.

Para que seja claro como a alma, depois do término desta vida... retorna para a unidade da sua simplicidade, da qual havia descido para reger o corpo humano. (*Did.* II, IV).

O corpo, em sua realidade diádica, é composição e, portanto, dissolubilidade, temporalidade.

Disso Hugo faz resultar que a alma, descendo dos *intellectibilibus* (realidades divinas) aos *intelligibilia* (imagens matemáticas das realidades visíveis), perde a pureza da inteligência, que não era ofuscada por alguma imagem corpórea; mas depois, liberta desta distração, a alma tende a retornar ao estágio inicial, no qual se torna ainda mais feliz. Os degraus do conhecimento se reduzem a dois: a inteligência do *intellectibile* e imaginação (ou razão) do *intelligibile*. A inteligência compreende as coisas divinas e as substâncias incorpóreas, a imaginação é a memória dos sentidos, os quais são uma *passio animae in corpore*, impressão da alma no corpo, ao qual oferece um conhecimento *nihil certum*, em nada certo¹⁷.

Está desenhada, portanto, a essência do homem como ser corporalmente e es-

¹⁶ O movimento de *descensus-ascensus* é nomeado em continuação em todas as obras de Hugo.

¹⁷ *Did.* II, V.

piritualmente constituído na *ratio*. *Ratio* que é forma e número, primeiramente divina, como essência da *Sapientia*, e em seguida, por causação agente-formal-final, *ratio* cósmica e *ratio* humana. *Ratio ontológica* como estrutura de todo o ser, *ratio estética* porque feita de proporção, *ratio ética* porque reconstitui a semelhança divina do homem em ações práticas morais, e *ratio mecânica* porque recria as formas da natureza nas atividades produtivas.

E assim, chegamos onde queríamos, ou seja, às ações práticas manuais, designadas como trabalho e inscritas na *ratio*.

VII

O trabalho do artífice imita as formas da natureza originadas na *ratio* divina

*"Opera artificum... sui exemplaris formam,
quae natura est... ratione exprimunt"*¹

Até aqui o *Didascalicon* nos disse que:

1) Deus é a *ratio*, a *mens*, a *forma*, o *archetypum* segundo o qual cada existente foi pensado e feito: *sapientia in qua perfecti boni forma consistit*² e *sapientia sola rerum primaeva ratio*³;

2) a natureza é simulacro da *ratio* ou *forma* divina: *res divinae rationis est simulacrum*⁴ e *omnis natura Deum loquitur, omnis natura hominem docet, omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est*⁵;

3) o homem é feito segundo a *ratio* ou *forma* divina: *ad mentem divinam facta est creatura rationalis*⁶.

¹ *Did.* I, IV.

² *Did.* I, I.

³ *Did.* I, II; II, I.

⁴ *Did.* V, III.

⁵ *Did.* VI, V.

⁶ *Did.* Appendix.

Resta-nos, para uma teoria do trabalho humano no *Didascalicon*, deduzir que:

- 1) a causa agente do trabalho é a *ratio* do homem, que é produto da *ratio* divina;
- 2) o trabalhador imita as formas da natureza, que as mutua da *ratio* divina;
- 3) a essência formal e material do trabalho consiste em transferir formas para a matéria passiva. E o trabalhador, ele mesmo forma da *sapientia*, é, em relação ao objeto produzido, *forma formans*, ampliando a manifestação da *ratio* divina;
- 4) no trabalho se produz, em sentido medieval e moderno, uma “reflexividade” sobre a pessoa do trabalhador;
- 5) enquanto *remedium*, o trabalho reconforta a natureza material do homem, ordenada para a reconstituição da *similitudo* com a *sapientia*;
- 6) a dimensão social do trabalho se exprime neste preceito do *Didascalicon*: não se nutra a ganância daquilo que deveria favorecer a pobreza.

O homem possui uma semelhança com a natureza divina, e todas as artes, as liberais como as mecânicas, estão ordenadas a reparar continuamente esta semelhança com a divindade. Tal semelhança é consubstanciada no fato de que Deus é *forma* para o homem, de maneira que o homem foi *in-formado* pela divindade a partir do primeiro momento do seu existir. Consequentemente, o ser e o agir do homem assumem as intencionalidades do agir divino e, de retorno, são revestidos de feições divinas.

Este fato fundamental embasa, no *Didascalicon*, a teoria do trabalho, que, enquanto agir do homem, atua e multiplica a *ratio* divina. Nisso reside a essência e a finalidade do trabalho. Trabalhar significa imitar e transferir formas na matéria, no âmbito de um círculo formal constituído por Deus, pela natureza e pelo homem, de modo que pelas artes o homem se *com-forma* à natureza divina. Em várias passagens do *Didascalicon* esta com-formação é designada como algo cravado (*impressus, in-formatus*)⁷ no ser do homem, que se torna *cognatum* (parente) da divindade⁸. Traba-

⁷ *Did.* II, III; II, V.

lhar significa também assumir a moralidade individual e social do agir da *ratio* divina.

Hoc ergo omnes artes agunt, hoc intendunt. ut divina similitudo in nobis reparetur, quae nobis forma est. Deo natura, cui quanto magis conformamur tanto magis sapimus, tunc enim in nobis incipit relucere, quod in eius ratione semper fuit, quodque in nobis transit, apud illum incommutabile consistit

Isto todas as artes fazem, isto intencionam, isto é, que seja reparada em nós a semelhança divina, que para nós é uma forma e para Deus é sua própria natureza. E quanto mais nos conformamos a esta natureza tanto mais sabemos. E aí começa a resplandecer em nós aquilo que sempre esteve na razão divina, e aquilo que em nós é passageiro nele permanece imutável.

(*Did.* II, I)

Quando afirmamos que a *ratio* constitui a base ontológica da teoria do trabalho em Hugo, o adjetivo *ontológico* quer indicar algo objetivo, substancial e real, diverso de lógico, accidental ou *ens rationis*. Hugo elucida esta diferença mediante o exemplo da parede e do metal. A parede, quando é historiada, recebe acidentalmente e superficialmente as formas das imagens mediante a obra causal e casual do pintor e a qualquer momento pode receber uma outra forma, sem que a parede mude substancialmente ou ontologicamente. Ao passo que o metal impresso pelo fundidor se transforma em uma nova entidade (moeda, sigilo) e, conservando da sua matéria original apenas o existir, começa a ser algo diverso em virtude de uma energia interna, estável e nativa⁹. Assim, o mundo e o homem são *ratio* porque, após a ação criativa da mente divina, semelhante à ação que transforma o metal quente em nova entidade, o mundo e o homem manifestam do seu interior, da sua essência, por natureza, esta *ratio* ou “semelhança com todas as coisas”:

Neque enim haec rerum omnium similitudo aliunde aut extrinsecus animae advenire credenda est, sed ipsa potius eam in se et ex se nativa quadam potentia et propria virtute capit.

⁸ *Did.* I, VII.

⁹ *Did.* I, I.

Nem devemos crer que esta semelhança com todas as coisas venha à alma de outro lugar ou de fora, pois ela mesma a possui por si e de dentro de si em força de uma certa potência nativa e de sua própria capacidade.

(*Did.* I, I)

As ciências mecânicas

As várias formas do agir manual chamam-se *mecânicas*, ou seja, imitativas (*adulterinae*), porque tratam do trabalho do artífice-trabalhador, que não cria a matéria, mas transforma-a, tomando emprestada da natureza uma forma determinada:

Mechanica, quia humana opera prosequitur, adulterina vocatur.

A mecânica é chamada adulterina porque se ocupa de coisas humanas.

(*Did.* I, VIII)

Mechanica [interpretatur] adulterina, quia circa humana opera versatur.

A mecânica [é considerada] adulterina porque se interessa pelos trabalhos humanos.

(*Did.* II, I)

Opus humanum, quod natura non est sed imitatur naturam, mechanicum, id est, adulterinum nominatur, quemadmodum et clavis subintroducta mechanica dicitur.

O trabalho humano, que não é natureza mas imita a natureza, é chamado mecânico, isto é, adulterino, assim como a chave de quem entra sem ser dono se chama mecânica.

(*Did.* I, IX)

Haec mechanicae appellantur, id est, adulterinae, quia de opere artificis agunt, quod a natura formam mutuatur.

Estas são chamadas mecânicas, isto é, adulterinas, porque tratam do trabalho do artífice, que toma emprestada da natureza uma determinada forma.

(*Did.* II, XX).

Os tradutores do *Didascalicon* divergem com relação a “*adulterinae*”. Liccaro traduz por “imitative” (imitativas), Offergeld por “*unechte*” (falsas), Taylor por “adulterate” (adulteradas, anotando que Hugo errou ao derivar o termo do grego *μοῖχος*, adúltero, ao invés de *μηχανή*, instrumento, máquina), Lemoine também traduz

por “adulterínes”, mas ele salva a intenção de Hugo favorável à mecânica. A tradução de Liccaro parece a mais fiel ao autor, ainda que Hugo objetivamente possa ter caído na armadilha das etimologias correntes na época em que escrevia. Foneticamente, observa Liccaro, *adulterina* soa traição, mas intencionalmente Hugo entendia cópia, imitação, como se deduz da evocação que ele faz de Salústio¹⁰, em que a chave para o quarto do pecado é chamada *subintroducata*, introduzida furtivamente, falsamente, como cópia da chave que está nas mãos do dono. Hoje, em linguagem corrente, *adulterado* significa falso, não-original, imitação. Allard e Lusignan, como relatamos na Introdução, não perdoam Hugo nem na letra nem na intenção, sobretudo por ele ter atribuído as ciências mecânicas aos filhos dos ignorantes, ainda que Hugo se refira a quanto acontecia na antiguidade, *antiquitus*:

Haec mechanicae appellantur, id est, adulterinae, quia de opere artificis agunt, quod a natura formam mutuatur. Sicut aliae septem liberales appellatae sunt, vel quia liberos, id est, expeditos et exercitatos animos requirunt, quia subtiliter de rerum causis disputant, vel quia liberi tantum antiquitus, id est, nobiles, in eis studere consueverant, plebei vero et ignobilium filii in mechanicis propter peritiam operandi... Mechanica est scientia ad quam fabricam omnium rerum concurrere dicunt.

Estas se chamam mecânicas, isto é, imitativas, porque tratam do trabalho do artífice, que toma emprestada a forma da natureza. Como outras sete foram chamadas liberais, ou porque exigem espíritos livres, isto é, prontos e treinados, porque disputam sutilmente das causas dos fenômenos, ou porque antigamente somente os livres, isto é, os nobres, costumaram dedicar-se a elas, enquanto os plebeus e os filhos dos ignorantes costumaram dedicar-se às mecânicas por sua capacidade de operar... A mecânica é a ciência para a qual, como dizem, converge a fabricação de todas as coisas.

(*Did.* II, XX)

Às sete ciências mecânicas Hugo reserva descrições detalhadas e apaixonadas. Percebe-se que o escritor esteve presente na ampliação da abadia de São Vitor, nos anos 1120-30, e revela o espírito prático do observador em todos os campos do fazer humano. Deve-se também ter em conta que o número sete é simbólico; com efeito,

¹⁰ No *Bellum Jugurtinum* XIII, III.

nestas sete denominações Hugo faz caber, forçando o texto aqui e lá, todas as atividades e profissões da vida humana material; na ciência das armas, por exemplo, entra o artesanato; na caça, a culinária; no teatro, todo tipo de lazer.

Resumimos, aqui, a exposição de Hugo¹¹.

A *ciência da lã* concerne aos trabalhos de tecelagem, costura e fiadura, executados a mão ou com agulha, fuso, lançadeira, pente, tear, calamistro, rolo, sobre matéria prima de linho e lã, peles, cânhamo, cortiça, vimes, pelos de animais, flocos de lã, transformando os materiais em roupa, lençóis, mantas, gualdrapas, tapetes, tendas, estofos, feltros, cordas de instrumentos musicais, redes de caça, cordas, chapéus e cestos¹². Segundo o *Didascalicon* “conta-se que entre os gregos foi Minerva a primeira a mostrar a arte da fabricação da lã. Eles crêem que ela foi a primeira também a montar o tear, a colorir a lã, a inventar a oliveira e a fábrica. Dela aprendeu Dédalo, e crê-se que ele, depois dela, fez uma oficina. Entre os egípcios foi Ísis, filha de Ináquio, quem descobriu a arte de tecer o linho e mostrou como fazer roupas com ele. Igualmente, foi ela quem introduziu lá o uso da lã. Na Líbia o primeiro uso da lã adveio do templo de Amônio”¹³.

A *ciência das armas* compreende os instrumentos de guerra e de paz, que podem ser de defesa, como o escudo, a couraça, o elmo, a espada, ou de ataque, como o machado de dupla lâmina, a lança, o dardo e a flecha; são chamados de armas do latim “armus”, que significa braço; estes instrumentos são forjados a partir de pedra, madeira, metais, areia e argilas, possibilitando a realização de obras arquitetônicas em alvenaria e lenho, onde trabalham pedreiros, lavradores de pedra com escopro, carpinteiros e marceneiros com limas, caibros, serras, brocas, plainas, colher de pedreiro

¹¹ *Did.* II, XXI-XXVII.

¹² *Did.* II, XXI.

¹³ *Did.* III, II.

e outras ferramentas com as quais desgrossoam, esculpem, limam, incidem, conectam, espalmam tijolos, argilas, madeiras, ossos de animais, areia, cal, gesso; o trabalho de construção ocupa também ferreiros e fundidores, que se utilizam de martelos e formas¹⁴. O *Didascalicon* conta que “o primeiro a mover guerras foi Nino, rei dos Assírios. Vulcano é considerado o primeiro fabro, mas segundo a *Escritura Sagrada* o primeiro fabro foi Tubal. Prometeu inventou o uso do anel pressionando uma pedra preciosa sobre um círculo de ferro”¹⁵.

Sob a denominação de *ciência da navegação* Hugo designa as atividades comerciais de compra, venda e troca de mercadorias, a arte de comunicar-se pela retórica, as viagens e as explorações de terras remotas, a aprendizagem de línguas estrangeiras, a união dos povos por meio do aprimoramento das relações humanas até com gentes bárbaras, a possibilidade de unir povos, aplacar as guerras, consolidar a paz e transferir os bens privados para o bem comum de todos¹⁶. O *Didascalicon* diz que “o uso dos navios foi introduzido inicialmente pelos Pelasgos”¹⁷.

A *agricultura* compreende os trabalhos de preparo do terreno para a sementeira, o cuidado do terreno para plantação de árvores frutíferas como parreiras, pomares e bosques, o cuidado com terrenos de pasto como prados, vales e descampados e, por fim, o zelo pelo terreno destinado a flores, jardins e roseirais¹⁸. Com relação ao des-

¹⁴ *Did.* II, XXII.

¹⁵ *Did.* III, II.

¹⁶ É incisivo e musical o texto em *Did.* II, XXIII: “*huius studium gentes conciliat, bella sedat, pacem firmat, et privata bona ad communem usum omnium immutat*”. Esta descrição da navegação, com seu espírito civilizatório e conciliador, atrai a curiosidade dos comentaristas. Cfr. Vermeirre, A. *La navigation d'après Hugues de Saint-Victor et d'après la pratique au XIe siècle*, in *Les arts mécaniques au Moyen Âge*, Montréal-Paris 1982, p. 51-61.

¹⁷ *Did.* III, II.

¹⁸ *Did.* II, XXIV.

envolvimento da agricultura, o *Didascalicon* conta que “a mecânica teve diversos iniciadores. Hesíodo de Ascre, entre os gregos, foi o primeiro que se dedicou a descrever os afazeres do campo, e depois dele Demócrito. Mago, cartaginês, escreveu em 28 livros a arte da agricultura; entre os romanos o primeiro a escrever *Sobre a Agricultura* foi Catão, e em seguida Marco Terêncio aperfeiçoou o argumento. Também Virgílio escreveu as *Geórgicas*, e depois dele vieram Cornélio e Júlio Ático, Emilianos e também Columela, insigne orador que tratou todos os campos desta disciplina”. Vitruvius escreveu *Sobre a Arquitetura* e Paládio, *Sobre a Agricultura*¹⁹.

A ciência da caça se divide em caça aos animais selváticos, passarinagem e pesca. A primeira se exerce com redes, armadilhas, laços, arcos e flechas, lanças, tocaias, cheiros, cachorros e falcões. A caça aos pássaros se faz com laços, armadilhas, redes, arcos, visgo e ganchos. A pesca se utiliza de nassas e redes, paliçadas, anzóis e arpões. Pelo fato de os antigos utilizarem-se da caça para comer, esta ciência compreende também a culinária, que distingue basicamente dois alimentos: o pão e o conduto. Existe o pão ázimo, fermentado, cozido sob a cinza, abiscoitado, tipo torta, cozido em telha, pão doce, pão de farinha, pão de cevada. O conduto engloba carnes, pratos, líquidos nutritivos, verduras e frutas. As carnes podem ser assadas, fritas, cozidas, cruas, salgadas, de porco, toucinho, presunto, banha, sebo, gordura, linguiças lucanas. Há também iguarias de peixes e verduras, o pesto de peixe e tudo quanto a fantasia de um cozinheiro pode inventar. As bebidas nutritivas podem conter leite, colostro, laticínios, manteiga, queijo e soro. As salsas são quentes, frias, ásperas, doces, densas, líquidas. A água tira a sede, o vinho contém alimento; a “sícera” hebraica e o vinho são naturais, a cerveja e os líquidos melados são artificiais. A ciência da caça compreende todas as profissões de padeiros, açougueiros, cozinheiros e bode-

¹⁹ *Did.* III, II.

gueiros²⁰. Conta o *Didascalicon* que “Ceres foi a primeira na Grécia a descobrir o uso do frumento, Ísis foi a primeira no Egito. Piluno, na Itália, introduziu o uso do frumento e o método de moer e esmagar com os pés, enquanto Tago, na Espanha, introduziu o método de semear. Entre os egípcios foi Osiris quem descobriu o cultivo das vinhas, e entre os indianos foi Libero. “Dédalo foi o primeiro a fazer mesas e cadeiras. Um certo Apício foi o primeiro a compor o receituário da cozinha, e nela, após ter comido todas as iguarias, morreu de morte voluntária”²¹.

A *ciência da medicina* trata das ocasiões e das operações. As ocasiões são seis: ar, movimento e repouso, enchimento e esvaziamento do corpo, alimento e bebida, sono e vigília, circunstâncias exteriores. Elas são “ocasiões”, porque dão e conservam a saúde quando estão em harmonia, provocam a doença se possuem excesso ou defeito. As operações são executadas dentro e fora do corpo. As primeiras concernem aos remédios introduzidos pela boca, pelo nariz, pelo ouvido e pelo anus em forma de poções, eméticos e pós preparadas em forma líquida, sólida ou por absorção. As operações externas concernem a loções, compressas, unguentos e cirurgias na carne, cortando, costurando e cauterizando, ou cirurgias nos ossos, soldando fraturas e recompondo as articulações. A medicina trata também de comida e da bebida, sob o aspecto formal dos efeitos medicinais que elas têm²². O *Didascalicon* nos faz saber que o iniciador da medicina entre os gregos foi Apolo, cujo filho Esculápio, que depois morreu por causa de um raio, enobreceu esta ciência com mérito e dedicação. Por longo tempo a ciência da medicina foi abandonada e ficou na sombra durante 500 anos até o tempo do rei Artaxerxes. E aí Hipócrates, engendrado pelo pai Asclépio na ilha de

²⁰ *Did.* II, XXV.

