

CONSIDERAÇÕES SOBRE A DOCTRINA MÍSTICA DE HUGO DE SÃO VÍTOR

Considerations about the Mystical Doctrine of Hugh of Saint-Victor

Carlos Javier Werner Benjumea, EP¹

Marcelo Soares Teixeira da Costa²

Resumo

Este trabalho apresenta o conceito de mística segundo Hugo de São Vítor. Em primeiro lugar, realiza uma aproximação histórica do personagem, sua escola e sua vida. Em seguida, debruça-se sobre sua obra, considerando, de modo especial, a concepção do Vitorino sobre “teologia” e “filosofia” e os objetos próprios a cada uma. Partindo desses pressupostos, é examinado o conceito propriamente dito de mística, indicando o importante lugar que ela ocupa dentro do *Corpus* hugoniano e destacando-a como finalidade de todo estudo, que o autor relaciona com os diversos campos do saber. Finalmente, discorre acerca do objeto da mística, suas etapas e sua contribuição para o homem, especialmente no que diz respeito a seu relacionamento com Deus.

Palavras-chave: Idade Média, Escola de São Vítor, Teologia Mística, Hugo de São Vítor.

Abstract

This work presents the concept of mysticism according to Hugh of Saint-Victor. First, it provides a historical background of his life and school. Then it proceeds to investigate Hugh's work, giving special consideration to the Victorine concept regarding “theology” and “philosophy” and the specific objects of each one. Once clarified, these notions serve as an important tool to analyze Hugh's concept of mysticism and demonstrate its fundamental role in the entire Hugonian *Corpus*, highlighting the concept of mysticism as the goal of all study, that the author relates with diverse fields of knowledge. Finally, this study investigates the object of mysticism, its stages and contribution to man, especially in his relationship with God.

Keywords: Middle Ages, Victorine School, Mystical Theology, Hugh of Saint-Victor.

1) Doutor em Teologia pela Universidad Pontificia Bolivariana, de Medellín (UPB); professor no Instituto Teológico São Tomás de Aquino (ITTA).

2) Bacharel em Filosofia pela Università Pontificia Salesiana, de Roma, pela afiliação com o IFAT, e bacharel em Teologia pela Universidad Pontificia Bolivariana, de Medellín, pela afiliação com o ITTA.

Introdução

No que tange à ciência da Idade Média, não interessam tanto suas conclusões – muitas vezes incompletas ou equivocadas – quanto seu método e seu modo de conceber a própria ciência, os quais fornecem aportes assaz úteis, já que podem ser atualizados e aplicados a todas as épocas.

Sob esse prisma, Hugo de São Vítor adquire especial relevância. O objetivo do presente trabalho é estudar como o autor vitorino concebe a mística, seu objeto, suas etapas e sua contribuição para o homem, especialmente no que se refere ao seu relacionamento com Deus.

Seria impreciso considerar a mística como algo apartado do *Corpus* hugoniano. Ela, na verdade, se revela mais propriamente como a finalidade de todo estudo, que o autor associa aos diversos campos do saber. Estes, por sua vez, são concebidos por Hugo e pelos medievais em geral como intercomunicantes. Consequentemente, torna-se difícil restringir o tema a uma determinada área da ciência teológica, sob pena de proporcionar uma visão demasiado parcial; ademais, para seguir a linha de raciocínio tecida pelo próprio autor, faz-se necessário recorrer com frequência a assuntos de índole filosófica.

A extensão do assunto nos leva, portanto, a buscar uma abordagem holística. Não pretendemos nos deter em destrinçar todas as capilaridades do tema, cujo aprofundamento exigiria um trabalho exclusivamente dedicado a cada uma. Não é factível, outrossim, restringirmo-nos a uma determinada obra de Hugo. Procuramos abarcar os principais títulos de sua lavra, com o fito de granjear ao leitor uma noção geral de como a mística se espelha em seu *Corpus*.

O artigo se inicia com uma aproximação histórica da Escola e da “vida provável” de Hugo, seguida de uma apresentação sumária de sua obra, feita a partir de sua concepção de teologia, filosofia e do objeto próprio a cada uma. Após isso, o artigo adentra no estudo específico da mística, acompanhando a sequência de suas etapas no homem, e procurando elucidar como Hugo transfere, aos poucos, seu discurso do campo filosófico ao teológico.

Sigamos, então, o místico vitorino em seu itinerário rumo a Deus.

1. Hugo: sua escola, vida e obras

Uma vez que se trata de discorrer sobre Hugo de São Vítor, parece que o procedimento mais coerente a seguir é o apregoado por ele próprio: o primeiro passo para assimilar uma matéria é estudar o contexto histórico no qual ela se insere.³

Toda doutrina é fabricada por homens, indivíduos concretos, circunscritos em um determinado tempo e lugar – condições que deitam, forçosamente, uma influência maior ou menor sobre qualquer produção intelectual.

No caso de Hugo, esse estudo adquire especial interesse, dada sua posição importante no caminho que desembocará, não muito à frente, nas grandes sínteses da escolástica. Portanto, sua doutrina só será suficientemente compreendida, se acompanhada por uma certa noção do *antes* – do que ela foi herdeira –, do *agora* – onde ela se insere – e do *depois* – o que sua contribuição tornou possível.

1.1. A escola de São Vítor

Ao longo da segunda metade do século XI,⁴ as abadias de cônegos regulares de Santo Agostinho foram aos poucos se afirmando. Tinham um papel muito característico de conjugar duas vidas aparentemente contraditórias: a ativa e a contemplativa. Encarregados, antes de tudo, de zelar pelo culto litúrgico, eles desenvolviam também diversas atividades pastorais, escolares, caritativas e hospitalares. Em última análise, essa figura constituía um fruto da reforma gregoriana ou, mais especificamente, um esforço para dar efeito prático à

3) Cf. HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascalicon de studio legendi (D)*, VI, 3 (PL 176, 799-802). Dado que, exceção talvez única do *Didascalicon*, as traduções de Hugo de São Vítor ao vernáculo são escassas, tivemos de verter diretamente do latim os excertos citados, cotejando nossa tradução com as publicadas, sempre que as haja disponíveis. Muito embora, para efeitos de unicidade metodológica, as referências remetem sempre à coleção do Migne. Na bibliografia constam os dados de tais traduções.

4) Para os subtítulos 1.1 e 1.2, consultamos principalmente: LECLERCQ, Jean. *II Medioevo: VI-XII secolo*. 3. ed. Bologna: EDB, 2013, p. 200-205 (Storia della Spiritualità, v. 4); POIREL, Dominique. *Hugues de Saint-Victor*. Paris: Cerf, 1998, p. 25-32; *ibid.* *Aux sources d'une influence: les raisons du rayonnement victorin*. In: DALCHE, Patrick Gautier (org.) et al. *l'École de Saint-Victor de Paris: Influence et Rayonnement du Moyen Âge à l'Époque Moderne*. Tournhout: Brepols, 2010, p. 5-8; LAWRENCE, Clifford Hugh. *Medieval Monasticism*. 3. ed. New York: Routledge, 2001, p. 160-166; VACANT, A. (dir.); MANGENOT, E. (dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey, 1922, v. 7, col. 240-243. Utilizaremos referências de rodapé somente nos casos em que nos pareça relevante, ou quando tivermos recorrido a outras fontes.

convicção de Gregório VII de que os primeiros Apóstolos eram monges e que o clero secular, herdeiro de seu ofício, deveria modelar a própria vida de acordo com a monástica.

Convém ressaltar que a diversificada gama de ocupações acima mencionada não necessariamente marcava todas as abadias de cônegos regulares. Os estabelecimentos designados por esse rótulo não possuíam nenhum vínculo jurídico entre si e podiam se especializar em uma determinada atividade, conforme as necessidades gerais ou locais do povo cristão. Alguns deles, por exemplo, constituíam comunidades enclausuradas de contemplativos, vivendo de acordo com um severo regime monástico, caso em que se enquadra a abadia de São Vítor.

Fundada pelo arqui-diácono Guillaume de Champeaux no início do séc. XII, a abadia, que levaria o nome de seu patrono, São Vítor de Marselha, nasceu sob a égide real de Luís VI – o que não impediu uma tal ou qual ambivalência e instabilidade em suas relações com a corte; uma vez dado o primeiro impulso, ela buscava apoio essencialmente no episcopado e no Papa.

Tendo Hugo ingressado na recém-fundada instituição, e graças em parte à sua influência, a escola sobressaiu de longe em relação às outras no campo da vida intelectual, delineando, no parecer de Dominique Poirel, o quadro de uma abadia ideal, associando a contemplação do sábio à do religioso.⁵

Em 1133, o assassinato do prior Tomás por razões políticas contribuiu para a publicidade da abadia, e os donativos que chegavam de todas as partes forneceram excelentes subsídios à projeção dos escritos de Hugo, que já naquele tempo adquirira fama em toda a Europa.

