

Hugo de S. Vitor

O ESTUDO DAS SAGRADAS ESCRITURAS

Índice Geral

- **INTRODUÇÃO GERAL**
- **ANOTAÇÕES PRÉVIAS AO ESTUDO DAS SAGRADAS ESCRITURAS**
- **O ESTUDO DAS SAGRADAS ESCRITURAS**
- **COMENTÁRIO HISTÓRICO ALEGÓRICO À PROFECIA DE JOEL.**
- **COMENTÁRIO TROPOLÓGICO À SEGUNDA PARTE DA PROFECIA DE JOEL.**



INTRODUÇÃO GERAL

Índice

1. A Época de Hugo de São Vítor.
2. Notas biográficas sobre Hugo de São Vitor.
3. Caráter Pedagógico da obra de Hugo de S. Vitor.
4. O Estudo das Sagradas Escrituras na pedagogia vitorina.
5. Os sentidos das Sagradas Escrituras.
6. Uma Interpretação Alegórica no Novo Testamento.
7. Uma Interpretação Alegórica no Velho Testamento.
8. O Estudo das Sagradas Escrituras, segundo Hugo de S. Vitor.
9. A Alegoria e a Tropologia nas Sagradas Escrituras.
10. A presente tradução.
11. O Profeta Joel e seu Livro.



ANOTAÇÕES PRÉVIAS AO ESTUDO DAS SAGRADAS ESCRITURAS

Índice

1. Distintividade das Escrituras a serem consideradas Sagradas.

2. Os três sentidos das Sagradas Escrituras.

3. Nem tudo o que se encontra nas Sagradas Escrituras é passível de tríplice interpretação histórica, alegórica e moral.

4. Necessidade da interpretação literal ou histórica.

5. Frutos que se devem esperar da leitura das Sagradas Escrituras.

6. Referências.



O ESTUDO DAS SAGRADAS ESCRITURAS

Índice

1. Introdução.

2. Quais são as Sagradas Escrituras.

3. Definem-se as Sagradas Escrituras.

4. Divisão das Sagradas Escrituras em dois Testamentos, cada um dividido em três ordens.

5. Elenco dos Livros das três ordens do Velho Testamento.

6. Elenco dos livros das três ordens do Novo Testamento.

7. Conveniência entre as ordens do Velho e do Novo Testamento.

8. O tríplice entendimento das Sagradas Escrituras.

9. Nas Sagradas Escrituras também as coisas significam.

10. Frutos do Estudo das Sagradas Escrituras.

11. As Sagradas Escrituras e a formação das virtudes.

12. Que o estudo não seja uma aflição.

13. Como o estudo pode tornar-se uma aflição.

14. Três gêneros de estudantes das Sagradas Escrituras.

15. O estudo alegórico das Escrituras.

16. Conclusão.

17. Referências.





O ESTUDO DAS SAGRADAS ESCRITURAS

I. Introdução Geral

1. A Época de Hugo de São Vítor.

**"Corria o
ano
quarenta e
dois do
reinado de
Augusto e
o
vigésimo
oitavo
desde a
conquista
do Egito e
a morte de
Antônio e
Cleópatra,
com que
se
extinguiu
a dinastia
egípcia
dos
Ptolomeus,
quando
Nosso
Salvador e
Senhor
Jesus
Cristo
nasceu em
Belém de
Judá,
conforme**

**às
profecias
a seu
respeito,
sendo
Cirino
governador
da
Síria"(1).**

Com estas palavras Eusébio de Cesaréia, bispo que viveu na virada do terceiro para o quarto século e o primeiro historiador da Igreja, descreve o nascimento de Jesus Cristo Nosso Senhor. Trinta e poucos anos após seu nascimento, depois de três anos de vida pública, Jesus dava preceito aos seus apóstolos para que se dirigissem a todos os povos e os "ensinassem a observar todas as coisas que ele lhes havia mandado"(Mt. 28,19).