²¹ *Did.* III, II.

²² *Did.* II, XXVI.

Coo, a trouxe de novo à evidência.²³

A *ciência teatral* pode acontecer nos teatros como em câveas, palestras, circos, arenas, salas de banquetes e nos templos. Nos teatros havia leituras dramáticas e representações de atores e máscaras; nas câveas executavam-se danças e bailes; nas palestras aconteciam lutas e torneios; no circo se competia com corridas a pé e a cavalo ou de bigas; nas arenas exibiam-se os pugilistas; nos banquetes executavam-se músicas em ritmos diversos, com o acompanhamento de instrumentos musicais, e jogava-se aos dados; no interior dos templos, em festividades solenes, cantavam-se os louvores aos deuses. Os antigos prescreviam em leis as diversões para canalizar os calores naturais para movimentos sãos e equilibrados, pois a alegria restaura o espírito; os antigos fixaram os lugares dos espetáculos públicos para impedir que nas locandas acontecessem escândalos e delitos²⁴. Segundo o *Didascalicon*, crê-se que os espetáculos públicos iniciaram com os Lídios, os quais vieram da Ásia e estabeleceram-se na Etrúria sob o comando de Tirreno, e lá, entre outras cerimônias supersticiosas, instituíram os espetáculos teatrais, costume que os romanos imitaram chamando os artistas de lá. Os ludos foram chamados assim do nome dos Lídios²⁵.

O trabalho é realização da *ratio*

O trabalho do homem, em Hugo de São Vítor, nasce da razão. Dado à luz inerte e nu, o homem obtém pelo engenho da razão aquilo que os animais recebem da natureza:

Nec tamen sine causa factum est quod, cum singula animantium naturae suae arma secum habeant, solus homo inermis nascitur et nudus.

²³ *Did.* III, II.

²⁴ *Did.* II, XXVII.

²⁵ *Did.* III, II.

Não sem razão aconteceu que o homem nasça inerte e nu, enquanto todos os viventes possuem de nascença as armas de sua própria natureza.

(*Did. I, IX*).

Não sabendo prover a si mesmos, os animais foram ajudados pela natureza, que os dotou de armas e proteção perante as eventuais adversidades. Assim:

Cortex ambit arborem, penna tegit volucrem, piscem scama operit, lana ovem induit, pilus iumenta et feras vestit, concha testudinem excipit, ebur elephantem iacula non timere facit.

A casca abraça a árvore, a pluma protege o pássaro, o escama cobre o peixe, a lã aquece a ovelha, o pêlo veste os jumentos e as feras, a concha acolhe a tartaruga, o marfim não deixa o elefante temer as lanças.

(*Did. I, IX*).

Se era justo que a natureza cuidasse daqueles que, sozinhos, não saberiam prover a si mesmos, ao homem foi dada a razão, para descobrir e pesquisar aqueles meios de sobrevivência que os outros viventes apenas receberam. Inventando estes meios de vida, mais que os possuindo por virtude da natureza, a razão humana tem a oportunidade de revelar a sua grandeza:

Multo enim nunc magis enitet ratio hominis haec eadem inveniundo quam habendo claruisset.

E assim, a razão do homem brilha muito mais descobrindo estas coisas do que refulgiria se já as tivesse.

(*Did. I, IX*)

Por isso, é procedente aquele provérbio que atribui à engenhosidade humana a origem do trabalho, que se fraciona nas artes. Virgílio já cantara a vitória do trabalho sobre a necessidade: “*Labor omnia vicit improbus et duris urguens in rebus egestas*” (o duro trabalho venceu tudo, quando a necessidade urgia nos casos adversos)²⁶. Daí o provérbio lembrado por Hugo:

Ingeniosa fames omnes excuderit artes.

²⁶ Virgílio, *Geórgicas*, I

A fome engenhosa teria forjado todas as artes.
(*Did.* I, I)

Em suma, o homem não pode ser conduzido, em suas ações, senão pela razão. Se não fosse assim, ele seria igual ao animal. Mas o homem não pode ser igual ao animal porque a sua natureza, com suas propriedades²⁷, é diferente da do animal (reencontramos esta polaridade homem-animal e humano-animal em Marx)²⁸. O homem, segundo Hugo, deixaria de agir segundo a natureza própria do homem somente se houvesse algo que o impedisse de ser tal qual ele é, por exemplo, por causa do vício e da degeneração²⁹; neste caso, o homem estaciona no estágio vegetativo e sensível em detrimento do racional, justificando a ação da filosofia como reconstituição daquilo que estava perdido. Vejamos esta afirmação inequívoca da primazia da razão na vida prática e produtiva do homem:

Si enim brutorum animalium natura, quae nullo regitur rationis iudicio, motus suos secundum solas sensuum passiones diffundit, et in appetendo seu fugiendo aliquid non intelligentiae utitur discretionem, sed coeco quodam carnis affectu impellitur, restat ut rationalis animae actus caeca cupiditas non rapiat, sed moderatrix semper sapientia praecedat.

Se a natureza dos animais brutos, que não é regida por nenhum juízo da razão, executa seus movimentos apenas como reação às sensações dos sentidos e não se utiliza do discernimento da inteligência para procurar ou afugentar algo, mas é impulsionada por um certo instinto da carne, conclui-se que não pode ser o instinto cego a comandar os atos da alma racional, mas a sapiência deve sempre precedê-los como guia.

(*Did.* I, IV).

²⁷ Relembremos uma das definições de natureza: *Natura est omnia pondera ad terram vergere, levia alta petere, ignem urere, aquam humectare*, a natureza é todos os pesos direcionar-se para a terra, as coisas leves querer ir para o alto, o fogo queimar, a água umedecer (*Did.* I, X).

²⁸ Marx, K., *Manuscritos Econômico-filosóficos*, in Fromm, op. cit., p. 94: "O animal se torna humano e o homem se torna animal".

²⁹ *Did.* I, V.

O trabalho das mãos na mecânica faz parte da filosofia porque possui uma *ratio*, que a filosofia deve desvendar, pois a filosofia é exatamente a disciplina que investiga as razões das coisas divinas e humanas, imateriais e sensíveis, intelectuais e manuais:

Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans

A filosofia é a disciplina que investiga em profundidade as razões de todas as coisas humanas e divinas.

(*Did.* I, IV)

Se o trabalho não possuísse a pregnância da *ratio*, não interessaria à filosofia. Hugo traz o exemplo da agricultura: esta pertence à filosofia enquanto possuidora de uma *ratio*, que o filósofo deve desvendar, mas não pertence à filosofia enquanto mera execução tecnológica de tarefas. Em todas as artes deve-se distinguir o *agere de arte* e o *agere per artem*: uma pessoa que escreve, por exemplo, está agindo *per artem*, isto é, por meio da arte de escrever, aplicando as regras da gramática; mas a pessoa que escreveu a gramática, pensando as regras e ordenando-as, como Donato e Prisciano, atua sobre a arte, *de arte*³⁰. Assim é em todas as ações do trabalho humano: a pessoa que usa suas habilidades para produzir ou para cantar ou para tocar é apenas um executor, mas a pessoa que conhece profundamente as regras últimas e a lógica disso tudo é um filósofo. O ideal seria que todas as pessoas fossem executoras e pensadoras a um tempo. À filosofia, portanto, cabe levantar problemas e descobrir razões para além do visível, enquanto o aspecto técnico e operativo das coisas pertence às ciências, as quais merecem o esclarecimento da filosofia, pois *quasi quodam consilio indigent* (necessitam de uma certa fundamentação)³¹:

Agriculturae ratio philosophi est, administratio rustici.

³⁰ *Did.* III, V.

³¹ *Did.* I, VIII.

A razão da agricultura pertence ao filósofo. sua administração ao camponês.
(*Did.* I, IV)

Mas, de qual *ratio* se trata? O que viria a ser, por exemplo, uma *agriculturae ratio*, objeto da filosofia? Em Hugo está clara a distinção entre *ratio* e técnica, filosofia e ciência, esta pesquisando a estrutura, a dinâmica e a relação espacial-temporal-causal das coisas, aquela lendo a *ratio* invisível por trás das relações empíricas analisadas pelas ciências.

Trata-se, evidentemente, de uma *ratio* tanto lógico-operativa, que preside à execução técnica do trabalho, quanto de uma *ratio* ontológica, que inscreve o trabalho dentro de uma armadura semântica constituída pela *ratio* divina, pela *ratio* da natureza e pela *ratio* do próprio homem, como até aqui viemos mostrando.

Há uma passagem onde o *Didascalicon* usa a expressão *ratio operis*, cujo fascínio nos tenta a situá-la como lema desta investigação, não fosse o fato de que aqui *ratio* é aparentemente utilizada em sentido operativo-cognitivo, não ontológico. Várias vezes Hugo adverte que o trabalho não alcança seu objetivo se não é conduzido por uma *ratio*, uma ordem, uma organização, um método. *Ratio*, aqui, significa exatamente o método, a ordem, sem a qual o trabalho se torna penoso e improdutivo. Todavia, não representaria uma extravagância imaginar que esta *ratio operis* possa significar, para além do método de trabalho, uma ordem ínsita nos objetos, a *ordo* augustiniana³² presente nas coisas, à qual o método deve adequar-se e que, quando seguida, garante o alcance dos objetivos do trabalho. “Ordenar”, no *Didascalicon*, não significa apenas organizar, agir com método, sistematizar a leitura e os conhecimentos segundo regras estabelecidas. É muito mais, como sublinha Illich³³. Trabalhar com *ratio*, com ordem, com método, significa interiorizar a harmonia cósmica injetada por

³² Cfr. nota 8 no capítulo anterior.

³³ Illich, op. cit., p. 40-43.

Deus no mundo criado; significa aceitar a função objetiva, não apenas subjetivo-freudiana, da representação simbólica do universo, em que os elementos existentes são reconduzidos (συν-βάλλω, pôr junto) a um único sentido, que é o de conhecer a *sapientia* por meio dos sinais (σήμειον, signo) por ela estabelecidos na criação:

Sciendum est quod in quolibet negotio duo sunt necessaria: opus videlicet, et ratio operis.

Deve-se saber que em qualquer atividade são necessárias duas coisas: o trabalho e o método [ordem] de trabalho.

(*Did.* V, V).

Na *ratio* como *forma*, a ordem do mundo, na qual o trabalho adquire sentido, aparece em toda a sua inteireza.

O trabalho imita as formas da natureza originadas na *sapientia*

A natureza é “forma” e “exemplar” para o trabalhador que transforma a matéria no ato de operar.

Mas ao artífice é dado apenas imitar a natureza, porque o homem não tem o poder de criar, como Deus, nem de fazer existir as coisas, como faz a natureza supralunar com relação à natureza sublunar. As naturezas supralunar e sublunar, com efeito, foram ambas criadas por Deus, seu *genitor et artifex*; mas, enquanto a natureza supralunar foi dotada de *ousiai* perpétuas, as quais, mediante o fogo artífice, são causa exemplar e eficiente de todas as coisas que nascem na terra abaixo do globo lunar³⁴, a natureza sublunar pode apenas transformar-se mediante mudanças nas formas. Ao artífice só é dado imitar a natureza e transferir as formas, já dadas na natureza, para os objetos do seu trabalho.

³⁴ *Did.* I, VI: *sunt opus naturae quae oriuntur super terram sub lunari globo, movente igne artifice, qui vi quadam descendit in res sensibiles procreandas.*

Opera artificum, etsi natura non sint, imitantur tamen naturam, et sui exemplaris formam, quae natura est, quam imitantur, ratione exprimunt.

Os trabalhos dos artesãos, ainda que não sejam a natureza, todavia imitam-na, e expressam com a razão a forma do seu exemplar, que é a natureza, que imitam.
(*Did.* I, IV)

In his tribus operibus convenienter opus humanum, quod natura non est sed imitatur naturam, mechanicum, id est, adulterinum nominatur, quemadmodum et clavis subintroducitur mechanica dicitur. Qualiter autem opus artificis imitetur naturam, longum est et onerosum prosequi per singula, possumus tamen exempli causa in paucis id demonstrare, qui statuam fudit, hominem intuitus est, qui domum iecit, montem respexit....

Nestas três obras o trabalho humano, que não é natureza mas imita a natureza, é chamado mecânico, ou seja, imitativo, da mesma maneira que uma cópia de chave se diz mecânica. Estender-se detalhadamente sobre o modo como o trabalho humano imita a natureza é longo e oneroso; podemos, todavia, como exemplo, demonstrar que o fundidor da estátua imita a figura humana, o construtor da casa olhou a montanha...
(*Did.* I, IX)

Na apresentação das ciências mecânicas, Hugo se deleita naquilo que lhe é mais próprio, ou seja, a estética da prosa, na qual descreve inúmeras imitações da natureza, as quais são fermentadas e multiplicadas pela *inventio* humana. Não se trata, porém, de uma imitação servil. No texto acima citado é sintomática a expressão *ratione exprimunt*: captada a forma a partir do exemplar natural mais próximo, ultimo *in re* mas primeiro *in cognitione*, a mente do homem reelabora tal forma, adaptando-a às novas exigências que a natureza bruta não havia pensado, isto é, às exigências reconhecidas pelo engenho humano. Os marxistas diriam que o aumento da produção aumenta as necessidades e as habilidades humanas. No trabalho humano, como se depreende do texto apenas citado, entram em interação três componentes: 1) as habilidades técnicas necessárias ao operar (*opera artificum*), 2) a natureza imitada (*natura quam imitantur*), 3) a razão do artífice (*ratione qua exprimunt*).

Como fruto da atuação humana na transformação da matéria a partir de modelos dados pela natureza, aí estão as infinitas maneiras de pintar, tecer, fundir, pro-

duzir, tão excelentes que o artífice desperta a nossa admiração, a mesma admiração que temos para com a natureza:

Hac equidem ratione illa quae nunc excellentissima in studiis hominum vides, reperta sunt. Hac eadem texendi, sculpendi, fundendi, infinita genera exorta sunt, ut iam cum natura ipsum miremur artificem.

É por esta razão que foram descobertas todas aquelas coisas excelentíssimas que se vêem nos esforços dos homens. Por esta mesma razão nasceram infinitas maneiras de pintar, tecer, esculpir, fundir, para que junto com a natureza admiremos o próprio artífice.

(*Did.* I, IX)

As exigências humanas às quais o trabalho se destina inspiram as finalidades da mecânica como parte da filosofia, derivantes das necessidades desta vida: alimentar, defender, curar. Estas ações são objeto da ciência, diferentemente daquelas que visam a especulação, que são objeto da inteligência. Mas a *sapientia* contém as duas, pois a inteligência e a ciência atuam *ratione*, mediante a razão.

Illarum vero actionum quae huius vitae necessitati deserviunt, trimodum genus est, primum, quod naturae nutrimentum administrat, secundum, quod contra molesta, quae extrinsecus accidere possunt, munit, tertium, quod contra iam illata praestat remedium... Si igitur sapientia, ut supra dictum est, cunctas quae ratione fiunt moderatur actiones, consequens est ut sapientiam has duas partes continere, id est, intelligentiam et scientiam.

Das ações que servem à necessidade desta vida há três tipos: primeiro aquelas que propiciam alimento ao corpo, segundo, aquelas que defendem contra as moléstias que podem vir de fora, terceiro, aquelas que curam as moléstias já sofridas... Se, portanto, como foi dito precedentemente, a sapiência modera todas as ações que são executadas racionalmente, segue-se que a sapiência abrange estas duas partes, isto é, a inteligência e a ciência.

(*Did.* I, VIII)

O que é, de onde vem a *forma*? Em Hugo, evidentemente, a forma não é a forma aristotélica, que se une à matéria para constituir o sínolo e a essência da coisa. É algo mais amplo, é toda a substância da coisa, isto é, a forma e a matéria juntas. A forma visível chega aos objetos materiais após um caminho que parte da *ratio divina*, passa pela natureza, é apropriada pela imaginação humana, e enfim é transfundida no

objeto. A forma, portanto, ocupa vários domicílios: 1) na mente de Deus, 2) na natureza, 3) na mente do homem, 4) na coisa. Consequentemente, existem três tipos de obras: a de Deus, a da natureza, a do artífice:

Tribus modis res subsistere habent: in actu, in intellectu, in mente divina, hoc est, in ratione divina, in ratione hominis, in seipsis.

As coisas existem de três modos: na matéria, no intelecto, na mente divina, ou seja, na razão divina, na razão do homem, em si mesmas.
(*Didascalicon. De tribus rerum subsistentiis*).

Sunt enim tria opera, id est opus Deis, opus naturae, opus artificis imitantis naturam. Opus Dei est, quod non erat creare... opus naturae, quod latuit ad actum producere... opus artificis est disgregata coniungere vel coniuncta segregare.

Há três obras: a obra de Deus, a obra da natureza, a obra do trabalhador que imita a natureza. O trabalho de Deus é criar aquilo que não existia... o trabalho da natureza é de fazer existir em ato aquilo que era em potência... o trabalho do artífice consiste em juntar coisas separadas ou separar as conjuntas.
(*Did. I, IX*)

Na mente de Deus as formas de toda a criação existem enquanto idéias pensadas e eternas, porque as formas ou idéias divinas coincidem com a própria substância e operação divina, a qual *nec principium habet nec finem*³⁵ (não tem princípio nem fim). Na mente de Deus, por exemplo, existe a forma do bem perfeito: *in qua perfecti boni forma consistit* (na qual reside a forma do bem perfeito)³⁶.

Na natureza as formas existem de duas maneiras: 1) ou são essências (*ousiai*) perpétuas, sem princípio nem fim, criadas pela vontade de Deus, existentes no mundo supralunar³⁷, 2) ou são formas realizadas na matéria do mundo sublunar por obra do *ignis artifex*, fogo procriador, formas temporárias, com princípio e fim, mutáveis,

³⁵ *Did. I, VI.*

³⁶ *Did. I, I.*

³⁷ *Did. I, VI.*

objeto do trabalho humano³⁸. É sobre estas últimas que o trabalho se exerce.

Na mente do artífice-trabalhador as formas existem com dupla origem: vindas do alto ou decorrentes das sensações. Vejamos.

As formas existentes na mente do artífice podem provir da *sapientia*, que é razão primordial de todas as coisas. Elas são formas inatas porque a própria sapiência se encarrega de dotar o gênero humano de sua própria divindade (*meritum suae divinitatis imponit*). O verbo *imponit* evoca a ação do forjador, que sigila as almas com o “título da sua divindade”. É interessante notar o “realismo crítico” de Hugo, quando afirma que a possibilidade da verdade teórica e prática (não só moral mas também mecânica e manual) se funda sobre o fato de que a alma racional é dotada das mesmas estruturas racionais da divindade e da natureza; ela é, em um certo sentido, a própria divindade, porque ela é *quodammodo omnia*³⁹. Estas formas, subindo à consciência mediante o ato contemplativo ou racional, se tornam fonte de verdade nas conclusões teóricas e fonte de retidão nos atos morais:

Haec igitur sapientia cuncto animarum generi meritum suae divinitatis imponit, et ad propriam naturae vim puritatemque reducit. Hinc nascitur speculationum cogitationumque veritas, et sancta puraque actuum castimonia

E esta sapiência coloca em todo tipo de almas o primor de sua divindade a as traz de volta para a própria força e para a genuinidade da natureza que lhe é própria. Daqui nasce a verdade das especulações e dos pensamentos, assim como a compostura santa e pura dos atos.