A comunidade fundada por Champeaux tornou-se, desse modo, um dos mais renomados núcleos de cultura e de vida religiosa de toda a Cristandade, acozavam a ela estudantes de diversos lugares, a fim de imbuir-se de seus novos métodos. A abadia de São Vítor acabou por se tornar pioneira, ou mesmo um laboratório, que influenciaria profundamente a história da pedagogia, das bibliotecas, das ciências, das técnicas, da geografia, da historiografia, da exegese bíblica, da sistematização teológica, da recepção do Pseudo-Dionísio, da espiritualidade, da poesia litúrgica, da pastoral e da disciplina, em síntese, um centro escolar que prenunciava as universidades do século seguinte, ou os futuros *studia* das ordens mendicantes, influenciando inclusive, indiretamente, o nascimento do novo estilo gótico.⁶

5) Cf. POIREL, Dominique. *Aux sources d'une influence: les raisons du rayonnement victorin*. Op. cit., p. 5.

6) Cf. *ibid.*

1.2. A “provável vida” de Hugo

Conhece-se muito pouco acerca da vida de Hugo. As escassas fontes disponíveis permitem não mais do que um esboço de uma “provável” biografia, a começar pela data de seu nascimento, calculada a partir do necrológio de São Vítor, onde se lê: “Aniversário da piedosa memória do mestre Hugo que, *desde a primeira flor de sua juventude*, entregou-se ao serviço de Deus nesta nossa casa...”.⁷ Dessa maneira, conclui-se que Hugo haveria ingressado na abadia provavelmente antes dos 25 anos. Ora, se sua entrada ocorreu não muito após 1115, seu natalício não pode ser anterior a 1090.

Quanto à sua naturalidade, tudo leva a crer que era da Saxônia. Mesmo o nome “Hugo”, assaz raro – até mesmo inusitado – na Alemanha do século XII, deve ter sido consequência de uma pronúncia francesa inadequada do nome Hermann ou Haymon.⁸

Após estudar com os cônegos regulares de São Pancrácio de Hamersleben, dirigiu-se a Paris, onde chegou – como dissemos – pouco depois de 1115. Com o assassinato de Frei Tomás, Hugo substituiu-o no múnus de prior por um curto período de tempo.⁹ Entretanto, não parece haver assumido nenhum outro cargo honorífico ou diretivo na abadia de São Vítor, dedicando-se ao estudo e à docência.¹⁰

Adquirindo fama, foi chamado a lecionar para grandes nomes da teologia medieval, como Ricardo de São Vítor e Pedro Lombardo – este por indicação de São Bernardo. Carteceu-se com personagens ilustres como o próprio São Bernardo, Gautier de Mortagne e o Arcebispo João de Sevilha, tomando, assim, parte nos debates teológicos em voga na época.

Morreu no dia 11 de fevereiro de 1141, em odor de santidade. À falta de um culto oficial, os monges da Abadia de São Vítor devotaram-lhe uma veneração profunda. Atribuem-se a ele algumas aparições, nas quais supostamente teria revelado que se encontrava no Purgatório por haver recusado a receber as disciplinas, ou ainda por seu amor excessivo pela glória e pela ciência. Enfim, aqui já corremos o risco de tocar na lenda.

7) “Anniversarium piae memoriae magistri Hugonis qui, *a primario juventutis suae flore*, in hac domo nostra servitio Dei seipsum tradens...” (*Necrologium Sancti Victoris Parisiensis* [PL 175, 163]). (Grifo nosso).

8) VACANT, A. (dir.); MANGENOT, E. (dir.). Op. cit., col. 240-241.

9) Como se supõe a partir de uma carta a ele endereçada por Gautier de Mortagne (e não Guillaume, como imprime erradamente o editor) (PL 186, 1052).

10) MIGNON, Arnaud. *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*. Paris: Lethielleux, 1895, v. 1, p. 20.

1.3. Sua obra

Hugo, em certo sentido, foi um teólogo prudente: “convém formar uma doutrina acerca da multidão das coisas escondidas segundo nossa possibilidade, e não prometer o que não podemos conseguir”.¹¹ Contudo, era dotado de uma inteligência privilegiada e muito versátil, como ele mesmo acabou admitindo.¹² O gosto – dir-se-ia a paixão – pelo conhecimento apoderou-se dele desde a infância,¹³ dando origem a um autor fecundo: sua obra ocupa três volumes da Patrologia Latina.¹⁴

Hugo escreveu a respeito de tudo, desde gramática e geometria até teologia, passando pela pedagogia, história e diversas outras artes liberais, de modo que pretender realizar uma exposição completa acerca de suas doutrinas seria demasiado longo.¹⁵ Bastará, aqui, dar algumas noções suficientes para valorizar o assunto “mística” dentro do *Corpus* hugoniano.

1.3.1. Fontes

Em seus escritos, transparece muito o pensamento e as expressões dos Padres da Igreja, uma vez que, além das Sagradas Escrituras, sua principal fonte era a patrística. Embora Hugo raramente citasse diretamente os Padres, ele assimilava e apresentava a doutrina dos autores em que se baseava, acrescentando cores de sua lavra. De todos, a perder de vista, o preferido é o Hiponense, do qual Hugo se imbuíu de tal forma que chegou a ser chamado de “o segundo Agostinho”.¹⁶

11) “Nos oportet de multitudine rerum latentium secundum mostram possibilitatem doctrinam formare, et non promittere quod consequi non possumus” (*SCF*, I, 5, 1 [PL 176, 247]). O Vitorino está profundamente persuadido de que a inteligência contingente da criatura humana apresenta limitações em relação às quais os estudiosos precisam resignar-se, e ele é o primeiro a dar o exemplo (cf. PL 176, 249. 251. 254).

12) HUGO DE SÃO VÍTOR. *Soliloquium de Arrha Animae (AA)* (PL 176, 968).

13) *D*, VI, 3 (PL 176, 799-800).

14) Para se ter um parâmetro, a de Santo Anselmo preenche um tomo e meio e a de São Bernardo não chega a quatro completos.

15) O leitor interessado poderá encontrá-la na já citada obra do Pe. Arnaud Mignon, ou, de forma muitíssimo mais resumida, porém, com algumas novidades resultantes dos avanços no estudo do tema, em POIREL, Dominique. *Hugues de Saint-Victor*. Op. cit.

16) VACANT, A. (dir.); MANGENOT, E. (dir.). Op. cit., v. 7, 290.

São Bernardo também não passa despercebido no *Corpus* do Vitorino. Sendo contemporâneos, consultavam-se mutuamente através de cartas, das quais nosso autor soube aproveitar-se muito bem.¹⁷ Já Pseudo-Dionísio, com exceção de seu comentário ao *De Coelesti Hierarchia*, exerceu sobre ele uma discreta influência.¹⁸

Podemos supor que Hugo soubesse grego,¹⁹ mas nada indica que ele tenha tomado contato direto com os clássicos da Antiguidade, como Platão e Aristóteles – nessa época, ainda de rara circulação –, sendo mais provável ter conhecido os textos deles através das obras de Boécio, Santo Agostinho, do Pseudo-Areopagita e dos neoplatônicos.

1.3.2. A teologia divina e a filosofia

Apesar de o Vitorino buscar nos Padres sua principal fonte de inspiração, ele apresenta um método de exposição digno da escolástica. Com efeito, toda a sua obra é marcada por um gosto muito acentuado, por vezes até um pouco exagerado, pela classificação. O conhecimento, uma vez adquirido – ou mesmo enquanto é adquirido –, forçosamente precisa ser organizado, o que transparece em inúmeros trechos de suas obras.²⁰

Dentre tais subdivisões, uma das que encontramos no livro *Didascalicon* permite compreender o sentido do termo “teologia”. A concepção de Hugo a este respeito se distancia um tanto da hodierna, e em muito depende de sua noção de filosofia, que abrange o amor, o estudo e a amizade da sabedoria; “não, porém, desta sabedoria que trata de ferramentas, ou de alguma ciência fabril, mas daquela sabedoria que, não necessitando de nada, é uma mente viva, e a única e primeira razão [*de todas*] as coisas”.²¹ Pouco mais adiante, ele

17) No *De Sacramentis*, Hugo se apropria textualmente – também sem citar – de todo um trecho da resposta que São Bernardo concedeu a uma consulta sua (cf. *De Sacramentis Christianae Fidei [SCF]*, I, 10, 6 [PL 176, 336-338], copiando: BERNARDO DE CLARAVAL. *Epistola seu tractatus de Baptismo ad Hugonem de Sancto Victore*, 3 [PL 182, 1039-1041]).

18) VACANT, A. (dir.); MANGENOT, E. (dir.). Op. cit., v.7, 291.

19) Pelo fato de ele corrigir com bastante segurança a tradução feita por Escoto Erígena de um trecho do Pseudo-Dionísio (*Commentariorum in Hierarquam caelestem [HC]*, IV, 3 [PL 175, 994]).

20) À guisa de amostra, citamos a divisão da oração em três gêneros: “*supplicatio, postulatio, insinuatio*”, cada gênero se distingue em três espécies, e algumas espécies subdividem-se ainda em três outros grupos (cf. *De Modo Orandi [MO]*, III-IV [PL 176, 979-981]).