**"Assim,
indubitavelmente
por uma força e
assistência do
alto",**

continua Eusébio de Cesaréia,

**"a doutrina
da
salvação,
como raio
de Sol,
iluminou de
repente
toda a terra
habitada,
até que,
conforme
as divinas
escrituras,**

***a voz de
seus
evangelistas
inspirados
e de seus
apóstolos
ecoou por
toda a terra,
e suas
palavras
até os
confins do
mundo" (2).***

"Por todas as aldeias se constituíam em massa comunidades formadas por multidões inumeráveis. Aqueles que por um antigo erro tinham suas almas presas à idolatria, pelo poder do Cristo e graças aos ensinamentos de seus discípulos e aos milagres que os acompanhavam se afastavam dos ídolos e confessavam que não havia mais do que um só Deus, o Criador de todas as coisas"(3).

***"Não
faz
muito
tempo",***

continua Eusébio,

"brilhou sobre todos os homens a presença de nosso salvador Jesus Cristo e um povo, novo no conceito de todos, apareceu repentinamente, conforme às inefáveis predições de antigamente, um povo não pequeno, nem débil, o povo a quem todos honram com o nome de Cristo"(4).

"A fama da assombrosa ressurreição de nosso salvador e de sua ascensão aos céus havia alcançado já a grande maioria. Havia-se estabelecido entre os governadores das nações o antigo costume de informar ao que ocupava o cargo imperial de todas as

***novidades
ocorridas em
suas regiões.
Pilatos deu
parte ao
Imperador
Tibério de tudo
o que corria de
boca em boca
por toda a
Palestina
referente à
ressurreição
de nosso
salvador Jesus
de entre os
mortos;
inteirou-o
também de
seus outros
milagres e de
que o povo já
acreditava ser
ele Deus,
porque depois
de sua morte
havia
ressuscitado
de entre os
mortos"(5).***

Diz-se que Tibério levou o assunto ao Senado, manifestando aos senadores que lhe agradava esta doutrina. O Senado, porém, "recusou-se a tomar conhecimento do assunto"(6), "aparentemente porque não o havia aprovado previamente, pois uma antiga lei prescrevia que entre os romanos ninguém fosse divinizado se não fosse mediante voto e por decreto do Senado"(7)."Tibério, porém, persistiu em sua declaração e ameaçou de morte aos acusadores dos cristãos. A Providência havia disposto colocar isto no ânimo do Imperador para que a doutrina do Evangelho tivesse um começo livre de obstáculos e se propagasse por toda a terra"(8). Desta maneira, por um

período de aproximadamente três decênios após a morte e ressurreição de Cristo, sua doutrina, segundo o testemunho de Eusébio de Cesaréia, viu-se livre de obstáculos para propagar-se entre os homens.

Foi com o Imperador Nero, no ano 64 DC, que se iniciaram as perseguições aos cristãos que iriam durar, com interrupções, até o fim do governo do Imperador Diocleciano. No ano 313 DC, por ocasião de um edito do novo Imperador Constantino, elas se encerraram definitivamente. O sangue dos mártires foi a sementeira de novos cristãos; os romanos se admiravam da alegria com que os fiéis enfrentavam a morte por amor a Cristo, espetáculo muito diferente daquele oferecido pelos demais condenados. Não raro sucediam verdadeiros milagres diante do público que assistia à execução dos condenados, como o das feras que, a exemplo do que havia acontecido no Antigo Testamento com o profeta Daniel, se recusavam a devorar alguns dos cristãos aos quais eram jogadas, não obstante a fome em que tinham sido mantidas, ou das fogueiras que, a exemplo do outrora ocorrido com três jovens colegas do mesmo profeta, se recusavam a queimar os corpos de alguns dentre os outros fiéis que eram atirados às chamas. Eusébio de Cesaréia diz que nessa época o povo cristão era "a todo momento objeto do favor divino"(9), com o que se havia tornado "o povo mais numeroso de todos os povos"(10).