(*Did.* I, III)

As formas diretamente provenientes da sapiência para a mente do homem são objeto do trabalho intelectual, que produz o *verbum mentale*. Elas são a teoria que se traduz em prática, originando a divisão da filosofia em teórica, prática e mecânica. No trabalho intelectual o homem capta, pela inteligência, as realidades invisíveis:

³⁸ *Did.* I, VI.

³⁹ *Did.* I, I.

Invisibiles per intelligentiam rerum causas comprehendit

Compreende as razões invisíveis das coisas pela inteligência
(*Did.* I, I).

Mas as formas da mente do homem-artífice podem vir também da natureza, impressas na mente do homem como imagens por meio das sensações, tornando-se modelos das ciências mecânicas:

Visibiles actualium formas per sensuum passiones colligit

Através das impressões dos sentidos recolhe as formas visíveis das coisas presentes.
(*Did.* I, I).

Natureza e razão concorrem, portanto, para que o trabalho humano evidencie em sua organização e em sua materialização uma finalidade maior, que é a de reverberar a *ratio* divina, a harmonia do universo, a medida e a proporção, o *numerus*, *pondus et mensura*⁴⁰.

O trabalho manual adquire no *Didascalicon* duas finalidades, que se relacionam uma à outra: prover às necessidades materiais, sem as quais o homem não pode viver e investigar, e fazer resplandecer a *ratio* em todos os seus níveis ontológicos. Tanto isso é verdade, que o *Didascalicon* possui como motivo de fundo e não deixa de relembrar *expressis verbis* que o trabalho manual necessita de ser precedido pela investigação da inteligência nos campos da doutrina teórica e prática, sem as quais ele perde a sua razão:

Primum enim comparanda est eloquentia; deinde, ut ait Socrates in Ethica, per studium virtutis oculus cordis mundandus est, ut deinde in theorica ad investigationem veritatis perspicax esse possit. Novissime mechanica sequitur, quae per se omni modo inefficax est, nisi ratione praecedentium fulciatur.

Antes de tudo deve ser ensinada a eloquência; depois, como diz Sócrates na Ética, o olho do coração deve ser purificado pelo estudo da virtude, para que em seguida possa ser perspicaz na investigação teórica da verdade. Por último vem a mecânica, que

⁴⁰ *Did.* II, XII.

por si só é totalmente ineficaz, se não é sustentada pela doutrina das precedentes.
(*Did.* VI. XIV)

O trabalho não apenas executado, mas “pensado”, estudado, consciente, sustentado em uma doutrina, é o trabalho digno de fazer parte da filosofia. Este acoplamento trabalho-razão é o que de mais significativo Hugo acrescenta à história da filosofia até então.

O trabalho transfere formas. O trabalhador é *forma formans*

O trabalho é uma objetivação de *formas* por obra do artífice, que in-*forma* e trans-*forma* a matéria.

O artifex, na Idade Média, é o trabalhador que produz a *ars*, que é um vocábulo amplo, estendido ao trabalho artesanal, profissional, técnico, prático e teórico, como práticas são as profissões mecânicas e teóricas são as artes liberais. A arte designa o domínio do fazer (*recta ratio factibilium*), como a prudência designa o domínio do agir (*recta ratio agibilium*), e o artífice pode ser o pedreiro, o ferrador, o fundidor, o tecelão, o poeta, o pintor, o retor, o pensador.

Diferentemente de Deus, que opera criando, e diversamente da natureza, que opera movimentando a potência para o ato, o homem-artífice opera transformando a matéria já dada, ou seja, movendo de uma forma para outra mediante a ação de separar coisas que estavam juntas e unir as separadas, sem interferir, porém, no existir das coisas. O ferreiro apanha o ferro informe e lhe dá a forma de espada: ele não cria a matéria, apenas preside a um movimento de transformação. A matéria é o *subjectum* passivo desta *operatio* do artífice:

Opus artificis est disgregata coniungere vel coniuncta segregare.

O trabalho do artífice consiste em juntar coisas separadas e separar coisas juntadas.
(*Did.* I, IX)

Ars dici potest, quod fit in subiecta materia et explicatur per operationem.

A arte pode ser entendida como algo que é operado sobre uma matéria apta e se realiza através de uma operação.

(*Did.* II, I)]

Cum vero forma transire dicitur, non sic intelligendum est, ut aliqua res existens perire omnino et esse suum amittere credatur, sed variari potius, vel sic fortassis ut quae iuncta fuerant ab invicem separentur, vel quae separata erant, coniungantur, vel quae hic erant, illuc transeant, vel quae nunc erant tunc subsistant, in quibus omnibus esse rerum nihil detrimenti patitur.

Quando se diz que a forma se transforma, não se deve entender que a coisa existente desapareça e perca o seu ser, mas que ela muda, ou porque as coisas que estavam juntas são separadas ou porque as que estavam separadas são juntadas ou porque as coisas que estavam aqui passam para outro lugar, ou porque as coisas que existiam agora passam a existir em outro tempo, e em todos estes casos o ser das coisas não sofre prejuízo algum.

(*Did.* I, IV)

Assim, o pintor imprime uma forma ou imagem na parede⁴¹; o ferreiro fere a massa e *in formam extendit* (a modela numa forma)⁴²; os fundidores *de confusione massae* (da massa confusa) e por meio de moldes, conseguem *formam exprimere* (expressar uma forma)⁴³. Da mesma maneira opera o pedreiro (cuja profissão Hugo utiliza para explicar a montagem da investigação histórico-alegórico-tropológica da *Escritura*) quando ordena as pedras na construção: pega a talhadeira, elimina as partes sobressalentes, alisa as superfícies ásperas, e *informia ad formam reducit* (reduz as coisas informes a uma forma)⁴⁴, produzindo objetos modelados e possibilitando a edificação de todo o edifício.

O trabalho inicia-se com uma ação imitativa das formas da natureza e, em

⁴¹ *Did.* I, 1: *videmus cum paries extrinsecus adveniente forma imaginis cuiuslibet similitudinem accipit.*

⁴² *Did.* II, XXII.

⁴³ *Did.* II, XXII.

⁴⁴ *Did.* VI, IV.

última análise, das formas divinas. A partir daí, em uma ação transitiva sobre a matéria, o trabalhador se torna *forma formans* (forma que forma):

Opera artificum... sui exemplaris formam, quae natura est... ratione exprimunt.

Os trabalhos dos artifices... expressam pela razão... a forma do seu exemplar, que é a natureza.

(*Did. I, IV*)

Se os objetos produzidos pelo trabalho do trabalhador expressam o seu exemplar, que é a natureza, e se a natureza reproduz uma *ratio primaeva*, que é a mente divina, o produto do trabalho humano reverbera a *ratio* da natureza e a *ratio* divina. Esta é, *in nuce*, a teoria do trabalho em Hugo de São Vitor. Tal filosofia está esculpida eficazmente nestas palavras:

Quod est in actu imago est eius quod est in mente hominis, et quod est in mente hominis imago est eius quod est in mente divina.

Aquilo que é efetuado é imagem daquilo que está na mente do homem. E aquilo que está na mente do homem é imagem daquilo que está na mente divina.

(*Did. De tribus rerum subsistentiis*)

O texto continua afirmando que, do mesmo modo que a criatura racional se volta para a mente divina, a coisa visível feita pelo homem se relaciona com a mente do homem. Pois, do mesmo modo que o homem concebe dentro de si algo e logo quer externá-lo, também Deus coloca fora de si, na mente do homem, a representação daquilo que concebeu dentro de si. A conclusão é formidável no texto do *Didascalicon*: o objeto material produzido pelo trabalho mediante a *ratio* do homem é feito à semelhança da *ratio* divina:

Creatura vero corporea, mediante rationali creatura, facta est ad similitudinem divinae rationis.

A criatura corpórea [o objeto produzido], mediante a criatura racional, é feita à imagem da razão divina.

(*Did. De tribus rerum subsistentiis*)

Pelo trabalho, em suma, o homem torna-se a ligação entre o mundo feito pelas

suas mãos e a mente divina. Nada há de mais substancial para celebrar a dignidade do trabalho humano.

Reflexividade no trabalho (exitus-reditus, progressio-regressio)⁴⁵

Construindo objetos, o trabalhador constrói seu próprio cérebro: esta é a aquisição mais afirmativa da filosofia moderna sobre o trabalho. O trabalho, em sua dinâmica transitiva para o objeto produzido e reflexiva sobre o agente, tem reflexos sobre a pessoa do trabalhador. Já em Hegel, através do trabalho (*Ent-äusserung*, pôr-se fora de si, alienação) a consciência do trabalhador reencontra-se a si mesma (*Er-innerung*, voltar para dentro de si), pois no trabalho o homem vê projetada sua singularidade original. Marx afirma, nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, que o trabalho, reduzido no capitalismo a “meio para a existência”, deve recuperar sua função de “meio para a essência”. Esta essência ou “princípios vitais” ou “capacidades essenciais” é dissecada por Mészáros⁴⁶ e desdobrada em cinco “poderes vitais” que são: racionalidade, consciência, liberdade, sociabilidade e estética. O trabalho se torna humano na medida em que realiza estes poderes vitais, os quais constituem a essência humana diferenciada da essência animal⁴⁷.

⁴⁵ Além de *progressio-regressio* (*Did.* II, IV) e *descensus-ascensus* (*Did.* I, VI), Hugo usa também os termos *retractio*, *advocatio*: “*et quodammodo ad seipsam retractio atque advocatio*” (*Did.* I, II) e *conversio*: “*ideo omnis motus et conversio creaturae rationalis esse debet ad mentem divinam*” (*Did.*, *De tribus rerum subsistentiis*).

⁴⁶ Mészáros, op. cit., passim.

⁴⁷ Nos *Manuscritos de 1844* Marx detecta quatro dimensões de alienação: a) alienação homem-objeto; b) alienação homem-trabalho; c) alienação homem-espécie; d) alienação homem-homem. A *alienação homem-objeto* se dá quando o produto fabricado não pertence ao trabalhador e sim a outrem, ao capitalista. Mas no objeto foi transferida a vida do trabalhador, portanto, é a vida que é tirada dele. E o objeto, no qual o trabalhador objetivado deveria ver-se, aprimorando, assim, sua própria consciência, este objeto lhe é tirado da vista. O objeto se torna hostil ao trabalhador, não pertencente a ele, é alienado. A *alienação homem-trabalho* consiste no fato de que o trabalhador não se comporta no

Esta *reflexividade*⁴⁸, como frisamos na Introdução ao estabelecer as devidas diferenças entre Hugo e o monismo materialista, é, analogicamente, o nome moderno da hugoniana *progressio-regressio*. O trabalho faz retornar, reduz, o gênero humano para a fonte cristalina e vigorosa de sua própria natureza, marcada pela *sapientia*:

Haec igitur sapientia cuncto animarum generi meritum suae divinitatis imponit, et ad propriam naturae vim puritatemque reducit

Esta sapiência, então, transfere os dons de sua divindade a todo o gênero de almas, e as traz de volta para a própria força e pureza da natureza.

(*Did.* I, II)

Voltando para a sua natureza originária, que é a mente divina arquetípica⁴⁹, o ser racional readquire a sua forma, que foi se perdendo na medida em que ele se afastava da sua origem. O conhecimento desta origem e o retorno a ela são idéias que sustentam a filosofia do *Didascalicon*, seja em nível de teoria do conhecimento como condição de verdade do ato especulativo (*hic nascitur speculationum cogitationu-*

processo de produção como homem, mas como puro executor material. Gramsci dirá que o operário da fábrica capitalista não passa de “gorila amestrado”. O trabalhador não domina as decisões sobre como, quando, porque, o que fazer. Enquanto puro executor, o trabalhador é impossibilitado de exercer seus “poderes vitais” ou “qualidades essenciais”, que são a razão, a consciência, a liberdade, a sociabilidade e a estética. A *alienação homem-espécie* deriva do fato de o homem não ser apenas indivíduo, mas pertencer à espécie humana ou gênero humano. E a espécie humana se realiza universalmente na relação com a natureza pelo trabalho. Esta relação acontece de uma maneira específica, diversa da do animal. O homem é parte da natureza, que é seu “corpo inorgânico”. Todavia, ao trabalhador não é permitido concertar com a natureza seu modo de relacionar-se com ela. O homem é obrigado, como executor animal, a “degenerar-se”. A atividade produtiva, que devia realizar a sua essência, torna-se um mísero meio de subsistência. A *alienação homem-homem* é consequência direta da alienação anterior. A relação entre homens é, na empresa capitalista, uma relação entre “degenerados. Além disso, no trabalho alienado os homens estão divididos em sua relação pessoal com a natureza: o trabalhador se relaciona com o objeto produzido como produtor, o capitalista se relaciona com ele como apropriador. (Marx, op. cit.).

⁴⁸ Cfr. Giannotti, op. cit.

⁴⁹ *Did.* I, X.

mque veritas)⁵⁰, seja a nível do agir prático como possibilidade de realizar atos morais (*sancta et pura actuum castomonia*)⁵¹ e, conseqüentemente, atos produtivos no trabalho.

Esta reflexividade do trabalho falta nos gregos⁵² e está presente como *virtude* na patrística⁵³; nesta, o *descensus a Deo* (descida de Deus) e o *ascensus ad Deum*

⁵⁰ *Did.* I, II

⁵¹ *Did.* I, II.

⁵² Segundo Vernant, nos gregos é a coisa fabricada e não o trabalhador que interessa. A teoria geral da atividade produtiva nos gregos engloba um produtor-artesão como causa agente, um material como causa material, uma forma a ser dada ao material como causa formal, o uso apropriado da coisa fabricada como causa final. É este uso, em uma lógica de troca de valores de uso, que, como causa final, comanda todo o processo produtivo. Conseqüentemente, a pessoa do artesão, o processo de fabricação, as técnicas e os instrumentos são totalmente secundários e exteriores ao discurso sobre trabalho, que é dominado pelo produto fabricado. A essência da coisa produzida é sua adequação ao uso ao qual se destina, ou seja, a “forma em ato realizada na obra, que é princípio e fonte de toda operação”. Nesta perspectiva quem comanda é o usuário, o qual, como destinatário final, cria e exige uma determinada forma a ser realizada, reduzindo os instrumentos de trabalho e a pessoa do trabalhador à figura de *instrumentos animados*. O modelo é dado pelo usuário, que é aquele que sabe; o artesão apenas executa. Esta doutrina esquece a função do trabalho no trabalhador, da mesma maneira que a moderna teoria capitalista da mercadoria esquece o trabalhador. O fazer do trabalhador, a produção, o *ποιεῖν* possuem um valor inferior ao agir político, culto e religioso, o *πράττειν*. O homem só age quando usa as coisas, não quando as produz. “O produto é visto em virtude do serviço que presta, não do trabalho posto nele”⁵². Cfr. Vernant, J.-P., *Mito e pensamento entre os gregos*, Ed. Universidade de São Paulo, 1973, p. 207ss.

⁵³ A patrística vê o trabalho como imitação de Deus, solidariedade aos outros, *via perfectionis* de si mesmo. O trabalho tem dois fundamentos: o Ser, que é Deus, e o existente, que é o homem. Deus “trabalha sempre” e o homem é co-operário de Deus. De Deus o trabalho recebe dignidade e bondade, porque Ele é bom. Ao homem o trabalho dá honra e formação. Vê-se como a patrística situa no trabalho um valor decisivo para a realização da *essência do homem*, desenhada a partir do fato de que Deus, tornando-se homem, tornou-se cada homem e foi trabalhador. E assim, do Deus trabalhador deriva o homem trabalhador. O domínio do homem sobre a natureza, derivado de Gn 1, 27-28, como participação ao domínio do Criador (trata-se portanto de uma natureza participada do domínio) é sem dúvida uma das concepções mais poderosas do trabalho na Patrística. Disto derivam todas as finalidades do trabalho, delineadas obviamente de acordo com as finalidades de Deus; caso contrário, ressalta com vigor o Crisóstomo, haveria uma

(ascensão a Deus), de inspiração neoplatônica mas purificados de qualquer contaminação emanatista e panteística, é o fundamento da sinergia humano-divina no trabalho. Nesta perspectiva, o processo *exitus-circulatio-reditus* do trabalho, no *Didascalicon*, parte da *ratio* divina, passa pela natureza e pela *ratio* do homem, se sedimenta na coisa produzida como forma, reabastece as formas na mente do homem, e este retorna, ilustrado, à *Sapientia*.

A diferença entre Hugo e o moderno monismo materialista, como salientamos na Introdução, consiste no fato de que no materialismo o processo de reflexividade do trabalho começa no homem e termina na realização da essência imanente deste, enquanto em Hugo começa na *ratio* divina e para lá retorna (no monismo idealista de Hegel, começa no espírito e se reconcilia, após sua dissociação na dialética da natureza, na unidade espírito-natureza-homem). Todavia, o homem não é triturado neste círculo hermenêutico de Hugo: o seu livre arbítrio lhe garante o status de pessoa capaz de entender e multiplicar conscientemente a *ratio* divina presente na natureza. O lucro do homem, neste processo produtivo, é a *illustratio (sapientia illustratus)*⁵⁴, processo circular de crescimento em sapiência e virtude, irradiação daquela luz primordial que ilustra o universo e fazia o amanuense medieval adornar as páginas com reflexos policromáticos.

A primeira página do *Didascalicon* traz a exigência do dito apolíneo *gnothi seauton*, conhece-te a ti mesmo, ou seja, conheça a sua origem. Perguntamos: após tudo quanto dissemos, é lícito concluir que o trabalho concorre para este processo de

alienação do homem de si mesmo. Ser imagem de Deus, como quer Gn 1,26, significa também possuir a imagem da soberania sobre as coisas (τῆς ἀρχῆς εἰκόνα) e assim tornar-se, o quanto possível, semelhante a Deus em bondade, beleza e felicidade (τὸ πρὸς τὸν θεὸν ὁμοιωθῆναι). A *comunicação com Deus* é outra função essencial atribuída ao trabalho na era cristã. O trabalho é um meio de comunicação com Deus, no sentido de que nos dons da natureza, produzidos no trabalho, o homem acolhe Deus. Cfr. *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, a cura di Sergio Felici, Roma, LAS, 1986.

conhecer-se a si mesmo? Com efeito, se “conhecer-se a si mesmo” significa conhecer sua própria origem, que é a *sapientia*, forma do mundo, e se trabalhar significa transferir formas, que se originam daquela *sapientia* “forma do bem perfeito”⁵⁵, deduz-se que quem transfere formas conhece também o artífice destas. Boécio escreveu que “a substância de Deus reside no próprio bem”⁵⁶, de consequência, em cada obra boa é dado conhecer o próprio artífice, e assim, em toda forma transformada pelo trabalho podemos ver o seu artífice primordial:

Ut iam cum natura [quam artifex in opere imitatur] ipsum miremur artificem.

De maneira que admirando a natureza [cujas formas o trabalhador imita no trabalho] admiremos o próprio artífice.

(*Did.* I, IX)

Se o conhecimento da *sapientia*, origem do homem, é a primeira entre todas as coisas a serem ansiadas, o trabalho humano, como situação em que o homem conhece a *sapientia*, realiza a vida do trabalhador. Porque viver é ser feliz na existência presente para ser beato na futura, e a procura da *sapientia*, que o trabalho proporciona, dá ao trabalhador esta possibilidade. Com efeito, a posse das formas da *sapientia* informa a própria mente do trabalhador e, usando o aforismo moderno, “cria seu cérebro”. Deste modo, entende-se perfeitamente porque Hugo quis que o trabalho figurasse no convívio da filosofia, no conúbio de *sapientia* e trabalho, porque também o trabalho, como a teoria e a contemplação, envolvendo a mente junto com as mãos, conhece, contempla e, demiurgicamente, recria formas, as quais são realizações da Forma. E disto vem aquele estado de beatitude, ao qual todo homem aspira:

Summum igitur in vita solamen est studium sapientiae, quam qui invenit felix est, et qui possidet beatus.