21) “*Sapientiae vero non hujus, 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*” (*D I*, 3 [PL 176, 743]). (Grifo nosso).

apresenta uma definição complementar de filosofia como a “disciplina que investiga plenamente as razões de *todas as coisas humanas e divinas*”.²²

Atente-se ao dado comum, subentendido na primeira e explícito na segunda: *omnium rerum*. Hugo enquadra toda forma de conhecimento profano dentro daquilo que ele considera “filosofia”, a qual, por sua vez, se subdivide em quatro ramificações fundamentais: teórica, prática, mecânica e lógica. Dentro da filosofia teórica, insere-se a própria teologia.²³

Contudo, ele não confunde a filosofia e a teologia sobrenatural. Para nos darmos conta do contrário, dispomos não só de algumas frases isoladas ou afirmações acidentais. De fato, tal distinção é uma das ideias mestras a guiar toda a sua obra.²⁴ Desse modo, por “teologia mundana” (para empregarmos uma expressão de Hugo) não se deve entender o estudo do depósito da Revelação, mas sim das realidades superiores e invisíveis.

Tomemos, por exemplo, o conhecimento de Deus. Há duas maneiras pelas quais o Criador é descoberto pela mente humana: a primeira, através da pura razão, que O contempla “*ex insito sibi lumine veritatis*” –, pertencente à “teologia mundana”, parte da filosofia. Uma vez que a inteligência é incapaz de enxergar sozinha integralmente a via da verdade, Deus vem em seu auxílio, iluminando-a através da Revelação, que pertence ao plano da graça: objeto próprio da “teologia divina”.²⁵ Daí se entende porque Hugo afirma, em uma de suas definições, que a filosofia se ocupa também das “coisas divinas”: o objeto desta é a realidade como um todo – visível e invisível – compreendida por via da natureza; o da teologia divina, as coisas sublimes expressas através da Revelação.

Essa distinção nos leva a adentrar em uma das díades mais marcantes na obra do Vitorino – o *opus conditionis* e o *opus restaurationis* –, que merece um subtítulo a parte.

22) “Disciplina *omnium rerum* humanarum atque divinarum rationes plene investigans” (*D*, I, 5 [(PL 176, 745)]).

23) A classificação das quatro partes da filosofia (teórica, prática, mecânica e lógica) no *Didascalicon* depende em parte da divisão aristotélica da ciência em *teórica* – cujo fim é apenas o próprio conhecimento –, e *prática*, que visa um resultado para além do conhecimento em si mesmo. Sem dúvida influíram também no pensamento do Vitorino obras enciclopédicas de informação variada, como as *Etimologias* de Isidoro de Sevilla. De qualquer forma, a divisão sugerida por Hugo constituiu, até o século XIII, referência obrigatória (cf. LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. 2. ed. Trad. Nicolás Nyimi Campanário; Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998, p. 318; cf. etiam: COPLESTON, Frederick. *Filosofia Medieval: uma introdução*. Trad. Wilson Filho Ribeiro de Almeida. Curitiba: Danúbio, 2017, p. 63).

24) Cf. VACANT, A. (dir.); MANGENOT, E. (dir.). *Op. cit.*, v. 7, col. 258.

25) Cf. *SCF* I, 3, 3; I, 3, 31; I, 6, 5 (PL 176, 217-218. 234. 266-267). Cf. etiam *HC* I, 1 (PL, 175, 926-928).

1.3.3. *Opus conditionis e Opus restaurationis espelhados nos principais escritos de Hugo*

Duas são as obras de Deus, pelas quais se consomem todas as coisas: o *opus conditionis* e o *opus restaurationis*. Do primeiro se ocupa a Filosofia, enquanto a Teologia Divina tem por objeto o segundo. Hugo define ambos os conceitos da seguinte forma:

O *opus conditionis* é a criação do mundo com todos os seus elementos; o *opus restaurationis* é a encarnação do Verbo com todos os seus sacramentos, seja os que vieram antes, desde o início dos tempos, seja os que os seguem até o fim do mundo.²⁶

No que tange ao *opus conditionis*, após o exposto no subtítulo anterior, parece-nos suficientemente claro o sentido da expressão “criação do mundo com todos os seus elementos”.²⁷ Quanto ao *opus restaurationis*, tampouco nos interessa aqui aprofundar sobre o conceito de Encarnação; para prosseguir nosso estudo, convém apenas destrinchar como o Vitorino entende o “sacramento”.

A conotação do termo em sua pena é muito ampla: “*sacrae rei signum*”, sinal de uma coisa sagrada, o qual deve ser entendido como as coisas santas expressas pela Escritura e que servem para a santificação da alma, ou seja, a teologia inteira.²⁸ Evidentemente, nela está contida de modo privilegiado a ideia atual de sacramento *stricto sensu*, e Hugo emprega o termo por vezes nesse sentido específico.²⁹ De qualquer forma, quando ele se propõe a realizar seus dois tratados: *De Sacramentis Legis Naturalis et Scriptae*, e, mais especialmente, o *De Sacramentis Christianae Fidei* – sua indiscutível

26) “Opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis; opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis, sive iis quae precesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequuntur usque ad finem mundi” (*De Scripturis et Scriptoribus Sacris* [SS], II [PL 175, 11]).

27) Porém insistimos que, ao referir-se à “criação”, Hugo não alude somente ao sujeito passivo, ou seja, o criado, mas também ao sujeito ativo, o Criador. Portanto não há contradição entre esta frase e o exposto anteriormente de que a filosofia pode ter a Deus como objeto.

28) Não trataremos aqui da maneira com que o Vitorino entende a exegese e a própria Escritura em si – modo muito particular e, por influência de São Jerônimo, muito hebraico. Para o presente trabalho, basta saber que ele acrescenta, com matizes, o Magistério, os Padres e os Doutores ao que seriam as Sagradas Letras. Não que Hugo pretenda encarar essa espécie de “bíblia estendida” como o cânon, mas sim como uma forma de “bibliografia sagrada”, centrada, enraizada e orientada para a Escritura Divina (cf. POIREL, Dominique. *Hugues de Saint-Victor*. Paris: Cerf, 1998, p. 68).

29) Cf. *D*, VI, 4 (PL 176, 803); *SCF*, I, 9 (PL 176, 317-328); *De Sacramentis Legis Naturalis et Scriptae* (*SL*) (PL 176, 33-35).

obra-prima, propriamente uma Suma Teológica, quiçá a mais perfeita dentre as primeiras³⁰ –, não busca abordar exclusivamente assuntos de Teologia Sacramental.

É verdade que, neste último título, constam notáveis aportes à Sacramentologia – como as bases para a diferenciação entre os Sacramentos e os sacramentais, ou a primeira explicação clara acerca da necessidade da intenção do ministro³¹ –, mas Hugo contribui também, entre outras coisas, para a Cristologia e a Eclesiologia.³² Em suma, no *De sacramentis christianae fidei*, se estabelecem os fundamentos para que figuras como Pedro Lombardo e outros acadêmicos do século XIII desenvolvam sua própria síntese com maior desembaraço.

Uma análise aprofundada da teologia contida nesta obra constituiria um estudo de sumo interesse, sobretudo tendo em vista sua influência na elaboração escolástica posterior; entretanto, isso fugiria dos limites de nosso assunto. Aqui visamos apenas focar a organização do tratado em dois livros: o *opus conditionis* e o *opus restaurationis*.

A primeira parte aborda os mistérios anteriores à vinda de Cristo: o *hexaemeron* bíblico, Deus como causa da Criação, os atributos divinos, a essência de Deus Uno e Trino, a vontade divina e tudo o que o Senhor dispôs (ou seja, a Lei divina), a criação dos Anjos, do homem e o pecado de ambos, a instituição dos sacramentos da Antiga Lei, a fé, a lei natural e, finalmente, a lei positiva. No segundo livro, fala de Cristo, sua Igreja e, inseridos na Eclesiologia, os sete Sacramentos, tanto teológica quanto liturgicamente; por fim, os novísimos.³³

Essa mesma estrutura binária se reflete em toda a produção intelectual do Vitorino. Outro de seus mais importantes títulos, o *Didascalicon de studio*

30) Cf. ILLANES, José Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. *Historia de la Teología*. 3. ed. Madrid: BAC, 2002, p. 36 (Sapientia Fidei, v. 9).

31) *SCF*, I, 9, 7; II, 9, 1; II, 6, 13 (PL 176, 327. 471. 459-460). Sem dizê-lo explicitamente, Hugo acaba enumerando com exatidão os sete Sacramentos, resgatando uma noção que, na época, encontrava-se consideravelmente desajustada (cf. ILLANES, José Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. Op. cit., p. 37).

32) O leitor interessado poderá aprofundar-se no tema, consultando o próprio autor: cf. *SCF*, II, 1, 1-13; II, 2, 1-5 (PL 176, 371-419). Ainda sobre a Cristologia no *De Sacramentis*, conferir a benévola crítica que faz São Tomás de Aquino a respeito de uma imprecisão do Vitorino (Cf. *S. Th.*, III, q. 50, a. 4, co.).