A liberdade de culto concedida aos cristãos em 313 por Constantino libertou a Igreja da perseguição imperial; isto, porém, não significou o fim de seus problemas. Além do surgimento das heresias, das quais o Arianismo foi apenas a primeira, um outro conjunto de eventos veio a ocorrer cujas conseqüências para a vida da Igreja nem sempre têm sido bem compreendidas.

Durante seu governo o Imperador Constantino teve a idéia de fundar uma nova capital para o Império Romano em uma cidade que ele próprio havia mandado construir na região oriental de seus domínios, em um local estratégico que ele havia conhecido alguns anos antes por ocasião de uma batalha. À nova capital foi dado o nome de Constantinopla. Concebida para ser a capital do imenso Império Romano, dentro em breve, porém, ela iria perder inteiramente o domínio sobre toda a região ocidental do mesmo. De fato, cerca de meio século após a fundação de

Constantinopla começaram a surgir sérios problemas nas fronteira do Império ao longo dos Rios Reno e Danúbio.

O território situado para além do leste destes rios, isto é, aquele que hoje é conhecido como a Europa Oriental, era povoado nesta época pelas tribos a que os romanos denominavam de bárbaros. As várias tribos ou nações que os romanos conheciam por este nome ocupavam os territórios a leste dos rios Reno e Danúbio, nas regiões atualmente denominadas de Alemanha, Polónia, Tchechoslováquia, Hungria, Romênia e o oeste da Rússia. Apesar do nome conotativo de ausência de civilização, por habitarem já há alguns séculos junto à fronteira com o Império Romano, estes bárbaros tinham adquirido muitos dos costumes da civilização. Serviam com frequência como soldados nos exércitos romanos de fronteira, e costumavam atravessar estas fronteiras com certa regularidade e pacificamente, embora não tenham faltado também invasões violentas repelidas pelas tropas romanas. Havia inclusive muitas famílias de bárbaros que tinham estabelecido residência permanente em território romano.

Aconteceu porém que cerca de 40 anos depois da fundação e transferência da capital do Império Romano para Constantinopla surgiu, vinda das regiões centrais da Ásia, uma outra tribo de bárbaros denominada de Hunos, que nada tinham em comum com os bárbaros semi civilizados das fronteiras do Império Romano.

Em sua marcha para o Oeste, entre eles e o Império Romano, os Hunos encontraram aos bárbaros que habitavam as margens orientais dos rios Reno e Danúbio. O terror que os Hunos espalharam entre estes foi tal que a tribo bárbara dos visigodos enviou uma mensagem ao Imperador em Constantinopla pedindo permissão para que toda a nação dos visigodos pudesse atravessar a fronteira do Império e se estabelecer dentro do território romano. Valente era o nome do Imperador nesta ocasião, um homem inexperiente e que ocupava o trono mais por ser o irmão do recém falecido Imperador Valentiniano do que pelo seu próprio valor. Com ou sem experiência, no entanto, era este homem a quem os acontecimentos haviam conferido a responsabilidade de tomar, em regime de urgência, uma das decisões mais cruciais, senão mesmo a mais crucial da história do Império. Sua decisão foi a de concordar com o

pedido, e, desta maneira, uma nação inteira de bárbaros atravessou o grande rio que assinalava a fronteira e se estabeleceu pela primeira vez no interior do Império.