⁵⁴ *Did.* I, I: *immortalis quippe animus, sapientia illustratus....*

⁵⁵ *Did.* I, I.

⁵⁶ Boécio, *De consolatione philosophiae*, 3, X., citado por Taylor, op. cit., p. 175.

O máximo conforto na vida é, portanto, a procura da sapiência, pois quem a encontra é feliz e quem a possui é beato.

(*Did.* I, I).

Remedium

Todas as ações humanas, diz o *Didascalicon*, são direcionadas para dois fins: ou reparar em nós a semelhança com a divindade, e isto é feito pelo trabalho intelectual, ou prover às necessidades da vida corporal, e isto é feito pelo trabalho manual:

Ex quo colligi potest id quod supra dictum est, quod videlicet omnium humanarum actionum ad hunc finem concurrat intentio, ut vel divinae imaginis similitudo in nobis restauretur, vel huius vitae necessitudini consulatur, quae quo facilius laedi potest adversis, eo magis foveri et conservari indiget.

Disto pode-se deduzir quanto dissemos acima, isto é, que a finalidade de todas as ações humanas é direcionada para este fim: ou para que em nós seja reparada a imagem divina, ou para que se proveja às necessidades desta vida, a qual, quanto mais pode ser danificada, tanto mais precisa ser nutrida e conservada.

(*Did.* I, VII)

Ut ... defectuum, quibus praesens subiaceret vita, temperetur necessitas.

Para que... a fatalidade das privações, às quais a vida presente está sujeita, seja mitigada.

(*Did.* I, V)

O primeiro destes dois objetivos, o de restaurar em nós a afinidade com a divindade, acontece mediante a procura e o retorno à *sapientia* pela *doctrina*, isto é, pela especulação da verdade. É claro que o segundo objetivo, o de prover às necessidades da vida pelo trabalho da mecânica, está ordenado para o primeiro. E assim está delineada a finalidade geral do trabalho: curar e conservar a vida para que a *sapientia* seja alcançada.

Com efeito, nesta viagem rumo à *sapientia*, frequentemente o homem se encontra ferido e enfraquecido no corpo, fraqueza que faz adormecer a alma:

Animus enim, corporeis passionibus consopitus et per sensibiles formas extra

semetipsum abductus, oblitus est quid fuerit...

De fato o espírito, anestesiado pelas paixões do corpo e levado à força fora de si por meio das formas sensíveis, esqueceu o que era...
(*Did.* I, I)

O trabalho, intelectual e material, deve constituir-se em remédio para o corpo e para a alma. O espírito é restaurado (*reparamur*)⁵⁷ por meio do conhecimento, o corpo é mitigado (*temperetur*)⁵⁸ pelo trabalho da mecânica. Reparar a natureza do espírito pela especulação da verdade é uma “ação divina”, providenciar às fraquezas do corpo é uma “ação humana”.

Cum igitur ad reparandam naturam nostram intendimus, divina actio est, cum vero illi quod infirmum in nobis est necessaria providemus, humana.

Quando, portanto, estamos empenhados em reparar a nossa natureza, trata-se de uma ação divina, quando, ao contrário, provemos o necessário àquilo que em nós está debilitado, esta é uma ação humana.
(*Did.* I, VIII)

A natureza do homem é, aqui, o *bonum* feito a partir das idéias na mente de Deus. A depravação desta natureza constitui o *malum*, que deve ser extirpado ou pelo menos reprimido com o uso de algum remédio (*adhibito remedio*)⁵⁹. Como se vê, o *remedium* é aplicado também ao esforço teórico de aproximação à verdade e à prática da virtude. Restaurar esta natureza em nós mediante o trabalho intelectual, possibilitado pela saúde do corpo, significa voltar a ser semelhantes a Deus, com cuja natureza somos ontologicamente parecidos, pois o homem em sua natureza é, como Deus, *sapiens* e *iustus*, ainda que Deus de maneira imutável e o homem de maneira mutável. Portanto, restaurar a natureza humana significa recuperar a sapiência e a justiça (harmonia) originárias:

⁵⁷ *Did.* I, I. O termo *reparare* retorna com frequência no *Didascalicon*.

⁵⁸ *Did.* I, V.

⁵⁹ *Did.* I, V.

Duo vero sunt quae divinam in homine similitudinem reparant, id est, speculatio veritatis et virtutis exercitium. Quia in hoc homo Deo similis est, quod sapiens et iustus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et iustus est.

Duas são as coisas que reconstituem no homem a semelhança divina, isto é, a contemplação da verdade e o exercício da virtude. Com efeito, o homem é semelhante a Deus no fato que é sábio e justo, só que o homem o é de maneira mutável, enquanto Deus é sábio e justo de modo imutável.
(*Did.* I, VIII).

Também a ciência, que preside às operações da mecânica, contribui, junto com a virtude, ao restabelecimento da natureza humana e estabelece uma semelhança com as substâncias supremas:

Integritas vero naturae humanae duobus perficitur, scientia et virtute, quae nobis cum supernis et divinis substantiis similitudo sola est.

A perfeição da natureza humana se realiza com dois meios, com a ciência e com a virtude, e esta é a única semelhança que temos com as substâncias supernas e divinas.
(*Did.* I, V)

Não por acaso a ciência é introduzida pela primeira vez por Hugo no capítulo do *Didascalicon* dedicado à “semelhança do homem com Deus”⁶⁰. O trabalho humano faz parte da filosofia, e esta consiste na *sapientia*, que abarca seja a inteligência especulativo-moral (trabalho intelectual) seja a ciência prática (trabalho manual):

Si igitur sapientia, ut supra dictum est, cunctas quae ratione fiunt moderatur actiones, consequens est iam ut sapientiam has duas partes continere, id est, intelligentiam et scientiam.

Se, portanto, a sapiência, como dissemos acima, guia todas as ações feitas com a razão, é lógico dizermos que a sapiência abrange duas partes, isto é, a inteligência e a ciência.
(*Did.* I, VIII).

Enquanto *remedium*, o trabalho deve revestir-se dos caracteres da moderação,

⁶⁰ Livro I, cap. VIII, intitulado: *In quo homo similis sit Deo*.

tema. este, já caro à patristica⁶¹. Pois a mente do homem torna-se obtusa quando o trabalho esmaga as forças físicas e, assim provada, torna-se imprópria para a tarefa do conhecimento, que é a atividade à qual o trabalho se destina ao refocilar o corpo natural. O trabalho desenvolvido com justa medida é coadjuvante do engenho. O conceito é o de que a mente espiritual e o corpo natural interagem musicalmente na pessoa humana⁶². Por isso, o trabalho não deve estar disjunto do recreio, do repouso e do *otium* como atividade do pensar:

Ingenium a natura proficiscitur, usu iuvatur, immoderato labore retunditur, et temperato acuitur exercitio, unde satis eleganter a quodam dictum est: Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis, curre per aera.

O engenho progride a partir da natureza, é ajudado pelo uso, torna-se obtuso com a fadiga imoderada, se aguça no exercício, e por isso elegantemente alguém disse: Quero que você se poupe, nas páginas do livro há trabalho, corra pelo ar livre.
(*Did.* III, VII)

Também quem comanda os trabalhos alheios é adstrito pelo dever de ser moderado em repartir tarefas. É este preceito, por exemplo, que deve orientar a ética privada (ou econômica ou administrativa), isto é, a administração da casa. Assim, o dono da casa deve dar aos servos ordens combinadas com uso moderado do comando:

Privata est quae familiaris officium mediocri componens dispositione distribuit.

A [ética] privada é aquela que distribui as tarefas do servo dando ordens com comando moderado.
(*Did.* II,)

⁶¹ O *moderatus labor*, trabalho moderado, previsto nos *praecepta* da Regra de Pacômio, é um ideal operativo que, possível também aos mais fracos, facilita a contemplação; é por isso que os anacoretas preferiam passar o dia entrelaçando cestos com folhas de palmeiras ou cordas, indo fazer trocas simples no mercado, dedicando-se aos trabalhos agrícolas ou a atividades livrescas e de escritório. E, após o trabalho, a *quies*, o repouso, alterno aqui e eterno lá, possibilita o exercício daquele *otium* que reorganiza a ordem (*ordo*) e evita ao trabalho de cair na confusão babélica da idolatria dos bens: "*Ne plus operis fratres compellantur facere, sed moderatus labor omnes ad operandum provocet*": S. Pachomii *Regula, Paecepta* em *Pachomiana latina*, ed. A. Boon, Lovain, 1932.

⁶² Hugo desenvolve este conceito no *De Unione Corporis et Animae*, PL 177, col. 285-289.

Dizíamos que o trabalho está em função da *sapientia* e que o remédio proporcionado pelas atividades mecânicas não se destina, em seu fim último, somente ao corpo. Com efeito, discursando sobre o lazer, que é propiciado pelas ações de atletas, atores, artistas e encarregados, Hugo diz que estas ações devem ser consideradas legitimamente humanas não somente porque elas fazem afluir ao corpo o justo calor vivificante mediante movimentos moderados, mas porque restauram também o espírito. Neste caso, o remédio do espírito é a alegria:

Ludos vero idcirco inter legitimas actiones connumerabam, quia temperato motu naturalis calor nutritur in corpore, et laetitia animus reparatur.

Os homens incluíram o lazer entre as ações legitimamente humanas porque por meio dos movimentos moderados o calor do corpo é nutrido, e por meio da alegria o espírito se recupera.

(*Did.* II, XXVII)

Hugo acrescenta uma outra justificativa para a inclusão das atividades do lazer entre as ações dignas da filosofia. Trata-se de uma justificativa de ordem moral. O lazer público e o riso organizam os instintos do homem dentro de regras e lugares apropriados, e assim os homens são tolhidos da ocasião de tramar o mal:

Vel, quod magis videtur, quia necesse fuit populum aliquando ad ludendum convenire, voluerunt determinata esse loca ludendi, ne in diversoriis conventicula facientes probrosa aliqua aut facinorosa perpetrarent.

Ou, mais verissimilmente, dado que foi necessário ao povo de vez em quando aceder ao lazer, quiseram que houvesse lugares de lazer bem definidos, para não acontecer que as pessoas, fazendo grupelhos nos botecos, cometessem ações vergonhosas ou delituosas.

(*Did.* II, XXVII)

Se a finalidade do trabalho é remediar aos limites do corpo, para que a natureza moral e intelectual do homem seja restaurada em sua *similitudo* com Deus, o trabalho adquire uma espessura motivacional, que supera de muito as fronteiras, hoje afirmadas por alguns, do biológico e do financeiro.

A dimensão social do trabalho:

non nutriatur cupiditas unde infirmitas foveri debet.

O *Didascalicon* revela, ainda que tangencialmente, uma preocupação comunitária de Hugo.

A finalidade social do trabalho é expressa por Hugo quando fala da música. O trabalho humano é como uma música, quando se desenvolve segundo uma medida, uma regra. E qual é esta regra? Ela consiste em não deixar que a ganância se exceda lá onde a pobreza deve ser favorecida. As atividades da mecânica, destinadas ao bem do corpo, são boas quando realizam a justa proporção, a música, entre os membros do corpo social:

Alia [musica est] in operationibus, quae specialiter rationalibus congruit, quibus mechanica praeest, quae, si modum non excesserint bonae sunt, ut inde non nutriatur cupiditas unde infirmitas foveri debet, sicut Lucanus in laudem Catonis refert:

*Huic epulae vicisse famem, magnique penates
Submovisse hiemem tecto: pretiosaque vestis
Hirtam membra super, Romani more Quiritis,
Induxisse togam*

Uma outra música está nas operações próprias dos entes racionais, às quais preside a mecânica, as quais são boas quando não excedem a justa medida, para que a ganância não se nutra daquilo que deveria favorecer a fraqueza, como diz Lucano⁶³ em louvor de Catão:

Para ele era um banquete ter apenas vencido a fome, uma grande habitação
Ter enxotado o frio sob um tecto, uma veste preciosa
Ter vestido uma toga áspera sobre os ombros, segundo o costume
De um Quirite Romano.

(*Did.* II, XII)

É notável, realmente, a compreensão das ações manuais do homem como música, ou seja, como racionalidade estética, em simetria com a musicalidade das estrelas pitagóricas e com o mundo bem dimensionado da *Bíblia*, racionalidade estética integrada no eixo vertical homem-natureza-Deus e no eixo horizontal homem-outros.

⁶³ *M. Annaei Lucani de bello civile libri X*, 2, vers.384-387.

O espírito do bem comum do *Didascalicon* se revela também na descrição da navegação, cuja finalidade é a de estabelecer *commercía humanitatis* (relações humanas) com gentes desconhecidas e, entre outras coisas, destinar bens privados ao uso comum, de onde derivam a paz e a compreensão social:

[Navigatio] *cum barbaris nationibus et linguis incognitis commercia humanitatis exercet, huius studium gentes conciliat, bella sedat, pacem firmat, et privata bona ad communem usum omnium immutat.*

[A navegação] desenvolve com populações bárbaras e línguas desconhecidas transações humanas, e tal atitude reconcilia os povos, sedimenta a paz e transforma os interesses privados em um uso comum.
(*Did.* II, XXIV)

Produção de *ratio*, harmonia com a natureza, semelhança com a mente divina, saúde do corpo, reconciliação entre as pessoas, paz entre os povos, comércio para o bem comum, estética nas relações humanas, amizade com a *sapientia*: esta é a confissão do *Didascalicon* sobre o agir manual dos homens.

VIII

O trabalho intelectual é amizade com a *ratio* divina

*“Ut videatur sapientiae studium
divinitatis et purae mentis illius amicitia”.*
Did. I, II

O terceiro livro do *Didascalicon* é dedicado à arte de ler, estudar e ensinar, isto é, ao trabalho da mente. O subtítulo do *Didascalicon* é *De Studio Legendi*, da arte no ato de ler.

Ler, para Hugo, é um modo de viver, um afeto de amizade, um compromisso moral e social, um *otium* reparador, restaurador e inspirador. E a leitura é o começo do ensino e da aprendizagem (*principium doctrinae*), cujo ato final, já sem regras e amarras físicas, é o voo livre e contemplativo da meditação. A finalidade última do ato de ler é a *sapientia*, que é o *bonum* supremo a ser visado, segundo o *incipit* com o qual o *Didascalicon* marca o ritmo da cultura nos tempos:

Omnium expetendorum prima est sapientia, in qua perfecti boni forma consistit.
De todas as coisas a serem ansiadas, a primeira é a sapiência, na qual está a forma do bom perfeito.
(Did. I, I)

Há três formas de empenho intelectual na leitura, dado que a leitura pode ser do docente (ler o livro aos outros na *lectio*), do discente (ouvir o livro lido por outro) e do autodidata (ler o livro para si mesmo, em voz alta, como era costume nas celas):

Trimodum est lectionis genus: docentis, discentis, vel per se inspicientis.
Dicimus enim “lego librum illi” et “lego librum ab illo” et “lego librum”.

Há três tipos de leitura: do docente, do discente e do autodidata. De fato, nós dizemos “leio um livro para ele” e “leio um livro apresentado por ele” e “leio um livro”.

(*Did.* III, VII)

Sem entrar nos livros IV, V, VI do *Didascalicon*, nos quais o vitorino versa sobre o campo das *Escrituras*, ater-nos-emos ao terceiro livro, onde Hugo introduz as *sete artes liberais* do *Trivium* e *Quadrivium*, distinguindo-as das *sete artes mecânicas*, tratadas precedentemente como trabalho manual. Mas o trabalho intelectual nas artes liberais, longe de ser um fim em si, é o caminho para o conhecimento pleno, que se dá nos estudos da filosofia. Assim, as artes liberais e as *secreta sophiae*, os segredos do saber na filosofia, constituem o campo onde o espírito humano exerce a sua labuta intelectual:

Ex his autem omnibus scientiis supra enumeratis, septem specialiter discreverant antiqui in studiis suis ad opus erudiendorum, in quibus tantam utilitatem esse prae ceteris omnibus perspexerunt, ut, quisquis harum disciplinam firmiter percepisset, ad aliarum notitiam postea inquirendo magis et exercendo quam audiendo perveniret, sunt enim quasi optima quaedam instrumenta et rudimenta quibus via paratur animo ad plenam philosophicae veritatis notitiam, hinc trivium et quadrivium nomen accepit, eo quod his, quasi quibusdam viis, vivax animus ad secreta sophiae introeat.

De todas estas ciências acima enumeradas, os antigos destacaram de modo especial sete delas em seus estudos para o ensino, pois nelas viram tanta utilidade em comparação com todas as outras, que, qualquer um que possuísse firmemente o conhecimento delas, este chegaria ao conhecimento das outras ciências mais pesquisando e exercendo do que ouvindo. Elas são como que instrumentos ótimos e tirocínios pelos quais ao espírito é preparada a via para o pleno conhecimento da verdade filosófica, e por esta razão se chamaram “trívio” e “quadrívio”, pois por elas, quase que por algumas vias, o espírito vivaz penetra nos segredos da sapiência. (*Did.* III, III).

O conceito que o *Didascalicon* põe à base de uma significação do trabalho intelectual é o de *sapientia*. Mas esta sapiência, cuja obtenção é o fim de todas as ações do homem, não é qualquer sapiência. Como dissemos anteriormente, a *sapientia*, em Hugo, não é algo, e sim Alguém, o Verbo, the Wisdom, die Weisheit, la Sapienza, la Sapience, a Sapiência:

Sapientiae autem non huius quae in ferramentis quibusdam et in aliqua fabrilis scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae quae... sola rerum primaeva ratio est.

Não daquela sapiência que consiste em conhecimentos e habilidades técnico-produtivas, mas daquela sapiência que... é a razão primária das coisas.

(*Did.*, I, II)

Esta sapientia é, portanto, também *ratio* e *ratio primaeva*. Reencontramos, assim, o conceito de *ratio*, que pusemos à base da nossa investigação. Indagamos: quais são, no *Didascalicon*, as ligações entre o trabalho intelectual e a *ratio* em sua triforme expressão divina, natural e humana? Descobriremos que o trabalho intelectual se constitui em uma relação entre a mente humana e a *sapientia*, relação imediata em alguns momentos, relação mediada pela *ratio* realizada na natureza em outros.

Distribuiremos, assim, os nossos passos no seguinte ritmo: entender o trabalho intelectual nas operações da inteligência, da imaginação e dos sentidos; penetrar a natureza do trabalho intelectual em sua dimensão individual e social, destacando a ética pessoal como condição do trabalho intelectual; ler os conselhos práticos de Hugo para que o estudo alcance o seu fim; fazer uma relação entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; concluir com a luz que ilumina o espírito do homem na dedicação intelectual.

Inteligência, imaginação, sentidos

Utilizando-nos da diferenciação categorial entre *ratio* e *intelligentia*, apresentada no capítulo III, afirmamos que, se o trabalho manual, resumido na *mechanica*, é exteriorização da *ratio hominis*, o trabalho intelectual, que se expande pela *theorica* e se aplica na *practica*, é guiado pela *intelligentia hominis*.