33) *D* (PL 176, 741-812); *SS*, XVII (PL 175, 24); *AN*, IV, 3 (PL 176, 667-668); *VM*, I, 2 (PL 176, 716); *HC*, I, 1, 1 (PL 175, 926). Na verdade, essa forma de organizar os assuntos na obra transpõe os limites do tratado de Hugo para inspirar outros autores, dentre os quais São Tomás de Aquino, que segue o Vitorino ao elaborar a estrutura da sua própria Suma Teológica (cf. POIREL, Dominique. *Aux sources d'une influence: les raisons du rayonnement victorin*. Op. cit., p. 10).

legendi, organiza-se de maneira análoga: a primeira parte – livros I ao III – ocupa-se das ciências seculares conhecidas pela razão; a segunda – livros IV ao VI –, das Escrituras que corroboram a fé. Mencionaríamos ainda: *De Scripturis et Scriptoribus Sacris*, *De archa Noe Morali*, *De vanitate mundi* e *Commentarius in Hierarchiam caelestem*, obras de destaque dentro do *Corpus* hugoniano, que também apresentam vestígios, de vulto maior ou menor, da diáde *conditio/restauratio*.

Entretanto, tal divisão não impede que haja uma evidente interpenetração de objetos entre a Filosofia e a Teologia Divina. Como recordou Gilson,³⁴ as Escrituras tiveram de expor como o mundo foi criado, pois seria impossível explicar a restauração do homem sem antes narrar sua queda, e a narração da queda só se entenderia tendo como pressuposto a da criação. E a razão humana com suas ferramentas filosóficas é, por sua vez, um instrumento indispensável para a interpretação da Escritura.

Em síntese, todo o saber do homem de certo modo encontra-se interligado e se insere na *Historia Salutis*. Destarte, o estudo da História torna-se um pressuposto para o desenvolvimento das ciências sagradas e profanas – visão que representava novidade para a época.³⁵

1.3.4. As artes mecânicas

A Teologia Divina é irmã inseparável da Filosofia. Porém, esta última constitui uma ampla realidade para Hugo. Longe de negligenciar as artes mecânicas, ele as qualifica como parte da ciência filosófica, reputando-as indispensáveis para o desenvolvimento de uma filosofia satisfatória:

Nas sete artes liberais, encontra-se o fundamento de toda doutrina. Devem estar à mão antes de todas as outras, uma vez que, sem elas, a disciplina filosófica habitualmente nada pode explicar ou definir. Essas artes de tal

34) Cf. GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 373-374.

35) Cf. *D*, 6, 3 (PL 176, 799-802). A esse respeito, ponderou Bento XVI: “Per Ugo di San Vittore, la storia non è l’esito di un destino cieco o di un caso assurdo, come potrebbe apparire. Al contrario, nella storia umana opera lo Spirito Santo, che suscita un meraviglioso dialogo degli uomini con Dio, loro amico. Questa visione teologica della storia mette in evidenza l’intervento sorprendente e salvifico di Dio, che realmente entra e agisce nella storia, quasi si fa parte della nostra storia, ma sempre salvaguardando e rispettando la libertà e la responsabilità dell’uomo” (BENTO XVI. *Audiência geral*, 25 nov. 2009. In: BENTO XVI. *Insegnamenti*. Vaticano: LEV, 2010, v. 5 [2], p. 604; cf. etiam: POIREL, Dominique. *Aux sources d’une influence: les raisons du rayonnement victorin*. Op. cit., p. 10).

maneira se coadunam entre si e necessitam dos princípios umas das outras que, se faltar uma, as demais não podem fazer um filósofo.³⁶

Pode parecer até um pouco chocante, mas o mestre de São Vítor compara a um asno o filósofo que despreza essas coisas.³⁷ Continuador do antigo ideal transmitido por Agostinho, Cassiodoro, Isidoro de Sevilha e Alcuíno, Hugo considera as artes liberais como o fundamento de toda doutrina.³⁸

Todavia, se alguém buscar em sua obra um tratado técnico a respeito de determinado ofício ou arte liberal, terminará frustrado. Hugo não procede arbitrária ou demagogicamente ao afirmar que estas fazem parte da Filosofia; ele adota essa concepção por considerá-las sob um ponto de vista filosófico, ou seja, ele explora suas razões primeiras, seus princípios, e não sua execução propriamente dita.³⁹

Partindo desse prisma racional, o Vitorino transfere seu discurso ao campo teológico e espiritual. Em última análise, ele visa uma cristianização das ciências profanas, em uma concepção inédita para a época: o estudo delas não se opõe à salvação; pelo contrário, contribui para ela.⁴⁰ A filosofia – entendida nesse sentido amplo – ordena-se, junto com a teologia divina, à restauração (*restauratio*) do homem decaído depois do pecado original, temperando a contingência das deficiências próprias a esta vida e resgatando seu estado de semelhança com Deus pela *justiça* e pela *sabedoria*.

Uma vez que a justiça é adquirida mediante o exercício das virtudes (vontade), e a sabedoria, através da contemplação da verdade (inteligência),

36) “In septem liberalibus artibus fundamentum est omnis doctrinae, quae prae caeteris omnibus ad manum habendae sunt, utpote sine quibus nihil solet aut potest philosophica disciplina explicare aut definire. Hae quidem ita sibi coherent et aeternis vicissim rationibus indigent ut, si una defuerit, caeterae philosophum facere non possint” (*D*, III, 5 [PL 176, 769]).

37) “Paulatim deficient qui minima contemnunt. [...] Scio quosdam esse qui statim philosophari volunt [...] quorum scientia formae asini similis est” (*D*, VI, 2 [PL 176, 799]).

38) Cf. LIBERA, Alain. Op. cit., p. 318.

39) Cf. *D*, I, 5 (PL 176, 745).

40) Na realidade, esse processo de cristianização da cultura marcou todo o itinerário da teologia monástica medieval. Entretanto, nem todas as ciências profanas eram valorizadas como instrumento para alcançar a Deus, mas apenas aquelas que se vinculavam mais diretamente ao estudo da Escritura, como as humanísticas. A visão de Hugo é mais universal e, nesse sentido, inovadora (cf. BENTO XVI. *Discurso no Encontro com os Representantes da Cultura no colégio dos Bernardinos*. 12 set. 2008. In: BENTO XVI. *Insegnamenti*. Vaticano: LEV, 2009, v. 4 [2], p. 271-272. Cf. etiam: POIREL, Dominique. *Hugues de Saint-Victor*. Op. cit., p. 57).

delineia-se um quadro de retorno ao Criador, envolvendo a totalidade das potências humanas,⁴¹ o que Hugo denomina *contemplação mística*.

2. A mística em Hugo de São Vítor

São Boaventura, em seu opúsculo *De Reductione Artium ad Theologiam*, afirma haver três formas de compreensão das Sagradas Escrituras: em função da fé, da moral e do fim do homem. Explica ele que, à primeira, dedicaram-se especialmente os doutores, como Agostinho; à segunda, os pregadores, dentre os quais Gregório; e à terceira, os contemplativos, cujo exemplo é Dionísio. Santo Anselmo seguiu a Agostinho, São Bernardo a Gregório, Ricardo de São Vítor a Dionísio. Hugo, porém, une em si os três: “Hugo, vero, omnia haec”.⁴²

Essa universalidade que Boaventura reconhecia no Vitorino – e sobre a qual cremos já haver insistido o suficiente – não impede que Hugo possa ser reputado como um místico na força do termo. Multiplicam-se, entre os autores de diversos campos, afirmações do gênero: “Hugo pode ser considerado como um dos mestres da mística na Idade Média”,⁴³ “é um espiritual completo”,⁴⁴ ou “[Hugo e Ricardo de São Vítor] fizeram muito para promover o desenvolvimento da Teologia, não só Dogmática, mas também Mística”,⁴⁵ e finalmente: “[lendo Hugo de São Vítor], percebemos que, no

41) “Omnium autem humanarum actionum seu studiorum, quae sapientia moderantur, finis et intentio ad hoc spectare debet: ut vel natura nostra reparetur integritas, vel defectuum, quibus praesens subjacet vita, temperetur necessitas. [...] Integritas vero vitae humanae duobus perficitur: scientia et virtute, quae nobis cum supernis et divinis substantiis similitudo sola est. [...] Duo vero sunt quae divinam in homine similitudinem reparant, id est, speculatio veritatis et virtutis exercitium; quia in hoc similis Deo est, quod sapiens et justus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et justus est” (*D*, I, 6. 9 [PL 176, 745. 747]).

42) BOAVENTURA. *De Reductione Artium ad Theologiam*, 5. In: BOAVENTURA. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1945, v. 1, p. 650-652. Nesse sentido, dirá Vandenbroucke: “Hugo foi um gênio dotado de capacidade sintética como poucos outros em seu tempo” (VANDENBROUCKE. François. *Il Medioevo: XII-XVI secolo*. Trad. Réginald Grégoire; Giovanna dela Croce. 3. ed. Bologna: EDB, 2013, p. 27 [Storia della Spiritualità, v. 5]). (Tradução nossa).

43) MIGNON, Arnaud. Op. cit., p. 19.

44) JAVELET, Robert. Psychologie des auteurs spirituels du XII^e siècle. *Revue des Sciences Religieuses*, v. 33, fasc. 2, 1959, p. 151.