Função da inteligência é a investigação da verdade teológica, matemática e física na *theorica*, e a aplicação destas verdades na *practica* pessoal, familiar e pública. Quase todo o *Didascalicon*, voltado a ensinar o *quid legere, quo ordine legere* e quo-

*modo legere*¹, e interessado também na arte de ensinar, é um guia do trabalho intelectual.

Falando da inteligência, que verte sobre a teórica e a moral, após ter falado da razão, que guia a *mechanica*, estamos fechando todo o arco do agir humano, manual e intelectual², ambos ordenados por e para uma *ratio moderatrix*³. Diz Hugo:

Intelligentia et in investigatione veritatis et in morum consideratione laborat

A inteligência trabalha seja na investigação da verdade como no estudo dos comportamentos.

(*Did.* I, VIII)

A inteligência, portanto, trabalha, se aplica, *laborat*. Como o faz? A inteligência opera em duas vertentes: na investigação da verdade e na ordenação dos costumes. Por meio destas duas dimensões o homem restabelece sua semelhança com a divindade, pois Deus é sábio e justo, e a investigação da verdade aproxima o homem da justiça e da sapiência.

A inteligência, segundo o *Didascalicon*, atua ora pura ora misturada com a imaginação:

Logica quandoque utitur pura intelligentia, mathematica autem nunquam sine imaginatione est

A lógica às vezes se serve da inteligência pura, mas a matemática nunca existe sem a imaginação.

(*Did.* II, XVII)

A inteligência pura (frequentemente Hugo usa o termo *intellectus*, sem maio-

¹ *Did.*: Praefatio.

² Recordemos a divisão hugoniana da filosofia: *Did.* I, XI (e também: II, I e XVIII; VI, XIV): *quattuor tantum diximus esse scientias, quae reliquas omnes continent, id est, theoricam, quae in speculatione veritatis laborat, et practicam, quae morum disciplinam considerat, et mechanicam, quae huius vitae actiones dispensat, logicam quoque, quae recte loquendi et acute disputandi scientiam praestat.*

³ *Did.* I, IV.

res distinções) é a faculdade que se aplica ao conhecimento das realidades espirituais simples, como Deus, os anjos, as essências ou *ousiai* do mundo supralunar, a alma humana espiritual. Este conjunto de realidades espirituais simples é denominado por Boécio de *intellectibile*, diverso do *intelligibile*, que verte sobre as coisas da matemática. O *intellectibile*, o *intelligibile* e o *naturale* são denominações usadas por Boécio e retomadas por Hugo na divisão da filosofia, significando, respectivamente, teologia, matemática e física.

Intellectibile in nobis id quod est intelligentia, intelligibile vero id quod est imaginatio. Intelligentia vero est de solis rerum principiis, id est, Deo, ideis, et hyle, et de incorporeis substantiis, pura certaue cognitio.

A inteligência é o conhecimento certo e puro somente dos princípios das coisas, ou seja, de Deus, das idéias, da matéria e das substâncias incorpóreas.

(*Did.* II, V)

O *intellectibile* é o mundo da divindade, que subsiste em si sempre una e a mesma, junto com as criaturas espirituais separadas, que nunca podem ser captadas pelos sentidos, mas somente pelo intelecto. Estas realidades são objetos da inteligência pura na Teologia, que é o *sermo de divinis*, discurso sobre as coisas divinas⁴.

Se o *intellectibile* é o conhecimento intelectual sem a presença de nenhuma imagem das coisas sensíveis, o *intelligibile* é o conhecimento onde intervém a imagem impressa na mente a respeito de objetos matemáticos e físicos. Esta imagem ou *similitudo* é a imagem das coisas sensíveis adquirida na alma por meio dos sentidos, imagem que a inteligência recolhe, abstrai e trabalha:

Intellectibile est enim, quod nec sensibile est, nec similitudo sensibilis, intelligibile autem quod ipsum quidem solo percipitur intellectu, sed non solo intellectu percipit, quia imaginationem vel sensum habet, quo ea quae sensibus subiacent comprehendit.

O *intellectibile* é aquilo que não é sensível nem possui semelhança com as coisas sensíveis, enquanto o *intelligibile* é aquilo que pode, sim, ser percebido somente pelo

⁴ *Did.* II, II.

intelecto, mas não percebe somente com o intelecto, porque possui a imaginação ou o sentido, pelo qual compreende as coisas que caem sob os sentidos.
(*Did.* II, III)

E ainda:

Intelligibilis vero ideo, quod similitudo quidem est sensibilibus, nec tamen sensibilis; intellectibile est enim, quod nec sensibile est, nec similitudo sensibilis.

O inteligível é tal porque é semelhante às coisas sensíveis, mas não é sensível; o intellectibile é aquilo que não é nem sensível nem semelhança do sensível.
(*Did.* II, III)

Na teologia, portanto, a inteligência trabalha de modo puro. Na matemática e na física ela se serve da imaginação, trabalhando sobre os dados que a *imaginatio* recebe por meio das *passiones animae*. Na matemática a inteligência abstrai as formas da quantidade da matéria e na física abstrai o movimento puro dos atos compostos das coisas⁵. A *abstractio* acontece por meio dos sentidos, que constituem um *principium cognitionis* sem nenhuma garantia de certeza na física, situando-se, como diriam os empiristas modernos, no domínio das ciências e, portanto, da *probability (nihil certum)*:

Intellectibile in nobis id quod est intelligentia, intelligibile vero id quod est imaginatio. Imaginatio est memoria sensuum ex corporum reliquiis inhaerentibus animo, principium cognitionis per se nihil certum habens. sensus est passio animae in corpore ex qualitatibus extra accidentibus.

O intellectibile é em nós aquilo que é a inteligência, o intelligibile é aquilo que é a imaginação. A imaginação é a memória dos sentidos proveniente das impressões que se imprimem na alma, que não possuem em si o princípio do conhecimento. O sentido é a impressão da alma no corpo por parte de qualidades que acontecem fora dele.
(*Did.* II, III)

Estamos diante de um dos casos em que a inteligência, no *Didascalicon*, não é diferenciada da razão: a inteligência aplicada à matemática, à física e à moral é di-

⁵ *Did.* II, XVII: *actus enim corporum mundi non sunt puri, sed compositi ab actibus puro-*

scursiva e silogística. assumindo, portanto, as feições da razão lógica. conforme precisamos no capítulo III.

Em suma, a inteligência pura faz a alma ascender às coisas invisíveis⁶. Por sua vez, a inteligência aplicada à matemática, à física e à ética, mediada pela imaginação, investiga⁷, explica e interpreta as imagens produzidas pela imaginação⁸, estuda as coisas superiores às da mecânica⁹, distingue-se da ciência enquanto esta estuda as profissões manuais e ela, as profissões teóricas¹⁰, contém sob si a teórica e a prática¹¹.

Também a memória desempenha uma função importante no esquema do *Didascalicon*. Sem ela *nec legere multum prodest, nec intelligere*, não adianta muito ler nem entender. E aqui Hugo introduz uma ação querida aos medievais, a ação de “ruminar”. A memória é como a arca na qual eram guardados os livros, é uma pequena arca (*arcula*) em que depositamos os nossos pensamentos. A vida do homem de cultura e de fé deve chamar de volta frequentemente da *arcula* para a memória aquilo que leu, ouviu e entendeu, para fortalecê-lo e degustá-lo calmamente:

Debemus ergo in omni doctrina breve aliquid et certum colligere, quod in arcula memoriae recondatur, unde postmodum, cum res exigit, reliqua deriventur. Hoc etiam saepe replicare et de ventre memoriae ad palatum revocare necesse est, ne longa intermissione obsoleat.

rum, quos physica, cum per se non inveniantur, pure tamen ac per se considerat.

⁶ *Did. I, I: per intelligentiam ad invisibilia ascendat.*

⁷ *Did. VI, VI: intelligentia et in investigatione veritatis....*

⁸ *Did. I, III: in absentium intelligentia... versatur... etiam pleno actu intelligentiae, quod imaginatio suggestit, explicat atque confirmat.*

⁹ *Did. I, VIII: possumus autem non incongrue illam, eo quod de superioribus hábeatur, intelligentiam appellare.*

¹⁰ *Ibid.: consequens est iam ut sapientiam has duas partes continere, id est, intelligentiam et scientiam*

¹¹ *Ibid.: intelligentia, quoniam et in investigatione veritatis et in morum consideratione laborat, eam in duas species dividimus, in theoricam, id est, speculativam, et practicam, id est, activam, quae etiam ethica, id est, moralis appellatur.*

Devemos, portanto, redigir em cada doutrina algo breve e certo, a ser depositado no arquivo da memória, do qual em seguida, quando for necessário, as outras coisas serão desenvolvidas. E é necessário retomar frequentemente este resumo e chamá-lo de volta do ventre da memória para o paladar, para que não desapareça em razão de longa interrupção.

(*Did.* III, XI)

Após ter visto os instrumentos do agir intelectual do homem, resta-nos indagar o que acontece no espírito humano durante e após a ação da inteligência, da imaginação e dos sentidos.

In-formado e in-formando : dimensão individual e social do trabalho intelectual

Em termos pessoais, a finalidade do estudo e de todo trabalho intelectual é o de renovar e reparar a nossa natureza distraída da sua origem por causa das formas sensíveis. Mas, reparar a natureza humana significa ser informado no espírito pela natureza divina, e isto acontece *per doctrinam*, ou seja, pelo trabalho intelectual. Portanto, se o trabalho manual é destinado a restaurar a natureza física do homem, o trabalho intelectual tem como finalidade a restauração da semelhança da natureza humana com a de Deus e, conseqüentemente, o conhecimento da essência da natureza humana (*gnothi seautón*):

Reparamur autem per doctrinam, ut nostram agnoscamus naturam.

Somos restaurados pela doutrina, para que conheçamos a nossa natureza.

(*Did.* I, I)

Conhecer em si mesmo a própria natureza humana original, não ferida pelas vicissitudes terrenas, comporta, como primeira coisa, o conhecimento da sapiência, porque nela reside a sua origem, nela encontra-se a forma do bem e por meio dela o espírito humano é “in-formado” pelo bem, que é Deus. Neste processo, a natureza humana reassume a integridade do seu ser. O estudo, todo ele, é, portanto, ordenado à sapiência. É o que Hugo recomenda também aos estudantes, quando lhes ensina a estudar com método adequado, se não quiserem permanecer eternamente estudantes,

sem nunca tornar-se *sapientes*:

Scholares vero nostri aut nolunt aut nesciunt modum congruum in discendo servare, et idcirco multos studentes, paucos sapientes invenimus.

Mas os nossos alunos ou não querem ou não sabem ter uma maneira adequada de aprendizagem, e por isso encontramos muitos estudantes mas poucos *sapientes*.

(*Did.* III, III)

Mas o que significa, mais profundamente, alcançar a *sapientia*? O *Didascalicon* explica que a natureza de Deus, que para ele próprio é natureza, com relação a nós é *forma*. Alcançar a sapiência, portanto, significa ser informado pela natureza de Deus, presente na mente vivaz do próprio Deus. Aplicar-se intelectualmente, em conclusão, significa amar e alcançar a mente divina, e deixar-se informar por ela. Informada pela natureza de Deus, a mente do homem ocupada na atividade intelectual se beneficia daquele processo de *reflexividade*, que já vimos no capítulo anterior, com relação ao trabalho manual. O homem se “trans-forma”, e deste modo começa a brilhar em nós aquilo que em Deus é imutável e em nós é sujeito às vicissitudes do limite terreno. Está traçada, assim, e de maneira grandiosa senão comovente, a substância e o fim do trabalho intelectual no *Didascalicon*:

Hoc ergo omnes artes agunt, hoc intendunt, ut divina similitudo in nobis reparetur, quae nobis forma est, Deo natura, cui quanto magis conformamur tanto magis sapimus. Tunc enim in nobis incipit relucere, quod in eius ratione semper fuit, quodque in nobis transit, apud illum incommutabile consistit.

E isto todas as artes fazem, isto intencionam, isto é, que seja reparada em nós a semelhança divina, que para nós é uma forma e para Deus é sua própria natureza. E quanto mais nos conformamos a esta natureza tanto mais sabemos. E aí começa a resplandecer em nós aquilo que sempre esteve na razão divina, e aquilo que em nós é passageiro nele permanece imutável.

(*Did.* II, I)

Em termos de finalidade social do trabalho intelectual, o *Didascalicon* apresenta algumas provocações, suficientes para ressaltar o espírito social de Hugo. Além de alimentar a dimensão vertical entre o homem e a *sapientia*, o trabalho intelectual,

em Hugo, está a serviço da cidade, como se fosse um patrimônio cultural comum a todos. Esta preocupação do Mestre de São Vitor é patente em várias oportunidades. Falando do professor, por exemplo, Hugo distingue, no docente, a atitude de ensinar e a de ostentar-se. Os professores que se perdem em futilidades agradáveis ao ouvido, em detrimento da exposição concisa e apropriada, desconhecem a presença dos outros, *non alios docent huiusmodi sed ostentant suam scientiam*¹², não são mestres para os outros, mas ostentam a sua própria erudição, não edificam os outros, mas os inquietam. A ostentação doutrinária é supérflua, enquanto o ensino útil e bom é ordenado *ad aedificationem*, para a construção dos outros. O *Didascalicon* é severo com quantos, preferindo o orgulho pessoal ao bem dos ouvintes, se utilizam da arte de ensinar para promover a si mesmos. Para obviar esta tentação, Hugo esboça algumas boas regras do ensino: compendiar para que as noções sejam memorizadas facilmente, fazer exposições breves e rigorosas, não dizer tudo quanto podemos dizer para não omitir quanto devemos dizer, comparar entre si os fundamentos de cada ciência para traçar o caminho da investigação.

Quanto aos estudantes, a humildade, virtude fundamental do discípulo, baseia sua razão de ser no dever de partilha dos bens intelectuais. Como virtude social, a humildade exige que se aprenda de qualquer um aquilo que não se conhece, para que se torne comum aquilo que a natureza deu a alguém em particular¹³.

Saber com virtude

A boa conduta prática é, no *Didascalicon*, condição do saber intelectual. *Scientia et virtus*, saber e virtude, são as duas formas incindíveis da disposição do homem em levar à perfeição a nobreza da sua natureza:

¹² *Did.* III, V.

¹³ *Did.* III, XIII.

Integritas vero naturae humanae duobus perficitur. scientia et virtute.

A integridade da natureza humana se realiza mediante duas coisas: o saber e a virtude.

(*Did.* I, V)

O tema da ética como condição do conhecimento é reiterado frequentemente por Hugo. A mente que queira alcançar a tranquilidade moral necessária ao conhecimento deve livrar-se dos desejos ilícitos (*per illicita desideria non discurrat*)¹⁴, da tirania do supérfluo (*superflua non sectari*)¹⁵ e até do apego ao lugar:

Delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est; fortis autem iam, cui omne solum patria est; is perfectus vero, cui mundus totus exsilium est. Ille mundo amorem fixit, iste sparsit, hic exstinxit.

É ainda delicado aquele ao qual a pátria é doce; todavia é já forte aquele para o qual qualquer terra é a pátria; mas na verdade é perfeito aquele para o qual o mundo inteiro é um exílio. O primeiro fixou o seu amor ao mundo, o segundo o dispersou, o terceiro o extinguiu.

(*Did.* III, XIX)

A ética e a física são pressuposto para o conhecimento do bem. Assim, por exemplo, após ter mostrado que Salomão nos *Provérbios* ensina a criança sobre seus deveres, que no *Eclesiastes* esclarece o homem maduro a ter em conta as coisas físicas sem esquecer a caducidade delas, que no *Cântico dos Cânticos* o homem perfeito é entregue ao amplexo do esposo, Hugo conclui notando que também o filósofo pagão observa esta gradualidade na educação de seus seguidores, ensinando primeiro a ética, depois a física, e levando o aluno até a teologia somente após ter notado seus progressos nas primeiras duas etapas.

Haud procul ab hoc ordine doctrinarum, et philosophi suos sectatores erudiunt, ut primum ethicam doceant, deinde physicam interpretentur, et, quem in his profecisse perspexerint, ad theologiam usque perducant.

¹⁴ *Did.* III, XVI; cfr. *Did.* III, XIII: *bonus enim lector humilis debet esse et mansuetus, a curis inanibus et voluptatum illecebris prorsus alienus.*

¹⁵ *Did.* III, XVIII.

Não longe desta ordem de ensinamento procedem os filósofos pagãos na instrução de seus seguidores, de modo que primeiro ensinam a ética, depois indagam a física e finalmente, depois de ter visto que o aluno fez progressos nelas, conduzem-no até a teologia.

(*Did.* IV, VIII)

É o que Hugo afirma também ao descrever as três coisas necessárias ao estudante: o engenho natural para compreender e memorizar rapidamente os ensinamentos, o exercício para educar o engenho no trabalho, a disciplina moral, para harmonizar a conduta com a ciência, pois conhecimento e ética têm vínculos estreitos entre si. Quem procura o conhecimento não pode negligenciar a disciplina moral, resumida nas atitudes de humildade, zelo em querer, vida quieta, consideração silenciosa, pobreza, pois "*illaudabilis est scientia quam vita maculat impudica*", não é louvável a ciência maculada por uma vida impudica¹⁶. O preceito é o de compor vida e saber:

Ut laudabiliter vivens, mores cum scientia componat.

Para que, vivendo de modo louvável, [o estudante] harmonize a conduta com o saber
(*Did.* III, VI)

Ut ait Socrates in Ethica, per studium virtutis oculus cordis mundandus est, ut deinde in theorica ad investigationem veritatis perspicax esse possit.

Como diz Sócrates na Ética, o olho do coração deve ser mundificado pela prática da virtude, para que depois possa ser perspicaz na investigação teórica da verdade.
(*Did.* VI, XIV)

A menção ao "olho do coração"¹⁷, que se opõe à cegueira da alma e que deve ser limpo para aceder ao conhecimento, nos reporta à dimensão mística do conhecimento intelectual em Hugo, de acordo com a consagrada tradição comum aos cristãos e aos islâmicos, na literatura sagrada e profana, na qual as verdades especulativas, objeto da inteligência contemplativo-intuitiva, são vistas, não ouvidas nem, tanto me-

¹⁶ *Did.* III, XII.

¹⁷ "*Oculi designant contemplationem*", diz Hugo no *Sermo XXI* (PL 177, 937). Cfr. Schleusener-Eichholz, G., *Das Auge im Mittelalter*, München, Fink, 1985.

em que Beatriz mostra a Dante os nove coros angélicos e lhe diz: “*Io dico e non dimando/ quel che tu vuoi udir, perch'io l'ho visto/ lá ove si appunta ogni ubi e ogni quando*”¹⁸ (eu te afirmo, sem pedi-lo/ aquilo que tu queres *ouvir*, e que eu já tenho visto/ lá onde tem origem o onde e o quando). Aqui se indica que o pensamento contemplativo, ao auto-realizar-se na mente humana teórica, se auto-realiza também em Deus e neste é cognoscível em toda a sua profundidade e extensão.

O olho, órgão da beleza e olho do coração, isto é, sensibilidade contemplativa e corpo cognoscitivo, deve ser purificado para que se torne sempre mais parecido com o objeto do entendimento, que é a verdade invisível, pura e bela. A moralidade dos atos na ética, portanto, está ordenada ao conhecimento como condição deste. E o próprio conhecer em profundidade se torna um ato ético, isto é, bom e belo. Assim, o estudo e o ler são, no *Didascalicon*, como ressalta Illich, um ato moral repleto de brilho e beleza, com os olhos captando no livro o revérbero de um vitral gótico¹⁹.

O que é necessário ao estudo

Hugo reserva páginas de primor literário para indicar as condições do saber àqueles *qui doctrinae operam dant*²⁰, que se dedicam ao estudo²¹. A doutrina, como a

¹⁸ Alighieri, Dante, *La Divina Commedia: Paradiso*, ilustrada da Gustavo Doré, commento a cura di Daniele Mattaglia, Milano, Rizzoli, 1984, canto XXVIII vv.10-12.

¹⁹ Illich, op. cit., p. 93: “Para Hugo a leitura é uma atividade moral mais que técnica”; ibid. p. 18: “A leitura, como Hugo a percebe e interpreta, é ontologicamente reparadora”.

²⁰ *Did.* III, VII.

²¹ Tudo aquilo que é conexo à técnica pedagógica da leitura no *Didascalicon* é hoje objeto de análises e seminários esparsos pela Internet, desencadeados pelo livro de Illich, op. cit.. Devido à importância desta obra, que repropõe com autoridade a figura de Hugo nos estudos universitários do mundo, reportamos, aqui, os 7 títulos do livro com seus intertítulos, tirados da edição inglesa *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon*, University of Chicago Press, 1996:

1. *Reading toward Wisdom*: Incipit, Auctoritas, Studium, Disciplina, Sapientia, Lumen, The Page as Mirror, The New Self, Amicitia. 2. *Order, Memory, and History*: Never Look Down on Anything, Ordo, Artes, The Treasure Chest in the Reader's Heart, The History of Memory, The Lawyer's Skill

disciplina²², *in speculatione consistit*²³, consiste na investigação teórica, contrariamente à arte, como a mecânica, que *explicatur per operationem*²⁴, ou seja, se realiza por meio do trabalho manual.

Três coisas, para o Didascalicon, são necessárias àquele que se dedica ao conhecimento: o engenho natural, o exercício prático, a disciplina moral. A partir destas bases, Hugo enumera os conselhos, que aqui repomos.

a) *Noli multiplicare diverticula quoadusque semitas didiceris*²⁵, não queiras multiplicar os atalhos antes de conhecer as estradas. Isto vale tanto para o jovem aluno como para o professor. O aluno deve primeiro conhecer e distinguir o objeto de cada ciência, para não perder-se em um labirinto de futilidades e curiosidades, porque quanto maior for a mole das coisas supérfluas, tanto menor será o conhecimento e a memória das coisas úteis. Em seguida, após ter conhecido a teoria das artes, o *agere de arte*, tratar das artes, o aluno será capaz de descer à prática e *agere per artem*, agir utilizando aquela arte. Assim, você pode *tratar da gramática*, quando estuda os livros de Donato, e *agir pela gramática* quando escreve um discurso²⁶. Conhecendo as especificidade de cada ciência, o jovem será capaz de transitar entre elas, aprofundando

at the Service of Prayer, Memory Training as Prelude to Wisdom, Historia as Foundation, All Creation Is Pregnant. 3. *Monastic Reading*: Meditation, Communities of Mumblerers, The Page as a Vineyard and Garden, Lectio as a Way of Life, Otia Monastica, The Demise of the Lectio Divina. 4. *Lectio in Latin*: Latin Monasticism, Gregorian Chant, The Latin Monopoly Over Letters. 5. *Scholastic Reading*: Hugh Adds a Preface, The Duty to Read, In Spite of Slender Income, The Canon Regular Edifies by His Lectio, The Flipping of the Page, The New Cleric Monopolizes Letters, Silent Reading, The Scholastic Dictatio. 6. *From Recorded Speech to the Record of Thought*: The Alphabet as a Technology, From the Trace of Utterance to the Mirror of Concept, From the Comment on a Story to the Story About a Subject, Ordinatio: Visible Patterns, Statim Inveniri: Instant Access, Alphabetic Indexing, Author Versus Compiler, Commentator, and Scribe, Layout, Illuminatio Versus Illustratio, The Portable Book. 7. *From Book to Text*: Toward a History of the Text as Object, The Abstraction of the Text, Lingua and Textus, "All Things Are Pregnant".

²² *Did.* II, I.

²³ *Did.* II, I.

²⁴ *Did.* II, I.

²⁵ *Did.* III, V.

aqui e ali os aspectos que lhe interessarem. Quanto ao professor, este não deve dizer tudo o que pode, para não correr o risco de não poder expor adequadamente aquilo que deve; o professor limite-se a explicar brevemente e com rigor, sem divagações não pertinentes, para evitar turbar os alunos ao invés de forjá-los²⁷.

b) *Ingenium invenit et memoria custodit sapientiam*²⁸. O engenho alcança a sapiência, a memória, a conserva. O engenho, que originalmente é uma dádiva da natureza, se aperfeiçoa com o uso, diminui com o trabalho desmedido, se aprimora com o exercício moderado. O engenho se exercita mediante a leitura e a meditação. A leitura pode ser do professor que lê, do discípulo que lê para o professor e para os outros, do discípulo que lê sozinho.

c) *In lectione maxime sunt consideranda ordo et modus*. As leituras devem seguir uma ordem e um método. Deve-se seguir uma ordem de pré-requisitos das disciplinas, uma ordem temporal quando se trata de história, uma ordem dos argumentos, uma ordem dos autores, ainda que esta ordem exija primeiro a leitura daquilo que aconteceu depois para em seguida passar àquilo que aconteceu antes. Também a *lectio* do professor deve respeitar uma ordem de interpretação literal, significado imediato, significado recôndito que se evidencia na exposição e na interpretação²⁹.

d) *Per divisionem singula distinguendo*³⁰. O método da aprendizagem pela leitura reside na arte de dividir, partindo das coisas finitas para chegar às infinitas. O saber vai das coisas mais conhecidas para as desconhecidas, investigando com a razão, à qual propriamente compete deduzir do universal para o particular, dividindo para distinguir, de maneira que se possa investigar a natureza das coisas particulares.

²⁶ *Did.* III, V.

²⁷ *Ibid.*: *magis turbemos quam aedificemus lectorem*.

²⁸ *Did.* III, VII.

²⁹ *Did.* III, VIII.

³⁰ *Did.* III, IX.

e) *Tene fontem et totum habes*³¹. Mantenha a fonte e terá o resto. Hugo relata sobre a importância da memória, sem a qual pouco serve aquilo que se leu e se entendeu. E dá algumas indicações: faça resumos, anote a idéia básica ou o ponto de partida do tratado e anexe a ela o resto, como os pequenos rios derivam de uma fonte, sem perigo de perder-se em sinuosidades. Sem o ventre da memória, nada se tem para fazer voltar ao paladar, termina Hugo recordando a imagem bovina da ruminação.

f) *Mores ornant scientiam*³². As ações ornam a ciência. Em seis breves linhas Hugo resume a pregnante contiguidade de ciência e ética. Ecoa na mente uma frase de Wittgenstein: "Lógica e ética são a mesma coisa... O filósofo deve ser íntegro para poder ser filósofo". Para Hugo, uma vida impudica mancha a ciência, e o contrário disso é fazer corresponder os *praecepta legendi*, regras do ler, aos *praecepta vivendi*, às regras do viver.

g) *Nullam scripturam vilem tenere...omnia legere*³³. Não considerar desprezível nenhum texto... ler tudo. A humildade, para Hugo, é o primeiro degrau da disciplina moral. Talvez aludindo à soberba de Abelardo, Hugo recomenda aos escolares não sentir-se sapientes antes do tempo, para não tumefazer-se de orgulho. É o caso de quem se gaba de ter visto Platão, ao invés de tê-lo entendido: tomara tenha ainda sede, depois de ter bebido da fonte! Ouvistes Platão, agora ouçam Crisipo, pois, como diz Virgílio ironicamente³⁴, aquilo que tu não sabes talvez o saiba Ofelo". Ou seja, o leitor humilde sempre tem algo a aprender, pois ninguém sabe tudo e ninguém existe que não tenha recebido algum dom da natureza. Por isso, o leitor prudente ouve tudo, lê tudo, tem em mente mais aquilo que lhe falta do que aquilo que já sabe, e julga melhor aprender timidamente do que soltar seus conhecimentos impudentemente. Por

³¹ *Did.* III, XI.

³² *Did.* III, XII.

³³ *Did.* III, XIII.

³⁴ Virgílio, *Satirae* II, II, 2: *quod tu non nosti, fortassis novit Ofellus*.

quê desejas logo as sumidades quando ainda estás tão embaixo? Deves sempre sopear tuas forças, para que, querendo dar um salto demasiado grande, não caias no abismo. Desta maneira, procedendo ordenadamente, alcançarás a sapiência mais cedo, aliás, serás tanto mais sapiente quanto mais quiseses aprender, pois aqueles que aceitam de todos são mais ricos que todos. Nunca consideres alguma ciência de pouca conta, porque todo saber é bom; e quando tens um tempinho, não deixe de dar pelo menos uma olhadinha aos livros. Todavia, nem todas as leituras úteis merecem o mesmo *labor*³⁵ ou empenho: algumas merecem apenas restar não-incógnitas, outras não-ouvidas, enquanto outras trazem ótimos frutos. Respeita aqueles que não alcançaram o teu saber, para não parecer como aqueles soberbos que se vangloriam, desprezam a simplicidade dos antepassados, acham que a sapiência nasceu e morre com eles, dizem que as escrituras adotam um linguajar simples e portanto não se precisa de mestres para penetrar as coisas profundas, torcem a boca contra os leitores dos livros divinos acusando-os de insípidos. Mas o leitor humilde é diligente e sêdulo, bom e manso, afastado das preocupações vazias, pronto a aprender, sem presunção do seu saber, ocupado em aprofundar longamente o argumento antes de julgar, desejoso de ser culto ao invés de parecer culto, ter diante de si, como um espelho, a doutrina dos sábios. E se o leitor humilde não consegue entender coisas mais obscuras, não fica esbravejando, como se não possa existir coisa boa fora daquilo que ele conseguiu conhecer.

h) *Studium quaerendi* é a aplicação no trabalho, a vontade de querer o amor da sapiência, pela qual muitos homens antigos, pensadores e escritores, renunciaram a honras e riquezas, se regozijaram das injúrias, desprezaram os sofrimentos e procuraram ermos, para dedicar-se adequadamente à filosofia e à contemplação. Estes testemunhos advinham da consciência de que é indigno do homem apegar-se às coisas pe-

³⁵ *Did.* III, XIII.

recíveis e desconhecer o verdadeiro bem; por isso, estas pessoas ilustres também se afastavam geograficamente dos outros, julgando que não se pode ficar em comunidade com pessoas que não possuem em comum também o entendimento. A velhice dinâmica de Platão, Sócrates, Pitágoras, Demócrito, Zenão, Homero, Hesíodo, Tersícoro, Sófocles e Catão constitui exemplo de como não se deve abandonar a procura da sabedoria mesmo quando *omnes poene virtutes corporis mutantur in senibus et, crescente sola sapientia, decrescunt coetera*³⁶ (quando quase todas as forças do corpo nos velhos mudam e, crescendo somente a sabedoria, todo o resto se enfraquece). A sabedoria, simbolizada pela jovem Abisag, a Sunamita, nunca envelhece e não abandona seus amantes, aquecendo-lhes o corpo velho, como fez com Davi³⁷.

i) *Quies, parcitas et exilium*, a calma, a austeridade e o exílio devem acompanhar o *studium quaerendi*, a vontade de querer, para que a vontade tenha condições materiais de atuar. A tranquilidade, interior contra o vício e exterior em forma de tempo livre e comodidade, é indispensável ao conhecimento³⁸. A austeridade não faz procurar o supérfluo, pois a barriga gorda não favorece a sensibilidade fina³⁹: ai dos alunos que querem parecer mais ricos do que são ao invés de manter a frugalidade durante os estudos, ou se gabam menos daquilo que aprendem e mais daquilo que gastam, mais do ter que do ser! O mundo, para os pensadores, deve ser considerado como um exílio; para tanto, o ânimo deve exercitar-se a trocar aos poucos as situações visíveis e transitórias da vida e ir, por exemplo, em terra estrangeira, para depois ser capaz de abandonar tudo; quem, como Hugo, abandona a casinha pobre, depois desprezará casas de mármore com tetos preciosos⁴⁰.

³⁶ *Did.* III, XIV.

³⁷ Illich se apaixona por esta imagem hugoniana da Sunamita, metáfora, junto com a jovem do Cântico dos Cânticos, da beleza e da ternura do ato de ler. Cfr. Illich. op. cit. p. 67.

³⁸ *Did.* III, XVI.

³⁹ *Did.* III, XVIII: *pinguis enim venter, ut dicitur, tenuem non gignit sensum.*

⁴⁰ *Did.* III, XIX.

l) *opus peragunt labor et amor, in labore est ut agas, in amore ut perficias*⁴¹, o produto é fruto de trabalho e amor, o trabalho para que exista, o amor para que seja perfeito. A reflexão meditativa durante o trabalho, o *scrutinium*, garante o esmero no trabalho. A liteira da filologia, era conduzida na frente pela força de dois jovens, trabalho e amor, *filos* e *kophos*, e atrás pela interioridade de duas donzelas, cura e vigília, *philemia* e *agrimnia*. Força física e mente convergem no trabalho. A sapiência, representada pela liteira, se serve do trabalho, do amor, da cura e da vigília, para andar e progredir, e toda ela resplandece no fruto último, o *opus*, o produto do *labor*.

e) *Consummatio in meditatione*⁴². O ato final e perfeito da leitura é a meditação. Esta move os passos a partir da leitura, mas logo se libera das regras da leitura e se deleita a correr pela campina aberta, fixando a agudeza do ato contemplativo sobre a verdade, em uma liberdade que Hugo assim descreve:

Meditatio... delectatur enim quodam aperto decurrere spatio, ubi liberam contemplandae veritati aciem affigat, et nunc has, nunc illas rerum causas perstringere, nunc autem profunda quaeque penetrare, nihil anceps, nihil obscurum relinquere. Principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione

A meditação... se deleita em vagar por campos abertos, onde possa fixar seu livre olhar na contemplação da verdade, e cortejar ora estas ora aquelas causas das coisas, e ora penetrar em coisas profundas, e deixar nada ambíguo, nada obscuro. O princípio do saber está na leitura, a perfeição do saber, na meditação⁴³.

(*Did.* III, X)

A meditação oferece, a quem a escolhe, um vida jucunda e o máximo de consolo na tribulação, segregando a alma do barulho do dia e fazendo-a degustar nesta vida a doçura da paz que será total na vida além da morte. A meditação ensina a procurar e a *intelligere*, através das coisas que foram criadas, aquele que as criou, instruindo o ânimo com a ciência e preenchendo-o de letícia. A meditação faz compre-

⁴¹ *Did.* III, XVII.

⁴² *Did.* III, X.

⁴³ *Ibid.*

ender a ética, os mandamentos e as obras de Deus; e é obra de Deus aquilo que a sua potência cria, sua sapiência ordena, sua graça opera.

Trabalho intelectual e trabalho manual

Muito se discute sobre a diferença de dignidade entre o trabalho manual e o intelectual nos medievais. O *Didascalicon* não tematiza a questão, ainda que a contemplação seja declarada o ato supremo de todas as operações humanas.

Há, todavia, umas passagens que, parece-nos, Hugo escreve exatamente para precaver os estudantes contra o prejuízo do trabalho manual, atribuindo esta postura a pessoas que nada ou pouco têm a ver com o conhecimento do bem⁴⁴. E esta tomada de posição era eloquente em um tempo em que o trabalho manual ainda não desfrutava de grande consideração: ainda que o trabalho manual constituía uma observância monástica, no mundo laico reinava a convicção de que a distância cultural e geográfica dos mosteiros e dos ermos em relação ao povoado era a mesma distância que interrompia-se entre aqueles que possuíam a sabedoria e aqueles que estavam presos à caducidade terrena.

Hugo conta de um sábio que, rezando, também trabalhava e a ele alguém disse: “Não vês como te ridicularizam os homens?” E o sábio: “Eles zombam de mim, deles zombam os asnos”⁴⁵. E Hugo acrescenta o exemplo daquele pensador que, por ser superior aos demais, mostrou isso trabalhando manualmente na profissão de oleiro, depois de ter alcançado todos os conhecimentos doutrinários e todas as sumidades das artes⁴⁶. E conta também daqueles estudantes que, querendo louvar o mestre deles,

⁴⁴ *Did.* III, XIV.

⁴⁵ *Ibid.*: *ipsi me derident, et eos asini*.

⁴⁶ *Ibid.*

se gloriavam pelo fato de que ao mestre não faltasse nem a habilidade do sapateiro⁴⁷.

Estes exemplos nos conduzem a concluir que Hugo é, sim, filho de um tempo que ainda não é a moderna sociedade do trabalho. Por isso, seria presunçoso esperar dele um tratado sobre o trabalho. Mas também é certo que Hugo ultrapassa o seu tempo e justamente é hoje revalorizado como pioneiro de tempos novos.

Hugo harmoniza o trabalho manual e o intelectual em uma visão apoteótica do destino do homem. O trabalho manual destina-se a garantir as condições biológicas do trabalho intelectual, e este destina-se a realizar a substância da vida humana: retornar para casa.

Sim, porque o conhecimento teórico da mente humana é um retorno para casa. De fato, o “amor da sapiência”, isto é, a filosofia, é dado ao espírito humano, sendo uma iluminação da *sapientia* pura, que atua no espírito inteligente do homem. Ao homem compete acionar o interruptor e fazer esta iluminação clarear. O amor da sapiência no homem é uma ação da própria *sapientia* pura, que no homem deseja a si mesma e retorna a si mesma. Entre a mente humana e a mente divina se estabelece, como já dissemos, um comércio de amizade amorosa, que é a substância do trabalho intelectual e do filosofar:

Est autem hic amor sapientiae, intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio, et quodammodo ad seipsam retractio atque advocatio, ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia.

Este amor da sapiência é uma iluminação do espírito inteligente por meio daquela pura sapiência e como que um retorno e um chamamento para si mesma, de modo a parecer que a procura da sapiência seja uma amizade com a divindade e com sua mente pura.

(*Did.*, I, II)

⁴⁷ Ibid.

Amor, iluminação, doçura, ruminação

A filosofia é *amor et studium*, amor e procura zelosa. No *Didascalicon*, o verbo *illuminare*, os substantivos *illuminatio*, *dulcedo*, *mel* e *favus*, com os adjetivos *illuminatus* e *dulcis*, ornamentam e aquecem a ação intelectual.

A leitura dos divinos elóquios, por exemplo, ainda que aparentemente árida em sua simplicidade lexical, proporciona uma doçura tal, que apropriadamente aqueles elóquios são comparados ao favo de mel, enquanto as leituras profanas muitas vezes não passam de *luteus paries dealbatus*, parede de barro caiado, pois sob uma mão de cor escondem a falsidade e a precariedade das coisas passageiras⁴⁸. Os estudos da juventude proporcionam na velhice “frutos dulcíssimos”⁴⁹. A escritura sagrada é como uma selva, e a leitura permite colher seus frutos dulcíssimos⁵⁰. Os velhos sábios perto da morte cantaram cantos de cisne mais doces que de costume⁵¹. Homero contava que da boca de Nestor fluíam sermões mais doces que mel⁵². E, citando os versos de Virgílio, Hugo nos leva aos exilados e emigrantes, em relação aos quais diz que não sabe por qual doçura todos são conduzidos pelo amor da sua terra, que não os deixa esquecer dela⁵³. Os bens eternos são doces⁵⁴. Os escritos de Gregório ressoam docemente aos ouvidos e na alma⁵⁵. Citando os seus esforços no estudo, Hugo conta em pormenores aquilo que fazia desde menino para aprender; entre outras coisas,

⁴⁸ *Did.* IV, I.