45) COPLESTON, Frederick. Op. cit., p. 62.

campo da experiência espiritual, a Idade Média não deixou muita coisa por descobrir...”.⁴⁶

A mística ocupa um papel tão central na doutrina do Vitorino que alguns viram nele somente o místico, negando o filósofo e o teólogo escolástico, ou mesmo fazendo dele um inimigo da ciência e da razão.⁴⁷ Felizmente, essa compreensão bitolada de sua produção intelectual é, hoje em dia, descartada pela quase totalidade dos autores.

Como ponderou Gilson:

Pode-se ser um místico elevadíssimo sem saber ler nem escrever; pode-se ser um místico elevadíssimo, mais ou menos instruído, sem integrar seu saber à sua vida mística; pode-se ser um místico instruídíssimo e preocupado com tornar o saber em contemplação. Hugo de São Vítor pertence a este último grupo, e é por isso que sua doutrina não é desprovida de interesse para a história do pensamento medieval.⁴⁸

De fato, a concepção medieval de teologia esteve profundamente vincada na ideia do *quaerere Deum*: o Criador havia aberto um caminho rumo a Ele mesmo, que consistia em sua Palavra revelada nas Escrituras; ora, sendo a tarefa do teólogo trilhar esse percurso, a cultura da palavra adquiria um papel indissociável na busca do divino, cultura esta que só é possível se acompanhada de um desenvolvimento humanístico.⁴⁹

A mística de Hugo constitui como que a finalidade de todo estudo, uma via epistemológica que o Vitorino associa a todo gênero de ciência, em especial a teológica, tendo sempre como fundo do pensamento o *quaerere Deum*. Por esta razão, para compreendê-la é preciso iniciar nossa abordagem sob o prisma da teodiceia. Para ele, “místico” é sinônimo de “simbólico” ou “alégorico”. A via simbólica, pela qual se *contempla* a Deus através do espelho das criaturas, é um dos principais aportes teológicos do expoente de São Vítor.

46) DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 55.

47) Admitindo isso, deveríamos concluir que Hugo se contradisse, já que qualificou a razão como o lugar onde reside, inabalável, a verdade: “ubi inconcussa veritas manet” (*D*, II, 18 [PL 176, 759]).

48) GILSON, Étienne. Op. cit., p. 371.

49) Cf. BENTO XVI. *Discurso no Encontro com os Representantes da Cultura no colégio dos Bernardinos*. Op. cit., v. 4 (2), p. 271-272.

2.1. “*Visibilia ad invisibilia*”

A escola vitorina trouxe principalmente, como grande novidade, o recurso à experiência interna ou externa. Decerto, como recordou Mignon, não foi preciso esperar até o século XII para descobrir que os céus proclamam a glória de Deus, visto que a Filosofia e a Teologia de todos os tempos têm se ocupado de demonstrar uma causa primeira e ordenadora das coisas. Mas a Hugo pertence o mérito de haver dado a esse pensamento o lugar de destaque que lhe é próprio.⁵⁰

Abandonando absolutamente o argumento apriorístico de Santo Anselmo, Hugo prefere retomar à sua maneira o célebre *Cogito* agostiniano,⁵¹ iniciando, como este, a partir do princípio filosófico: “conhece-te a ti mesmo”.⁵² Se a alma tem consciência de existir, conclui-se que ela deve ter tido um começo; do contrário, conheceria a si mesma desde sempre. Ademais, ela vê que sua própria existência não vem de si nem do corpo, que é material. Portanto, deve-se a outro ser cuja existência, por sua vez, não provém de ninguém: aí está Deus.⁵³ É o argumento extraído da contingência da alma, que, segundo alguns, faz de Hugo uma espécie de elo entre Santo Agostinho e Descartes.⁵⁴

Idêntico silogismo, aplicado à experiência externa, serve para explicar a origem dos demais seres.⁵⁵ Ao considerar a beleza impressa no universo, a alma aprende que as coisas visíveis possuem certo parentesco e semelhança com as invisíveis – “*visibilia ad invisibilia cognationem habent et*

50) Cf. MIGNON, Arnaud. Op. cit., p. 93-94.

51) Ressalve-se que, no trecho comumente rotulado de “*Cogito*” do Hiponense, não consta o mesmo verbo que utilizou Descartes. O discurso de Agostinho se compendia, mais propriamente, sob o aforisma: “*noverim me, noverim te*” (AGOSTINHO DE HIPONA. *Soliloquios*. II, 1, 1 [OCA 1, p. 473]).

52) *D*, I, 1 (PL 176, 741). Bem mais adiante, encontramos: “ianua ergo contemplationis homini aperitur, quando ipse sua se ratione ducente ad se cognoscendum ingreditur” (*D*, VII, 17 [PL 176, 825]).

53) “Cum ergo de se dubitare non possit quoniam est (quia se ignorare non potest) cogitur ex se et hoc credere quod aliquando se coepisse meminit; quoniam non semper est, quia se nescire non potest cum est. Cum ergo per se et in se coepisse et initium habuisse videat, nec hoc ignorare potest. Quoniam cum non fuit, sibi ipsi ut esset initium et subsistentiam dare omnino non potuit. Ut ergo inciperet quod non erat ab alio factum est qui erat. Quem idcirco ipsum esse ab alio non coepisse necesse est; [...]. Illium autem rerum auctorem et primum principium hoc modo ratio investigat; et inventum pietas veneratur, et adorandum fides praedicat Deum” (*SCF*, I, 3, 8-9 [PL 176, 219]).

54) O raciocínio desenvolvido por este último nas *Meditações Metafísicas* seguirá uma linha estreitamente análoga à do Vitorino (cf. GILSON, Étienne. Op. cit., p. 374).

55) Cf. *SCF*, I, 3, 10 (PL 176, 219-220); *D*, VII, 18 (PL 176, 826). Hugo parece ter-se inspirado também em São João Damasceno, a quem corrige e melhora (cf. JOÃO DAMASCENO. *La Foi Orthodoxe*, 8 [Sch 535, p. 169-170]). Cf. etiam: SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Raimundo Lúlio, 2006, p. 201).

similitudinem” – e que aquelas são imagens e simulacros destas: através dos seres captáveis pelos sentidos, compreendem-se aqueles que não se veem.⁵⁶

Contudo, mesmo esse conhecimento do criado é seguido pela introspecção.⁵⁷ No *De Coelesti Hierarchia*, ele afirma que o homem possui três olhos: o da carne, o da razão e o da contemplação. Pelo olho da carne, vê-se o mundo e o que é do mundo; pelo da razão, vê-se a razão e o que está na razão e pelo da contemplação, discernimos a Deus e o que está em Deus.⁵⁸

Ora, o olho da contemplação permanece completamente “fechado e cego”,⁵⁹ e só se abre através do olho da razão; este, que é o ponto intermediário da trilogia, se debruça sobre a própria razão para chegar, através dela, à contemplação. Aqui é igualmente notória a influência da escola neoplatônica através do Prelado de Hipona, o qual oferece um caminho de três etapas equiparáveis aos três olhos: aversão ao mundo sensível, introversão – ou descobrimento do espírito – e transcendência a Deus.⁶⁰ Num primeiro momento, o Vitorino recomenda a percepção sensitiva como um auxílio para o conhecimento; num segundo, passa a considerá-la como uma cilada que

56) *HC*, II (PL 175, 949-950). Na estética de Hugo, toda forma tem um valor na medida em que, direta ou indiretamente, nos obriga a pensar no infinito, perfeito, ideal. O Vitorino se revela, aqui, herdeiro direto de Escoto Erígena (cf. BRUYNE, Edgar de. *Estudios de Estetica Medieval*: época românica. Trad. Armando Suárez. Madrid: Gredos, 1959, p. 227).

57) Thierry Lesieur considera que Hugo, na verdade, apresenta a introspecção não só como meio, mas como ponto de partida e de chegada. Em certo sentido, a contemplação se inicia no homem, porque começa pelas imagens formadas no intelecto, e termina no homem, uma vez que, após contemplar a Deus, a razão se volta novamente às *species* das criaturas que se encontram nela mesma (LESIEUR, Thierry. *Raison et Rationalité Chez Hugues de Saint-Victor*. In: DALCHE, Patrick Gautier [org.] et al. Op. cit., p. 393-394).

58) “Oculo carnis videtur mundus et ea quae sunt in mundo, oculo rationis animus et ea quae sunt in animo, oculo contemplationis Deus et ea quae sunt in Deo” (*HC*, III [PL 175, 976] cf. etiam: *SCF*, X, 2 [PL 176, 329-330]).

59) “Oculus carnis apertus est, oculus rationis lippus, oculus contemplationis clausus et caecus” (*HC*, *ibid.*).

60) “Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende teipsum” (AGOSTINHO DE HIPONA. *De Vera Religione*, XXXIX [OCA 4, p. 158]). Tanto Hugo, quanto Ricardo depois dele, reconhecem três tipos de conhecimentos espirituais: *cogitatio*, *meditatio* e *contemplatio*. Essa trilogia em muito se coaduna com a que agora apresentamos, entretanto, para abordá-la ultrapassaríamos os limites do presente trabalho. O leitor interessado encontrará-la-á compendiada no opúsculo *De modo dicendi et meditandi* e num trecho da primeira homilia *In Salomonis Ecclesiasten* (PL 175, 116-118; PL 176, 877-880). Cf. etiam: BRUYNE, Edgar de. Op. cit., p. 239-248; RUH, Kurt. *Storia della Mistica Occidentale*: le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo. Trad. Michele Fiorillo, Milão: Vita e Pensiero, 1995, v. 1, p. 427-429.

pode desviar a mente de seu itinerário ascendente.⁶¹ É a partir daí que seu discurso se transfere para um campo mais estritamente teológico.