⁴⁹ *Did.* III, XIV: *veterum studiorum dulcissimos fructus metit.*

⁵⁰ *Did.* V, V: *cuius sententias quasi fructus quosdam dulcissimos legendo carpimus.*

⁵¹ *Did.* III, XIV: *cycneum nescio quid et solito dulcius vicina morte cecinerunt*

⁵² *Ibid.* : *Homerus refert quod de lingua Nestoris... dulcior melle oratio fluxerit.*

⁵³ *Did.* III, XIX: *Nescio qua natale solum dulcedine cunctos ducit, et immemores non sinit esse sui.*

⁵⁴ *Did.* IV, I: *dulcedo aeternorum bonorum.*

⁵⁵ *Did.* V, VII: *Gregorii singulariter scripta amplexanda aestimo, quae, quia mihi prae caeteris dulcia....*

conta como aprendia a proporção dos sons das cordas musicais apoiadas em uma madeira, para que, enquanto os ouvidos se instruíam sobre as diferenças dos sons, a alma se enchesse de doçura semelhante à do mel⁵⁶. Ouvido e alma, corpo e espírito vivem em simbiose de gáudio na aprendizagem intelectual, de modo que era absolutamente de se esperar do *Didascalicon* até uma menção aos doces e a todos os sabores de sobremesa preparados na cozinha⁵⁷. Neste contexto, os mistérios divinos revestidos de letras humanas são como as cordas copuladas à madeira do violão, em que o lenho torna as notas das cordas mais doces⁵⁸, do mesmo modo que o mel é mais doce no favo, tudo isso provocando *uma spiritalis intelligentiae suavitatem*, uma doçura da inteligência espiritual. Do mesmo modo, a meditação faz pregustar a doçura da paz eterna⁵⁹. Trata-se, realmente, de uma celebração do corpo humano, protendido em seu esforço intelectual, capaz de dar volume e esplendor à forma divina presente no mundo.

O trabalho intelectual é uma ruminação, como já dissemos, à semelhança das ruminações dos versículos da *Bíblia* pela boca dos monges durante os trabalhos manuais, e à semelhança dos *mantras* ruminados pelos monges no alto do Tibet. Aquilo que os olhos, os ouvidos e a mente captam na leitura é ruminado pacientemente na meditação, à semelhança do boi que traz para o paladar aquilo que tinha no ventre⁶⁰.

⁵⁶ *Did.* VI, II: *ut... animum pariter meli dulcedine oblectarem.*

⁵⁷ *Did.* II, XII: *panis multa sunt genera, azymus, fermentatus, subcinericius, rubigus, spongia, placenta, clibanicus, dulcia...sapores alii calidi sunt, alii frigidi, alii amari, alii dulces, alii sicci, alii humidi.*

⁵⁸ *Did.* V, II: *per historiae seriem et litterae soliditatem mysteriorum dicta sparsim posita continens, et quasi in unum connectens, ad modum ligni concavi super extensas chordas simul copulet, earumque sonum recipiens in se, dulciorem auribus referat, quem non solum chorda edidit, sed et lignum modulo corporis sui formavit, sic et mel in favo gratius.*

⁵⁹ *Did.* III, X: *in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit.*

⁶⁰ *Did.* V, V: *quid autem scripturam dixerim nisi silvam, cuius sententias quasi fructus quosdam dulcissimos legendo carpimus, tractando ruminamus?*

A sapiência ilumina o homem, que, iluminado, realiza o *gnóthi teautón*⁶¹. A filosofia é uma iluminação⁶². A graça divina ilumina o homem para que este saiba onde colocar os pés das ações morais⁶³. Também a *Sapientia* ilumina o caminho que leva à ceia celeste⁶⁴.

Este claror de iluminação solar, sol-bem, sol-verdade, sol-beleza, aquece também o *Paraíso* do poeta. No quarto céu, céu do sol, Boaventura apresenta a Dante os espíritos sapientes, dizendo-lhe, à certa altura:

*“Hugo de São Vitor é aqui com eles”*⁶⁵.

⁶¹ *Did. I, I: sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat.*

⁶² *Did. I, II: intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio.*

⁶³ *Did. V, IX: ut videlicet ipsius gratia, quae praeveniundo te illuminavit, subsequendo etiam pedes tuos dirigat in viam pacis.*

⁶⁴ *Did. VI, XIII: rogemus igitur nunc Sapientiam, ut radiare dignetur in cordibus nostris et illuminare nobis in semitis suis.*

⁶⁵ “Ugo da San Vittore é qui com elli”, Dante, op. cit., *Paradiso XII*, 133

Conclusão

Uma teoria do trabalho no *Didascalicon* é implícita no texto do seu autor, mas pode tornar-se explícita do ponto de vista do medievalista moderno. É quanto pretendíamos fazer nesta investigação.

Vimos que, conseguida a *inventio* de uma armadura formal, que fizesse o texto falar, o *Didascalicon* desenha os contornos e o conteúdo de uma teoria do trabalho. No nosso caso, após longa meditação, a moldura teórico-formal apareceu como sendo o conceito de *ratio* em seus níveis ontológicos dados pela *ratio* divina, *ratio* da natureza, *ratio* do homem. *Ratio-sapientia* que é *forma*, segundo o próprio *incipit* do *Didascalicon*: *omnium expetendorum prima esta sapientia, in qua perfecti boni forma consistit*. A *ratio* como forma da mente divina, forma da natureza e forma da mente humana dá forma ao agir manual e intelectual do homem.

Estava inicialmente justificada a desconfiança de quantos consideravam improvável extrair das páginas do *Didascalicon* um arrazoadado sistemático acerca do trabalho humano, ainda mais quando o texto de Hugo contém passagens aparentemente comprometedoras, como o adjetivo *adulterinas* dado às ciências mecânicas e a atribuição destas, antigamente, aos filhos dos ignorantes. Tratava-se, todavia, de mostrar que tais expressões literárias, mutuadas de uma longa tradição ainda corrente no século XII, não passam de um acidente lexical sem maior significado diante da substancialidade teórica do *opus humanum*, situado, por Hugo, em correspondência analógica com o *opus Dei* e o *opus naturae*. Tratava-se, em suma, de criar a necessária conexão das ciências mecânicas com o resto do *Didascalicon*.

A conjugação do conceito de *trabalho* com os conceitos de *ratio*, *sapientia* e *forma* revelou-se fecunda, mostrando como a laboriosidade humana, transferida aos frutos do trabalho, aumenta a *ratio* na natureza, conforme o axioma de Hugo: *omnis natura rationem parit*, a natureza inteira engendra a razão. Uma vez demonstrada a legitimidade desta armação formal, estaria justificada também a conclusão de que o *Didascalicon* possui uma teoria do trabalho capaz de fermentar as modernas filosofias do trabalho. Parece-nos que esta investigação, em parte, o fez, remetendo-se à benevolência do leitor para dúvidas, críticas e complementos.

Fomos testar a conveniência desta teoria no campo prático, junto a profissionais da arte odontológica. O resultado foi positivo: a teoria do trabalho de Hugo proporcionou a estes profissionais uma nova significação do seu trabalho, acrescentada às motivações que eles já vinham adotando. No caso, restaurar uma forma dentária significaria reproduzir o mais perfeitamente possível a forma originária que a mente divina engendrara para o paciente. Aqueles profissionais declararam-se confortados. Havia uma única condição: que eles fossem receptivos à perspectiva transcendente na qual Hugo de São Vítor se movimenta. Eles o eram.

Investigamos somente as páginas do *Didascalicon*. Uma incursão em outros textos do vitorino poderá dar maior vulto a uma investigação de tal gênero. Esperamos que haverá quem queira cimentar-se nesta tarefa. Fato que, ao acontecer, não poderá senão revigorar a sociedade humana em seu próximo desafio, que é o de superar a negatividade existente no sistema de trabalho dependente. Tal negatividade será negada por novas formas de organização teórico-prática do trabalho humano.

Bibliografia sobre Hugo de São Vítor

I - Bibliografia consultada

Fontes em original e traduzidas

Hugonis de Sancto Victore Canonici Regularis S. Victoris Parisiensis tum pietate tum doctrina insignis Opera Omnia tribus tomis digesta, accurate J.-P. Migne, Parisiis, apud Garnier Fratres, Editores et J.P. Migne successores, 1879. Vol. 175, 176, 177.

Hugonis de Sancto Victore Didascalicon De Studio Legendi, a critical text by Brother Charles Henry Buttmer, M.A., The Catholic University Press, Washington, 1939.

Ugo di San Vittore, *Didascalicon, I doni della promessa divina, L'essenza dell'amore, Discorso in lode del divino amore*, Introduzione, traduzione e note di Vincenzo Liccaro, Milano, Rusconi, 1987.

Hugonis de Santo Victore *De Tribus Diebus* ou Liber Septimus do *Didascalicon*, PL 176.

Baron, R., *Hugonis de Sancto Victore opera propedeutica* (Practica geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi inphilosophiam), University of Notre Dame Press, Indiana, 1966.

Green, W.M., *Hugo of St. Victor De tribus maximis circumstantiis gestorum*, «Speculum» XVIII (1943), 484-493.

Traduções do *Didascalicon*

The didascalicon of Hugh of St. Victor: a medieval guide to the arts, translated from the Latin with an introduction and notes by Jerome Taylor. New York, Columbia University Press, 1991.

Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon de studio legendi*, übersetzt und eingeleitet von Thilo Offergeld, Freiburg, Herder, 1997.

Ugo di San Vittore, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore*, Introduzione, traduzione e note di Vincenzo Liccaro, Milano, Rusconi, 1987.

Hugues de Saint-Victor, *L'art de lire Didascalicon*. Introduction, traduction et notes par Michel Lemoine. Paris, Éditions du Cerf, 1991.

Hugo de São Vitor, *Da arte de ler*, tradução de Antonio Marchionni (no prelo).

Transmissão das obras de Hugo

Eynde, D. van den, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 13), Romae, Apud Pontificium Athenaeum Antonianum, 1960.

São Vítor, História, Escola.

L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge, Communications présentées au XIII^e Colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988) et réunis par Jean Longère (Biblioteca Victorina I), Paris-Turnhout, Brepols, 1991.

Illich, I., *Du lisible au visible, sur l'Art de lire de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Les Éd. du Cerf, 1991; edição inglesa: *In the vineyard of the text: a commentary to Hugh's Didascalicon*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

Baron, R., *Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor*, «Revue d'histoire ecclésiastiques» 1956, pp. 920-934

Sicard, P., *Hugues de Saint-Victor et son École*, Brepols, 1991.

Didascalicon, Artes, Ciências, Trabalho

Arts Libéraux et philosophie au Moyen Âge, in *Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Montréal-Paris, 1969.

Lavorare nel Medioevo, Rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XVI (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Università degli Studi di Perugia XXI), In Todi presso l'Accademia Tudertina, 1983.

Le Travail au Moyen Âge, une approche interdisciplinaire (Université Catholique de Louvain, Publications de l'Institut d'Études Médiévales), Louvain-la Neuve, 1990.

Travail et travailleurs en Europe au Moyen Âge et au début des temps modernes. Edited by Claire Dolan. PMS (Papers in Medieval Studies, Montreal 13), 1991.

Alessio, F., *La riflessione sulle "artes mechanicae" (XII-XIV sec.)*, in *Lavorare nel Medioevo, Rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XVI*, In Todi presso l'Accademia Tudertina, 1983, p. 259-293.

- Allard, G.-H., *Les arts mécaniques aux yeux de l'idéologie médiévale*, in *Les arts mécaniques au moyen âge*, (Cahiers d'Études Médiév. 7), Paris-Montréal, Vrin - Bellarmin, 1982, p. 13-31.
- Baron, R., *L'insertion des arts dans la philosophie chez Hugues de Saint-Victor*, in *Arts Libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale, Montréal (Canada) 1967, Montréal-Paris 1969, 551-555.
- Baron, R., *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1957.
- Bloch, M., *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1990.
- Dominicus Gundissalinus, *De divisione Philosophiae*, in Baur, L., *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band IV, Heft 2-3, Münster, 1903.
- Giard, L., *Logique et système du savoir selon Hugues de Saint-Victor*, «Revue d'Histoire de sciences et leurs applications» 36, 1983, 3-32.
- *Hugues de Saint-Victor: cartographe du savoir*, in *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge* (Biblioteca Victorina I), Paris-Turnhout, Brepols, 1991, p. 254-269.
- Le Goff, J., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante ed altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, 1977.
- *Pour une étude du travail dans les idéologies et les mentalités du Moyen Âge*, in *Lavorare nel Medioevo*, In Todi presso l'accademia Tudertina, 1983, p. 11-33.
- Lusignan, S., *Les arts mécaniques dans le Speculum Doctrinale de Vincent de Beauvais*, in *Les arts mécaniques au moyen âge*, (Cahiers d'Études Médiév. 7), Paris-Montréal, Vrin - Bellarmin, 1982, p. 35-48.
- Vallin, P., «*Mechanica*» et «*Philosophia*» selon Hugues de Saint-Victor, «Revue d'Histoire de la Spiritualité», Paris 1973 (49), n. 195, 257-288.
- Vermeirre, A., *La navigation d'après Hugues de Saint-Victor et d'après la pratique au XI^e siècle*, in *Les arts mécaniques au Moyen Âge*, (Cahiers d'Études Médiév. 7), Paris-Montréal, Vrin - Bellarmin, 1982, p. 51-61.

“Revolução intelectual” do século XII

- La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, Passo della Mendola, 1964, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1966
- Gilson Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1944.
- *La Filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze, 1988 (tradução do original francês: *La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Paris, Payot, 1952).
- Haskins, C., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927.

- Le Goff, J., *Le travail dans les systèmes de valeur*, in *Le Travail au Moyen Âge*, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 1987, Louvain-la-Neuve, 1990.
- Moody, E., *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, University of California Press, 1975.
- Nardi, B., *Sguardo panoramico alla filosofia della natura nel Medioevo*, in *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, Passo della Mendola, 1964, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1966.
- Paré G., Brunet O., Tremblay P., *La renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, Vrin, 1933.
- Stiefel, T., *The Intellectual Revolution in Twelfth-Century Europe*, London, 1985.
- Van Steemberghen, F., *La philosophie de la nature au XIII^e siècle* in *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, Passo della Mendola, 1964, Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1966.

Filosofia, Estética

- Baron, R., *L'idée de Nature chez Hugues de Saint-Victor*, in *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Atti del III Congresso internazionale di filosofia medioevale, Passo della Mendola (Trento) 1964, Milano, 1966, 260-263.
- Eco, H., *Arte e beleza na estética medieval*, Lisboa, Presença, 1989.
- Liccaro, E., *L'uomo e la natura nel pensiero di Ugo di San Vittore*, in *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, Atti del III Congresso internazionale di filosofia medioevale, Passo della Mendola (Trento), 1964, Milano, 1966, 305-313.
- Chenu M.-D., *La Théologie au Douzième Siècle*, Paris, Vrin, 1976.
- Chenu, M.-D., *Civilization urbaine et théologie. L'École de Saint-Victor au XIII^e siècle*, in *Annales. Economies, Sociétés, Civilizations* (1974), 1253-1263.
- Schlosser, J. von, *L'arte nel Medioevo*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1989.

Exegese

- Berndt, R., *Gehören die kirchenväter zur Heilige Schrift? Zur Kanontheorie des Hugos von Sankt Viktor*, «Jahrbuch für biblische Theologie» 3 (1988), 191-199.
- *La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique*, in *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge* (Biblioteca Victorina I), Paris-Turnhout, Brepols, 1991, p.271-290.

Exoterismo

Zinn, G. A., *Mandala, symbolism and use in the mysticism of Hugh of St. Victor*. «History of Religions» 12 number 1 (1972), 317-341.

Trabalho em geral

AA.VV., *Teologia do Trabalho*, «Concilium» 151, 1980/1, Petrópolis, Vozes.

Bagolini, L., *A filosofia do trabalho*, São Paulo, LTr, 1997.

Battaglia, F., *Filosofia do Trabalho*, São Paulo, Ed. Saraiva, 1958.

Bloch, M., *Lavoro e tecnica nel Medioevo*, Bari, Laterza, 1990.

Carta Enciclica de João Paulo II, *Sobre o trabalho humano*, Vozes, São Paulo, 1984.

Cenacchi, G., *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma, Coletti, 1977.

Felici, S.(org.), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo*, Roma, Las, 1986

Giannotti, J.A., *Trabalho e Reflexão*, São Paulo, Brasiliense, 1984.

- *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1966.

Heers, J., *Trabalho na Idade Média*, Lisboa, Publ. Europa-America, 1965.

- *Escravos e domesticos na Idade Média no mundo mediterraneo*, São Paulo, Difel, 1983.

Kurz, R., *O colapso da modernização*, São Paulo, Paz e Terra, 1992.

Infranca, A., *Filosofia classica e lavoro nei "Prolegomeni" di Lukács*, «Crítica Marxista» 6, 1991, p. 173-190.

Marx, K., *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844*, in Fromm, E., *Conceito Marxista de Homem*, Rio de Janeiro, Zahar, 1970, pp. 83-170.

Mészáros, I., *Marx: Teoria da alienação*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

Simon, Y., *Trois Leçons sur le Travail*, Paris, Chez P. Téqui, 1938.

Vaz, H. de L., *Trabalho e contemplação*, in *Escritos de Filosofia*, I, São Paulo, Loyola, 1986, p. 122-140.

Vernant, J.-P., *Mito e pensamento entre os gregos*, Universidade de São Paulo, 1973.

Ratio

Demers, G.-Ed., *Les divers sens du mot «ratio» au Moyen Age*, in *Études d'Histoire littéraire et Doctrinale du XIII^e siècle*, Paris-Ottawa, Vrin, 1932, p. 105-139.

Peghaire, J., *Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, Vrin, 1936.

Granger, G.-G., *La Raison*, Paris, Presse Universitaire de France, 1955.

II - Bibliografia parcial de referêcia

Fontes em original e traduzidas

- Hugh of St. Victor, *Practica geometriae*. Attributed to Hugh of St. Victor, translated from the Latin with an introduction, notes, and appendices by Frederick A. Homann, Milwaukee, Wis., Marquette University Press, 1991.
- Hughes de Saint-Victor, *La "Descriptio mappe mundi" de Hugues de Saint-Victor*, texte inédit avec introduction et commentaire de Patrick Gautier-Dalché (Études augustinienes), Paris, 1988.
- Ugo di S. Vittore. *I tre giorni dell'invisibile luce. L'unione del corpo e dello spirito*. Introduzioni, testi emendati, traduzioni e note a cura di Vincenzo Liccaro, Firenze, Sansoni, 1974.
- Crapillet, P., Recteur de l'Hôpital du Saint-Esprit de Dijon. *Le "Cur Deus Homo" d'Anselme de Canterbury et le "De arrha animae" d'Hugues de Saint-Victor traduits pour Philippe le Bon*. Textes établis et présentés par R. Bultot et G. Hasenohr, 1984
- Hugo de Sancto Victore, *Expositio in Regulam beati Augustini. Commento alla Regola di S. Agostino*. Traduzione, introduzione e note di Agostino Vita, 1974.
- 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'Esprit-Saint*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Roger Baron, 1969.
- Hugues & Richard de Saint-Victor, *Introduction et choix de textes* par R. Baron, Paris, Bloud & Gay, 1961
- Hugues de Saint-Victor, *La contemplation et ses espèces*. Introduction, texte et notes par Roger Baron, 1955
- Hugo de Sancto Victore, *Soliloquium de arrha animae und de vanitate mundi*, hrsg. von K. Mueller, 1913.
- Ugo di San Vittore, *La Regola di S. Agostino nei commenti di Ugo da S. Vittore e B. Alfonso de Orozco*. Traduzione dei testi originali, introduzione e note di Agostino Vita, 1989.
- Hugonis a Sancto Victore *Expositio in Regulam beati Augustini. Regola di Sant'Agostino per le monache: cavata dalla pistola CCXI colla sposizione di Ugone da S. Vittore*, 1836.
- Hugonis de Sancto Victore Opera tribus tomis digesta*. Nunc donno Thoma Garzonio de Bagnacaballo postillis, annotatiunculis, scholjjs, ac vita auctoris expolita, 1588.

Hugo de Sancto Victore, *Opera omnia tribus tomis digesta*. Ex manuscriptis eiusdem operibus quae in Bibliotheca Victorina servantur, accurate castigata et emendata, cum vita ipsius ante hac nusquam edita, 1648.

Hugo de Sancto Victore, *Opera utilissima a qualunq[ue] fidele Christiano, intitulata Specchio della sancta Ecclesia*, 1515, Paris, Éditions du Cerf, 1969, 144 p.

Canals, A., *Scipio e Anibal. De providência (de Seneca). De arra animae (d'Hug de Sant Victor)*. A cura de Marti de Riquer, 1935.

Transmissão das obras de Hugo

Chefdebien, R. de, *Une attribution contestée, la Summa Sententiarum de Hugues de Saint-Victor*, «Revue Agostinienne», Paris, 12, 1908, 529-560.

Fournier, P., *Une preuve de l'authenticité de le "Somme des Sentences" attribuée à Hugues de Saint-Victor*, (Annales de l'Université de Grenoble), Grenoble, 1898, X, 171-181.

Ghellinck, J. de, *Un catalogue des oeuvres de Hugues de Saint-Victor*, «Revue néo-scholastique» 20 (1913) 226-239.

- *La table des matières de la première édition des oeuvres de Hugues de Saint-Victor*, «Recherches de Science Religieuse» I (1910) 270-289, 385-396.

Goy, R., *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Eine Beitrag zur kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, in *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, Stuttgart 1976.

Hauréau, B., *Les oeuvres de Hugues de Saint-Victor*. Essai critique, Paris, Nouvelle édition 1886.

Piazzoni, A.M., *Il «De Unione spiritus et corporis» di Ugo di S. Vittore*, «Studi Medievali», Spoleto 1980 (21), 861-882, 883-888.

Piazzoni, A.M., *Ugo di San Vittore "auctor" delle "Sententiae de divinitate"*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1982.

Piron, S., *L'origine des chapitres ultimes du Didascalicon de Hugues de Saint-Victor*, «Revue d'Histoire des Textes» 23 (1993), 203-209.

Robert de Torigny, *De immutatione ordinis monachorum*, PL 202, 1313.

São Vitor, História, Escola.

Bosl, K., *Das Jahrhundert der Augustinerchorherren*, in *Historiographia mediaevalis. Studien zur Geschichtsschreibung und Quellenkunde des Mittelalters*. FS Franz Joseph Schmale, Darmstadt, 1988, 1-17.

- Chatillon, J., *La culture de l'École de Saint-Victor au XIIe siècle*, in *Entrétiens sur la renaissance du XIIe siècle*, sob a direção de M. de Gandillac e É. Jeuneau, Paris-La Haye, 1968, 147-178.
- Freundgen, J. *Hugo von St. Viktor. Das Lehrbuch*, (Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit), Paderborn, 1896.
- Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode 2: Die scholastische Methode im 12 bis zum beginnenden 13 Jahrhundert*, Darmstadt, 1961 (Freiburg, 1911).
- Meier, Gabriel, *Hugo von Sankt Viktors Lehrbuch. Ausgewählte Schriften von Columban, Alkuin, Dodana, Jonas, Hrabanus Maurus, Notker Balbulus, Hugo von Sankt-Viktor, und Peraldus*, (Bibliothek der katholischen Pädagogik), Freiburg, 1890, pp. 150-211.
- Mignon, A., *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1896.
- Moore, Rebecca, *Jews and Christians in the life and thought of Hugh of St. Victor*, Atlanta, Scholars Press, 1997.
- Schmidt, O., *Hugo von Sankt Viktor als Pädagog*, Meissen, 1893.
- Schumann, J.C., *Hugo von Sankt Viktor als Pädagog* (Kleinere Schriften über pädagogische und kulturgeschichtliche Fragen), Hannover, 1876.
- Van Steenberghen, F., *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique*, «Rev. Philosophique de Louvain», 52 (1954), 572-592.

Didascalicon, Artes, Ciências, Trabalho

- Alessio, F., *Per uno studio sull'ottica del Trecento*, in *La filosofia e le «artes mechanicae» nel secolo XII*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1984.
- Balckwell, D.F., *The artes liberales as Remedies: Their order of Study in Hugh of St. Victor's Didascalicon*, «Theologische Zeitschrift», 45 (1989), 115-124.
- Binding, G., *Ein Beitrag zum Verständnis von usus und ars im 11./12. Jahrhundert*, in «Scientia» und «ars» im Hoch- und Spätmittelalter 2, Berlin-New York 1994, 967-980.
- Bonaventura, *Opusculum de reductione artium ad theologiam*, in *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura* 5, Quaracchi 1891, 317-325.
- Calonghi, L., *La scienza e la classificazione delle scienze in Hugo di S. Vittore*, Torino, 1956.
- Epp, V., «Ars» und «scientia» in der Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts, in «Scientia» und «ars» im Hoch- und Spätmittelalter 2, Berlin-New York 1994, 829-846.
- Goetz, H.W., *Die «Geschichte» im Wissenschaftssystem des Mittelalters*, in F.-J. Schmale, *Funktion und formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*, Darmstadt, 1985, 164-213.

- Javelet, R., *Considérations sur les arts libéraux chez Hugues et Richard de Saint-Vitor*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du quatrième Congrès international de philosophie Médiévale, Montréal (Canada) 1967, Montréal-Paris 1969, 557-568.
- Lafleur, Claude, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, PIEM (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Montreal, 23), 1988.
- Mariétan, J., *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à Saint-Thomas*, Paris 1901.
- Nagel, Silvia, *Scienze 'de rebus' e discipline 'de vocibus' nella tradizione delle classificazioni del sapere (secoli VII-XIII)*, «Medioevo» XX, pp. 77-114.
- Ovitt, G., *The status of the Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning*, «Vivator» 14 (1983), 89-105.
- Senger, N., *Der Ort der «Kunst» im Wissenschaftssystem des Hugos von St. Viktor*, in *Mittelalterliches Kunsterleben nach Quellen des 11.-13. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 53-75.
- Sternagel, P., *Die Artes Mechanicae im Mittelalter. Begriff-und-Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13 Jahrhunderts* (Münchener historische Studien. Abteilung Mittelalterliche Geschichte, Band II), 1966.
- Thomas Aquinas, *The Division and Methods of the Sciences*. Translated with introduction and notes by Armand Maurer. Fourth revised edition. MST 3, 1986.

“Revolução intelectual” do século XII.

- Ehlers, J., *Die hohen Schulen*, in *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich 1981, 57-85.
- Flasch, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*, Stuttgart, 1986.
- Häring, N.M., *Commentary and hermeneutics*, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1982, 173-200.
- Morris, C., *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, London, 1972.
- Wolf, G., *Das 12 Jahrhundert als Geburtsstunde der Moderne und die Frage nach der Krise der Geschichtswissenschaft*, in *Antiqui und Moderni. Traditionbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, Berlin-New York, 1974, 80-84.
- Zimmermann, A., *Die Theologie und die Wissenschaften*, in *Die Renaissance der Wissenschaften im 12 Jahrhundert*, Zürich, 1981, 87-1022.

Filosofia, Estética.

- Baron, R., *L'esthétique de Hugues de Saint-Victor*, in *Les études philosophiques* 3, 1957.

- Boehm, L., *Der wissenschaftstheoretische Ort der historia im früheren Mittelalter. Die Geschichte auf dem Weg zur «Geschichtswissenschaft»*, in *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung. FS Johannes Spörl*, Freiburg-München 1965, 663-693.
- Bumke, J., *Höfischer Körper-Höfische Kultur*, in *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt-Leipzig 1994, 67-102.
- Busi, G., *L'umanesimo di Ugo di San Vittore*, «Giornale Italiano di Filologia», 1966, 215-136.
- D'Alverny, M.T., *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 20.
- Ehlers, J., *Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts* (Frankfurter Historische Abhandlungen), Wiesbaden, 1973.
- Evans, G.R., *Hugue of St. Victor on History and the Meaning of Things*, in *Studia monastica* 25 (1983), 223-234.
- Flasch, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*, Stuttgart, 1986.
- Führer, M.L., *The principle of similitude in Hugh of St. Victor's theory of divine illuminations*, «The American Benedictine Review» 30 (1978), 80-92.
- Grabmann, M., *Hugo von St. Viktor († 1141) und Peter Abaelard († 1142). Ein Gedenkblatt zum achthundertjährigen Todestag zweier Denkgestalten des Mittelalters*, «Theologie und Glaube», 34 (1942), 241-249.
- Gregory, T., *Anima Mundi*, Firenze, Sansoni, 1955.
- Huizinga, J., *Autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1955.
- Kaulich, W., *Die Lehre des Hugo und Richard von St. Victor*. Abhandl. d. böhm. Gesell. d. Wiss., 1863-64, Prag, 1865.
- Klein, J.P., *The Theory of knowledge of Hugues of Saint Victor* (Catholic University of America Philosophical Studies 87), Washington, 1944.
- Koch, J., *Augustinischer und Dionysischer Neoplatonismus und das Mittelalter*, in *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 317-342.
- Lacroix, B., *Hugues de Saint-Victor et les conditions du savoir au Moyen Âge*, in *An Etienne Gilson Tribute*, Milwaukee 1959, 118-134.
- Liccaro, E., *Studi sulla visione del mondo di Ugo di San Vittore*, Udine, 1969.
- Liccaro, V., *Ugo di San Vittore di fronte alle novità delle traduzioni delle opere scientifiche greche e arabe*, in *Actas del V Congreso internacional de Filosofia medieval*, II, Madrid 1979, 919-926.
- Merzbacher, R., *Recht und Gewaltenlehre bei Hugo von St. Viktor*, «Zeitschrift des Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», 1958, 181-208.

- Minuto, F., *Preludi di una storia del bello in Ugo di San Vittore*, «Aevum» 26, 1952.
- Possekel, U., *Der Mensch in der Mitte. Aspekte der Anthropologie Hugos von St. Viktor*, «Recherche de théologie ancienne et médiévale» 61 (1994), 5-21.
- Santiago-Otero, H., *Esse et habere en Hugo de San Victor*, in *L'Homme et son univers*, Louvain-la-Neuve 1986, 427-431.
- Santini, G., *Ugo di San Vittore*. Studio filosofico, Alatri, 1898.
- Schlette, H.R., *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugos von St. Viktor*, München 1961.
- *Das Weltverständnis Hugos von St. Viktor unter Berücksichtigung des Metaphysikproblems*, in *Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Vorträge des II Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie, Berlin, 1963, 215-221.
- Schleusener-Eichholz, G., *Das Auge im Mittelalter*, München, Fink, 1985.
- Schneider, W.A., *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts*, Münster, 1933.
- Southern, R., *Aspects of european tradition of historical writing: 2. Hugues of St. Victor and the idea of historical Development*, «Transactions of the Royal Historical Society» 21 (1971), 159-179.
- Weisweiler, H., *Die Ps.-Dionysius Kommentare «In coelestem hierarchiam» des Skotus Eriugena und des Hugos von St. Viktor*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», Louvain 1952 (19), 26-47.
- *Sacramentum Fidei. Augustinische und ps.-dionysische Gedanken und die Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor*, «Theologie in Geschichte und Gegenwart», 433-456.
 - *Die Arbeitsmethode Hugo's von Sankt Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerk "De Sacramentis"*, «Scholastik» 20-24 (1949), 59-87 e 232-267.
- Yves Delègue, *Les Machines du sens : fragments d'une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre*, traduits et présentés par Yves Delègue. Paris, Editions des Cendres, 1987.

Teologia, Moral.

- Baltus, U., *Dieu d'après Hugues de Saint-Victor*, «Revue Bénédictine» 15 (1898), 109-123, 200-214.
- Carpino, F., *Il «reditus peccatorum» nelle collezioni canoniche e nei teologi fino a Ugo di San Vittore*, Roma, 1938.
- Chatillon, J., *Une ecclésiologie médiévale: l'idée de l'Église chez les théologiens de l'École de Saint-Victor au XIIIe siècle*, «Irenikon» 22 (1949), 115-138, 395-411.

- Ernst, S., *Gewissheit des Glaubens. Der Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor als Zugang zu seiner theologischen Systematik*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster 1987.
- Ghellinck, J., *La «species quadriformis sacramentorum» des canonistes du XII^e siècle et Hugues de Saint-Victor*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 6 (1912), 527-537.
- Hettwer, J., *De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a S. Victore*, Vratislaviae, 1875.
- Hoffmeier, J., *Die Trinitätslehre des Hugos von St. Viktor, dargestellt im Zusammenhang mit dem trinitarischen Strömungen seiner Zeit*, München, 1963.
- Jaeger, C.S., *Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the Early Twelfth Century*, «Mediaeval Studies. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto» 55 (1993), 5-79.
- Kilgenstein, J., *Die Gotteslehre des Hugos von St. Viktor*, Würzburg, 1897.
- Köster, H., *Die Heilslehre des Hugos von St. Viktor*, Emstetten, 1940.
- Lasic, D., *Hugonis de S. Victore theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum*, «Studia Antoniana» 7, Roma, 1956.
- Leclercq, J., *Wissenschaft und Gottesverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf, 1963.
- Liebner, A., *Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit*, Leipzig, 1836.
- Ott, L., *Sententiae magistri Hugonis Parisiensis*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», Louvain 1960 (27), 29-41.
- Pedersen, J., *La recherche de la Sagesse d'après Hugues de Saint-Victor*, «Classica et Mediaevalia» 16 (1955), 91-133.
- Picascia, M.L., *Ugo di S. Vittore e la teologia dei doni*, «Medioevo» XX, pp. 31-50.
- Poppenberg, E., *Die Christologie des Hugos von Sankt Viktor*, Hiltrum, 1932.
- Roques, R., *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'«In Hierarchiam coelestem Sancti Dionisii» de Hugues de Saint-Victor* (Recherches de Philosophie, III-IV), Paris-Bruges, 1959.
- Schütz, C., *Deus absconditus, Deus manifestus. Die Lehre Hugos von Sankt-Viktor über die Offenbarung Gottes*, «Studia Anselmiana», Roma, 1967.
- Weisweiler, H., *Sakrament als Symbol und Teilhabe: Der Einfluss des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentlehre Hugos von St. Viktor*, «Scholastik» 27 (1952), 321-343.

Mística

Bultot, R., *Anthropologie et spiritualité. A propos du «contemptus mundi» dans l'École de Saint-Victor*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 51 (1967), 2-22.

Lazzari, F., *Il «contemptus mundi» nella scuola di S. Vittore*, Napoli, 1965.

McSorley, J., *Hugo of Saint-Victor, Mystic*, Dolphin, 1902.

Mensching, G., *Kontemplation und konstruktion. Zum Verhältnis von Mystik und Wissenschaft bei Hugo von St. Viktor: "Scientia" und "ars" im Hoch- und Spätmittelalters 2*, Berlin-New York, 1994, 589-604.

Pourrat, P., *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris II 1921, 151-179.

Saudreau, A., *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver*, Paris-Angers, 1909, 232-238.

Weiss, C., *Hugonis de Sancto Victore methodus mystica*, Strasbourg, 1839.

Exegese

Battles, F.L., *Hugues of St. Victor as a moral allegorist*, «Church History» 18 (1949), 220-240.

Chatillon, J., *La Bible dans les écoles du XIII^e siècle*, in *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, 1984, 163-197.

Ehlers, J., «História», «allegoria», «tropologia» - *Exegetische Grundlagen der Geschichtskonzeption Hugos von St. Viktor*, «Mittelateinisches Jahrbuch, Köln» 7 (1972), 153-160.

Lubac, H. de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2^a parte, vol. 2, , Paris, 1961, cap. IV, 287-359.

Psicologia

Allard, H.A., *Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor*, Roma, 1963 («Analecta Dehoniana», 7).

Bertola, E., *Di alcuni trattati psicologici attribuiti ad Ugo di S. Vittore*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Milano 1959 (51), 436-455.

Chenu, M.D., *La psychologie de la foi au XIII^e siècle*, in *Études d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, Ottawa-Paris, 1932.

Gneo, C., *La dottrina del matrimonio nel «De Beatae Mariae virginitate» di Ugo di San Vittore*, «Divinitas» 17 (1973), 374-394.

Gössmann, W.E., *Die Bedeutung der Liebe in der Eheauffassung Hugos von St. Viktor und Wolframs von Eschenbach*, «Münchener theologische Zeitschrift», 1954 (5), 205-213.

- Michaud-Quantin, P., *La psychologie dans l'enseignement au XIIe siècle*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*, Actes du Premier Congrès international de philosophie médiévale, Louvain-Bruxelles 1958, Louvain-Paris, 1960, 407-415.
- Ostler, H., *Die Psychologie des Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik*, Münster, 1906.
- Rousselot, P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Âge*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, VI, 6, 1908.
- Warnach, V., *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Dusseldorf, 1951.

Letras, gramática, geometria, exoterismo

- Luria, M.S., *Some literary implications of Hugues of St. Victor's Didascalicon*, in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du quatrième Congrès international de philosophie Médiévale, Montréal (Canada) 1967, Montréal-Paris 1969, 541-549.
- Michel, A., *Culture et Sagesse. Aspects de la tradition Classique de Cicéron à Hugues de Saint-Victor*, «Collection de l'École Française de Rome», Roma, 1974 (22), 513-528.
- Zinn, G.A., *Hugh of St. Victor and the art of memory*, «Viator» 5 (1974), 211-234.

Trabalho em geral

- Arvon, H., *La philosophie du travail*, Paris, PUF, 1979.
- Aymard, A., *L'idée du travail dans la Grèce archaïque*, «Journal de Psychologie» 41 (1948), 29-45.
- Castoriadis, C., *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990.
- Gorz, A., *Métamorphoses du travail*, Galilée, 1988.
- Negri, A., *La Filosofia del lavoro. Storia Antologica*, Milano, 1980.
- Scheler, M., *Conocimiento y Trabajo*, Buenos Aires, E. Nova, 1969.
- Tannenbaum, F., *A filosofia do trabalho*, tradução de Guido Coaracy do original "A philosophy of labor", Rio de Janeiro, Cunha, 1951.
- Tilgher, A., *Homo faber. Travail dans les mœurs et dans les doctrines: histoire de l'idée de travail dans la civilisation occidentale*, Paris, 1931.
- Vincent, J. M., *Critique du travail: le faire et l'agir*, Paris, PUF, 1987.