2.1.1. *Os Trinitatis vestigia*

Hugo, estudioso prudente, parece dar um passo arriscado. Segundo ele, ao cabo desse exercício de introspecção, o homem descobre em si mesmo um vestígio da Trindade,⁶² que prova a existência do Deus Uno, argui e aponta a existência do Deus Trino.⁶³ Buscaria Hugo um salto para atestar a existência do mistério da Trindade, exclusivamente a partir da razão?

Numa primeira abordagem, pareceria que a absurda tentativa constitui seu pensamento⁶⁴ e, portanto, seu epíteto de “inimigo da razão” não seria de todo incabível. Porém, um exame mais acurado nos obriga a não o afirmar tão categoricamente.

O Vitorino não quis fornecer uma prova de pura razão, independente do dom da fé. Ao longo deste artigo, tivemos ocasião de referenciar mais de um trecho no qual ele defende ser necessária a iluminação divina para o homem encontrar o divino. No caso presente, para que a alma descubra em si um vestígio da Trindade, é preciso que ela se saiba criada à imagem de Deus, e que parta desse conhecimento:

Espelham mais perfeitamente seu autor aquelas coisas que se aproximam mais estreitamente da sua semelhança; mas isto é a própria criatura racional, que foi feita excelente e propriamente à semelhança d’Ele. Ela [criatura racional] reconhece tanto mais cedo seu Criador (a quem não vê), quanto antes compreende ter sido feita à imagem d’Ele.⁶⁵

61) Cf. SMITH, A. Mark. *Perception*. In: PASNAU, Robert (ed.); DYKE, Christina van (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. New York: Cambridge University, 2010, v. 1, p. 335.

62) “[...] tunc citius creatorem suum agnoscit, cum seipsam ad illius imaginem factam intelligit. In hoc ergo primum Trinitatis vestigium inventum est cum agnoscere coepit quod erat in se et ex eo consideravit quod erat supra se” (*SCF*, I, III, 21 [PL 176, 225]).

63) *Ibid.* (PL 176, 224).

64) Cf. *SCF*, I, 3, 11. 19-31 (PL 176, 220, 224-234); *D*, VII, 21-24 (PL 176, 831-834).

65) “Ea namque perfectius auctorem suum manifestant quae illius similitudini vicinius appropinquant; hoc autem est ipsa rationalis creatura, quae excellenter et proprie ad illius similitudinem facta est; quae tunc citius creatorem suum (quem non videt) agnoscit, cum seipsam ad illius imaginem factam intelligit” (*SCF*, I, 3, 21 [PL 176, 225]).

Pressupondo o dado fornecido pela fé de que o ser humano é imagem e semelhança de Deus, Hugo procura mais propriamente uma prova *a posteriori*, um argumento de conveniência ou uma simples comparação por via analógica. Quiçá daí a distinção em sua terminologia: a reta razão “*probat*” a realidade de um Deus Uno, enquanto “*arguit et comendat*” a existência da Trindade.

Em outros termos, isso reflete provavelmente a influência agostiniana em seu pensamento; seu discurso em muito recorda a abordagem analógica que o Hiponense faz no *De Trinitate*: “Logo a *mente*, seu *amor* e seu *conhecimento* são como três coisas, e as três são unidade; e se são perfeitas, são iguais”.⁶⁶ Entretanto, convém ressaltar que, no coração da obra do Vitorino, a trilogia agostiniana *mens* (ou *memoria*) / *notitia* / *amor* é substituída por outra: *potentia* / *intellectus* (ou *sapientia*) / *amor* (ou *benignitas*): “Na mente racional havia como que uma certa potência e uma certa força, a partir da qual poderia vir a ser o que ainda não era. E dela nasceu o intelecto, que sozinho era a sua sabedoria; [...] e finalmente procedeu o amor ou o gáudio da mente pela sua sabedoria”.⁶⁷

Transpondo o supracitado à teologia da pericórese, obtemos: o Pai não procede de ninguém, como a potência; o Filho é gerado pelo Pai, assim como a sabedoria nasce da potência; por fim, procede da mente o amor à sua própria sabedoria, como o Espírito Santo. “Nesses três elementos, escreve Hugo, encontrou-se a trindade da alma”.⁶⁸ Desses três elementos, a alma se eleva para encontrar o Pai, assim como ela mesma – alma – encontra em si a potência; o Filho, como o faz com a sabedoria; e o Espírito Santo, como ocorre com o amor.⁶⁹

66) “Igitur ipsa *mens* et *amor* et *notitia* eius tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt; et cum perfecta sunt aequalia sunt” (AGOSTINHO DE HIPONA. *De Trinitate*, IX, 4 [OCA 5, p. 544]). (Grifo e tradução do espanhol nossos).

67) “[...] in mente rationali quasi potentia quaedam et vis quaedam erat ex qua esse posset quod nondum erat. Et ex ea natus est intellectus qui solum sapientia eius erat; [...] et processit novissime amor sive gaudium mentis ad sapientiam suam” (*SCF*, I, 3, 27 [PL 176, 229]). No trecho citado, Hugo emprega *amor* e *gaudium* como equivalentes; logo a seguir, proporrá também *bonitas* e, em outros lugares, *benignitas* (*SCF*, I, 3, 26 [PL 176, 227-228]). É uma amostra da elasticidade terminológica frequentemente encontrada no Vitorino. Ao enunciar a trilogia, optamos pelos termos cujos matizes semânticos têm alguma relevância para o desenvolvimento do raciocínio.

68) “Et in his tribus Trinitas animae inventa est” (*SCF*, I, 3, 27 [PL 176, 229]).

69) “Et ascendit anima ab his ad summam Trinitatem, et invenit ibi Patrem qui a nullo erat, sicut in se potentia; et Filium qui a Patre erat, sicut in se sapientia; et Spiritum sanctum qui a Patre et Filio erat, sicut in se dilectio a potentia et sapientia processerat” (*SCF*, I, 3, 27 [PL 176, 229]).

Trata-se de uma estrutura cristocêntrica. Da mesma forma que o intelecto possui um lugar central na alma – entre a potência e o amor –, a figura do Verbo é considerada como uma espécie de “eixo geográfico” na Trindade.⁷⁰

Idêntico esquema ternário se repete na natureza exterior⁷¹ e na própria História. No tocante a esta última, o Vitorino explica que o *opus conditionis* remete à potência divina, enquanto o *opus restorationis*, a seu amor, sua caridade.⁷² Assim, entre a justiça que marcou o Antigo Testamento e a misericórdia que caracterizou o Novo, há um moderador ou elemento de mediação: a Sabedoria Divina, Jesus Cristo, pivô da História.⁷³

Em todo esse arazoado, o *quaerere Deum* se faz sentir de maneira muito viva. O medieval está profundamente persuadido da existência de reflexos de Deus no Universo e os busca continuamente. Não só Hugo, mas também Raimundo Lúlio e São Boaventura, por exemplo, empenhar-se-ão em desvendar, na estrutura das coisas, a ordem ternária que simboliza para eles a trindade do Deus cristão.⁷⁴

Finalmente, vê-se que a doutrina hugonina se harmoniza, de uma maneira bastante satisfatória, com o dogma trinitário – tão satisfatória, que terá boa acolhida na obra de autores como São Tomás.⁷⁵

70) Segundo François Vandenbroucke, as concepções teológicas de Hugo são notoriamente cristocêntricas, eclesiais e sacramentais, contrariamente a tudo quanto se encontra nos escolásticos da primeira leva e da universidade, preocupados essencialmente com os problemas da metafísica, antropologia e moral (cf. VANDENBROUCKE. François. Op. cit., p. 23).

71) *SCF*, I, 3, 28 (PL 176, 230-231).

72) “Nam ea quae ad conditionem hominis facta sunt, magis nobis potentiam opificis indicant; ea vero, quae ad redemptionem hominis facta sunt, praecipue ad charitatem spectant” (*AN*, IV, 5 [PL 176, 671]).

73) Essa ideia é desenvolvida no *De Sacramentis*, substituindo o termo *sapientia* por *providentia*. O homem, sendo expulso do paraíso, passou a encontrar-se sob o jugo do demônio, “sed Dei providentia quae hunc ad salutem disponebat sic iustitiae rigorem per misericordiam temperavit, ut eum quidem ad tempus ab illo [diabolo] premi permitteret; et tamen ne ab illo in aeternum premeretur, ex ipsa ei poena remedium praepararet” (*SCF*, I, 8, 11 [PL 176, 312]).

74) Cf. GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 134. “Hugo é um simbolista: a forma não é perfeitamente bela mais que como símbolo da perfeição ideal ou divina” (BRUYNE, Edgar de. Op. cit., p. 222). (Tradução nossa).

75) POIREL, Dominique. *Hugues de Saint-Victor*. Op. cit., p. 92. Por alguma razão, ao tratar sobre a trilogia de Hugo, o Doutor Angélico refere-se erradamente a ela como se fosse de Santo Agostinho (cf. *S. Th.*, I, q. 39, a. 8, ad 3).

2.1.2. A relação fé-caridade na mística

Entretanto, ainda não se chegou ao fim da mística de Hugo. Da mesma forma que o processo da pericórese se completa na processão do Amor pessoal, assim também, na criatura racional, onde há um *vestigium Trinitatis*, a contemplação deve encontrar seu termo na caridade.⁷⁶

Um dos primeiros do século XII a situar o amor no cerne da vida espiritual,⁷⁷ Hugo, em seu opúsculo *Soliloquium de Arrha Animae*, um “best-seller” – se nos permitimos empregar o anacronismo – da literatura espiritual na Idade Média,⁷⁸ estabelece um diálogo entre o homem e a própria alma, no qual afirma que esta vive para o amor e não pode existir sem ele.⁷⁹ De nada valeria contemplar a Deus na natureza exterior e no intelecto, se isso não nos conduzisse igualmente a amá-Lo a partir deles.

Para chegar à caridade, é necessário desprender-se do mundo vão, cambiante e perecível, e procurar o Criador, para estar com Ele em sua casa, a arca de salvação, a Igreja, a graça, a alma. Trata-se de edificar em nós a arca mística, de entrar nela e habitá-la, de se elevar até Deus pela contemplação das criaturas, de caminhar dos pensamentos úteis aos atos melhores, de sorte que tudo o que nossos olhos humanos percebem de bom fora, nós nos esforcemos em apresentar em nosso interior aos olhos divinos: que não vejamos, não escutemos, não desejemos senão Nosso Senhor Jesus Cristo.⁸⁰ O conhecimento e o amor são, portanto, etapas de um mesmo itinerário.

Finalmente, após contemplar a Deus, quando o homem se volta para essa arca mística interior da graça e da caridade, a tríade “*potentia / sapientia / bonitas*” é substituída por outra:

Se lá vimos a potência, tragamos a luz do temor divino. Se lá vimos a sabedoria, tragamos a luz da verdade. Se lá vimos a benignidade, tragamos a luz da dileção. Que a potência incentive os entorpecidos ao amor; que a sabedoria ilumine os cegados pelas trevas da ignorância; que a benignidade inflame os gélidos no calor da caridade.⁸¹

76) “Contemplatio in affectu terminatur”, afirmará por sua vez o Aquinate (*S Th.*, II-II, q. 180, a. 3, ad 3).

77) Cf. POIREL, Dominique. *Hugues de Saint-Victor*. Op. cit., p. 114.

78) Cf. RUH, Kurt. Op. cit., p. 420.

79) “Ego scio, quod vita tua dilectio est et scio quod sine dilectione esse non potes” (PL 176, 951).

80) *VM*, II (PL 176, 715-717); cf. *AN*, prol.; I, 1-2; II, 4. 6 (PL 176, 619-621. 626. 637-640).

81) “Si ibi vidimus potentiam, apportemus lucem divini timoris. Si ibi vidimus sapientiam, apportemus lucem veritatis. Si ibi vidimus benignitatem, apportemus lucem dilectionis. Potentia torpentes ad

Temos aí mais uma amostra da profunda influência agostiniana no pensamento do Vitorino. O *De Tribus Diebus*⁸² desenvolve de maneira notável a temática da parte final do *De Trinitate*;⁸³ não obstante, com uma abordagem um tanto diversa. Agostinho especulava sobre a Trindade; queria compreendê-la e apontá-la. Hugo, fundamentando-se em Agostinho, procura nos mostrar o caminho para alcançá-la.⁸⁴

Com efeito, também em outras obras, ele explora vastamente a consagrada frase do Hiponense: “*Fecisti nos ad Te, Domine, et ideo inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*”.⁸⁵

Nos livros *De archa Noe morali*, *De archa Noe mystica* e *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu*,⁸⁶ vemos o mal do homem pós-queda. O pecado adâmico tornou o coração dos seres humanos *morbum, fluctuans, instabile, inquietum*.⁸⁷ Como solução, Hugo propõe a *contemplatio*, a qual constitui propriamente a restauração do relacionamento com Deus que o primeiro homem possuía antes de experimentar o fruto proibido: “assim como primeiramente o homem caíra da contemplação de Deus pelas coisas visíveis, da mesma forma agora, advertido pelas obras visíveis de Deus, ressurja para contemplá-lo outra vez”.⁸⁸

amorem excitet; sapientia ignorantiae tenebris caecatos illuminet; benignitas frigidis calore charitatis inflammet” (*D*, VII, 26 [PL 176, 836]).

- 82) Sobre o *De Tribus Diebus*, alguns estudiosos, entre os quais Migne, preferem mantê-lo como um apêndice do *Didascalicon*. Outros, como Mignon (op. cit., p. 29), consideram-no uma obra avulsa. Erisberto Filho, cuja tradução cotejamos com a nossa, busca uma composição entre as duas opiniões (cf. FILHO, Erisberto [coord.]. *Obras Seletas de Hugo e Ricardo de São Vítor*. Trad. Antônio Donato; Omayr José; Tiago Gadotti. Rio de Janeiro: CDB, 2019, p. 58-59).
- 83) AGOSTINHO DE HIPONA. *De Trinitate*, VIII-XV (OCA 5, p. 496-943).
- 84) Cf. FILHO, Erisberto (coord.). Op. cit., p. 63-64. Dirá também Roger Baron: “La pensée de Hugues aime reunir la terre et le ciel et synthétiser le monde de la création et le monde de la restauration” (BARON, Roger. In: HUGUES DE SAINT-VICTOR. *Sources Chrétiennes: Six Opuscles Spirituels*. Trad. Roger Baron. Paris: Cerf, 1969, v. 155, p. 110 [introdução]).
- 85) AGOSTINHO DE HIPONA. *Confessiones*, I, 1 (OCA 2, p. 73).
- 86) PL 176, 617-740.
- 87) Cf. *AN*, prol. (PL 176, 619-620).
- 88) “Sicut prius homo per visibilia a contemplatione Dei ceciderat, ita nunc, per visibilia Dei opera admonitus, ad ipsum iterum contemplandum resurgere consuescat” (*VM*, II [PL 176, 716-717]).

Mas o fim é sempre o amor:

No fim, depois que o coração estiver penetrado pela assídua contemplação da verdade e entrar até a medula na própria fonte da verdade com todo o afeto da alma, então, como que todo inflamado de doçura e convertido em fogo de amor, descansa pacatíssimo de todo estrépito e perturbação.⁸⁹

A caridade ultrapassa a ciência, sem eliminá-la. Enquanto esta última percorre o caminho, permanecendo fora, o amor se aproxima e penetra por ter mais audácia e segurança, introduzindo-se sem hesitar; e seguindo o ímpeto de seu desejo ardente, não pode dissimular até que alcance o amado.⁹⁰

Evidentemente, o esforço humano não é capaz, *de per si*, de completar o percurso. Por esta razão, há uma reciprocidade do Criador para com a criatura, análoga à que existe entre a alma e o corpo. Com efeito, Ele se debruça sobre o ser contingente e põe fim ao itinerário cujo cume da contemplação é o Sinai onde Deus pousa para se revelar a cada homem. Não resistimos em transcrever as palavras do Vitorino:

Moisés sobe ao monte, e Deus desce ao monte. Não convergiriam em uma unidade, a não ser que Moisés subisse e Deus descesse. Grandes mistérios há em todas essas coisas. Sobe o corpo, desce o espírito. Sobe o espírito, desce Deus. O lugar para onde sobe o corpo é superior ao corpo. O lugar para o qual desce o espírito é inferior ao espírito. Novamente, o lugar aonde sobe o espírito é superior ao espírito; e o lugar ao qual desce Deus é inferior a Deus. O corpo sobe pelo sentido, o espírito desce pela sensualidade. Da mesma forma, o espírito sobe pela contemplação, Deus desce pela revelação.⁹¹

89) “Novissime autem, postquam assidua veritatis contemplatione cor penetratum fuerit et ad ipsum summae veritatis fontem medullitus toto animae affectu intraverit, tunc in idipsum dulcedinis quasi totum ignitum, et in ignem amoris conversum, ab omni strepitu et perturbatione pacatissimum requiescit” (SE, I [PL 175, 118]).

90) Cf. HC, 6 (PL 175, 1038).

91) “Ascendit Moyses in montem, et Deus descendit in montem. Nisi ergo Moyses ascendisset et Deus descendisset, non convenissent in unum. Magna sunt in his omnibus sacramenta. Ascendit corpus, et descendit spiritus. Ascendit spiritus, et descendit Deus. Quo ascendit corpus, superius est corpore. Quo descendit spiritus, inferius est spiritu. Rursum quo ascendit spiritus, superius spiritu: et quo descendit Deus, inferius Deo. Corpus sensu ascendit, spiritus sensualitate descendit. Item spiritus ascendit contemplatione, Deus descendit revelatione” (CS, 177, 285). “Sensualidade”, em Hugo nem sempre possui uma conotação moral. Aqui deve ser entendida como sinônimo de “sensibilidade”.

Conclusão

No decorrer do presente trabalho estudamos o conceito de mística em Hugo de São Vítor. Primeiramente, realizamos uma aproximação histórica do personagem, sua escola e sua vida. Em seguida, nos debruçamos sobre sua obra, tendo em consideração, de modo especial, sua concepção de teologia, filosofia e do objeto próprio a cada uma (*opus conditionis* e *opus restaurationis*). Demonstramos que o objeto de ambas as ciências se interpenetra, de modo que uma ciência acaba sendo necessária para o desenvolvimento da outra. Vimos, igualmente, que ambas constituem meios complementários, cujo fim último é restaurar a natureza humana decaída pelo pecado original.

Partindo desses pressupostos, passamos a considerar o conceito propriamente dito de mística. Indicamos o importante lugar que ela ocupa dentro do *Corpus* hugoniano, evidenciando que ela se apresenta mais propriamente como a finalidade de todo estudo, que o autor associa aos diversos campos do saber.

Vimos que o Vitorino descreve os “três olhos” do homem: o da carne, o da razão e o da contemplação, sendo este último o ponto onde se dá o conhecimento místico de Deus. Frisamos igualmente que, para chegar a tal estágio, é necessário desprender-se do mundo exterior, que, embora útil no início (*visibilia ad invisibilia*), nas fases mais avançadas da mística, passa a constituir um empecilho para o itinerário ascendente da alma.

Explanamos como, ao chegar à contemplação, o homem descobre em si o *vestigium trinitatis*, expresso sob a tríade *potentia* / *intellectus* (ou *sapientia*) / *amor* (ou *benignitas*), numa estrutura cristocêntrica que Hugo aplica a todas as coisas, inclusive à História.

Em suma, constatamos como o fim do processo contemplativo é idêntico ao trinitário: encontra seu termo no amor. Aí o relacionamento do homem com Deus, perdido pelo pecado original, é restaurado, e o Criador, em um ato de condescendência, desce à criatura para unir-se e revelar-se a ela.

Dada a vasta natureza do assunto, a abordagem que fizemos possuiu um caráter eminentemente holístico, de modo que lançamos a proposta para outros se aventurarem a aprofundar os tópicos da doutrina mística de Hugo, ou sua possível aplicação a cada área específica do saber na atualidade, notadamente as que pertençam à ciência teológica. Felizmente, de uns trinta anos para cá, a obra do Vitorino tem gozado de crescente interesse no mundo do medievalismo, de modo que não cremos serem vãs nossas expectativas.

Enfim, esperamos que este artigo constitua um instrumento útil ao mundo acadêmico, contribuindo para resgatar essa noção tão caracteristicamente medieval de que sabedoria, contemplação e amor são conceitos correlatos. Em outras palavras, a ciência pode auxiliar o homem espiritual em seu itinerário rumo a Deus, e a procura amorosa de Deus, por sua vez, é a postura mais adequada para quem deseja progredir na ciência.

Lista de abreviações

AA: HUGO DE SÃO VÍTOR. *Soliloquium de Arrha Animae*

AN: _____. *De archa Noe morali*

CM: _____. *Explanatio in Canticum Beatae Mariae*

CS: _____. *De Unione Corporis et Spiritus*

D: _____. *Didascalicon de studio legendi*

HC: _____. *Commentariorum in Hierarquam caelestem*

MO: _____. *De Modo Orandi*

OCA: AGOSTINHO DE HIPONA. *Obras Completas*. Madrid: BAC.

S. Th.: TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*

SCF: HUGO DE SÃO VÍTOR. *De Sacramentis Christianae Fidei*

SE: _____. *In Salomonis Ecclesiasten Homeliae*

SL: _____. *De Sacramentis Legis Naturalis et Scriptae*

SS: _____. *De Scripturis et Scriptoribus Sacris praenotatiunculae*

VM: _____. *De vanitate mundi*

Bibliografia

AGOSTINHO DE HIPONA. *Obras Completas*: Soliloquios. Trad. Victorino Capanaga. 4. ed., Madrid: BAC, 1969, v. 1.

_____. *Obras Completas*: Confessiones. Trad. Ángel Custodio Vega. 7. ed., Madrid: BAC, 1979, v. 2.

_____. *Obras Completas*: De Vera Religione. Trad. Victorino Capanaga et al. Madrid: BAC, 1956, v. 4.

_____. *Obras Completas*: Tratado sobre la Santísima Trinidad. Trad. Luis Arias. 2. ed, Madrid: BAC, 1956, v. 5.

BENTO XVI. Le origini dela Teologia occidentale e le radici dela cultura europea. 12 set. 2008. In: BENTO XVI. *Insegnamenti*. Vaticano: LEV, 2009, v. 4(2).

_____. I Grandi Scrittori della Chiesa: “Ugo e Riccardo di San Vittore, filosofi e teologi”, 25 nov. 2009. In: _____. *Insegnamenti*. Vaticano: LEV, 2010, v. 5(2).

BERNARDO DE CLARAVAL. Epistola seu tractatus de Baptismo ad Hugonem de Sancto Victore. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus*: series latina. Paris: J.-P. Migne, 1845, v. 182.

BOAVENTURA. *Obras Completas*: De Reductione Artium ad Theologiam. Madrid: BAC, 1945, v. 1.

BRUYNE, Edgar de. *Estudios de Estetica Medieval*: época románica. Trad. Armando Suárez. Madrid: Gredos, 1959.

COPLESTON, Frederick. *Filosofia Medieval*: uma introdução. Trad. Wilson Filho Ribeiro de Almeida. Curitiba: Danúbio, 2017.

DALCHE, Patrick Gautier (org.) et al. *l'École de Saint-Victor de Paris*: Influence et Rayonnement du Moyen Âge à l'Époque Moderne. Tournhout: Brepols, 2010.

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1993.

FILHO, Erisberto (coord.). *Obras Seletas de Hugo e Ricardo de São Vítor*. Trad. Antônio Donato; Omayr José; Tiago Gadotti. Rio de Janeiro: CDB, 2019.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HUGO DE SÃO VÍTOR. *Commentariorum in Hierarquiam cœlestem*. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 175.

_____. De archa Noe morali. MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 176.

_____. De archa Noe Mystica. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 176.

_____. De modo dicendi et meditandi. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 176.

_____. De Modo orandi. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 176.

_____. De Sacramentis Christianae Fidei. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 176.

_____. De Sacramentis Legis Naturalis et Scriptae. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 176.

_____. De Scripturis et Scriptoribus Sacris praenotatiunculae. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 175.

_____. De unione corporis et spiritus. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus*: series latina. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 177.

_____. De vanitate mundi. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus*: series latina. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 176.

_____. *Didascalicon*: a arte de ler. Trad. Tiago Tondinelli. Campinas: Vide, 2015.

_____. Didascalicon de studio legendi. In: MIGNE, J.-P. (org.). MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus*: series latina. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 176.

_____. Explicatio in Canticum Beatae Mariae. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus*: series latina. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 175.

_____. In Salomonis Ecclesiasten Homeliae. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus*: series latina. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 175.

_____. Soliloquium de Arrha Animae. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus*: series latina. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 176.

_____. *Sources Chrétiennes*: six Opuscules Spirituels. Trad. Roger Baron. Paris: Cerf, 1969, v. 155.

ILLANES, José Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. *Historia de la Teología*. 3. ed. Madrid: BAC, 2002.

JAVELET, Robert. Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle. *Revue des Sciences Religieuses*, v. 33, fasc. 2, 1959.

JOÃO DAMASCENO. *Sources Chrétiennes*: La Foi Orthodoxe. Trad. P. Ledux. Paris: Cerf, 2010, v. 535.

LAWRENCE, Clifford Hugh. *Medieval Monasticism*. 3. ed. New York: Routledge, 2001.

LECLERCQ, Jean. *Il Medioevo: VI-XII secolo*. 3. ed. Bologna: EDB, 2013 (Storia della Spiritualità, v. 4).

LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. 2. ed. Trad. Nicolás Nyimi Campanário; Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

MIGNON, Arnaud. *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*. Paris: Lethielleux, 1895, v. 1.

MORTAGNE, Gautier. Epistula ad Hugonem priorem Sancti Victoris. In: MIGNE, J.-P. (org.). *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris: J.-P. MIGNE, 1854, v. 175.

PASNAU, Robert (ed.); DYKE, Christina van (ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. New York: Cambridge University, 2010.

POIREL, Dominique. *Hugues de Saint-Victor*. Paris: Cerf, 1998.

RUH, Kurt. *Storia della Mistica Occidentale: le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*. Trad. Michele Fiorillo, Milão: Vita e Pensiero, 1995, v. 1.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Raimundo Lúlio, 2006.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001-2006. 9 v.

VACANT, A. (dir.); MANGENOT, E. (dir.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey, 1922, v. 7.

VANDENBROUCKE, François. *Il Medioevo: XII-XVI secolo*. Trad. Réginald Grégoire; Giovanna dela Croce. 3. ed. Bologna: EDB, 2013 (Storia della Spiritualità, v. 5).