O modo, porém, como se fêz a transferência foi um desastre. Cerca de duzentos e cinqüenta mil soldados visigodos atravessaram o Rio Danúbio, acompanhados por suas famílias, um contingente possivelmente maior do que um milhão de pessoas. Valente havia-lhes exigido que depusessem as armas, mas a cobiça dos generais romanos aceitou-lhes os subornos e os visigodos entraram armados no território do Império. Valente havia providenciado fornecimento de víveres para o acampamento dos visigodos, mas os mesmos generais que aceitaram suborno para não verem que os visigodos entravam armados desviaram o alimento enviado pelo Imperador e, em troca de preços aviltantes, ofereciam-lhes comida pouca e muitas vezes estragada. Os visigodos, descontentes com a hospitalidade romana, não tardaram a entrar em guerra e passaram a saquear as províncias do Império vizinhas ao território em que haviam se estabelecido. Tomado de pânico, o Imperador Valente resolveu conduzir pessoalmente um exército contra aqueles que havia pouco tinha hospedado. Não seguiu, porém, os conselhos dos generais mais experientes de seu falecido irmão; querendo, em vez disso, colher uma vitória rápida, além de perder a guerra, morreu dentro de uma cabana inteiramente cercada de visigodos à qual estes haviam ateado fogo.

A partir daí, pressionadas pelos Hunos, as demais tribos bárbaras começaram a invadir o Império Romano sem mais fazer uso da delicadeza visigoda de pedir permissão. Quanto ao Império, já decadente, percebeu que mal tinha força militar para conter a devastação apenas da Itália. No século seguinte, não bastassem as invasões dos bárbaros, também os Hunos invadiram e devastaram o Império Romano.

Com exceção dos Hunos, que depois de semearem o terror, acabaram voltando espontaneamente para as regiões da Ásia de onde tinham vindo, o Imperador de Constantinopla não tinha mais poder militar suficiente para expulsar os bárbaros para fora do Império. Estes se apoderaram de toda a parte ocidental do Império, inclusive a Itália. O Imperador, em vez de expulsá-los, foi obrigado a aceitar o fato consumado e, para não ter que

aceitá-lo também de direito, recorreu ao expediente de elevar os chefes bárbaros à dignidade de "auxiliares perpétuos do Imperador" para as províncias do ocidente. Desta maneira, embora o Império Romano continuasse oficialmente com a mesma extensão que possuía no início do Cristianismo, na realidade o Imperador de Constantinopla agora reinava apenas no Oriente, enquanto que o Ocidente dividiu-se em um grande número de reinos bárbaros.

Anos se passaram. Por volta do ano 800 DC, Carlos Magno, rei da tribo dos francos que haviam se instalado na Gália, hoje França, em cerca de 50 expedições militares conseguiu transformar o reino dos francos em um grande Império que abarcava praticamente todos os territórios correspondentes à região ocidental do antigo Império Romano. Vendo que a divisão do Império Romano estava consumada de fato, na noite de Natal do ano 800 o Papa Leão III coroou Carlos Magno "Imperador dos Romanos". Com isto passavam a existir agora dois Impérios "Romanos". Um deles, com sede em Constantinopla, passou a ser conhecido como Império Bizantino. O outro, no Ocidente, passou a ser chamado de Império Carolíngio. Graças à nova ordem que havia se estabelecido, o tempo em que viveu Carlos Magno foi uma época de reconstrução do que havia sido devastado no Ocidente pelas invasões bárbaras. Foram construídas novas estradas, cidades, postos militares, igrejas, mosteiros e escolas.

Mas, ao contrário do Império Bizantino, que ainda iria atravessar muitos séculos, o Império Carolíngio não durou muito. Mal havia morrido Carlos Magno, aquele imenso território se dividiu entre seus três filhos. A sua região mais ocidental com o tempo se transformou na França; a sua região mais oriental, por volta do ano 950 DC, se transformou no Sacro Império Romano Germânico, onde viria a nascer Hugo de São Vítor.

Pior, porém, do que o Império Carolíngio ter se dividido entre os filhos de Carlos Magno foi o surgimento, logo após a morte daquele soberano, de uma nova leva de bárbaros, muito mais selvagem do que as anteriores, que passou a assolar a Europa de modo quase que permanente. Com estes iniciou-se a famosa época das trevas da Idade Média. Esta época das trevas não atravessou toda a Idade Média e nem pode confundir-se com ela, como se Idade Média e Idade das Trevas fossem a mesma

coisa. Hugo de São Vitor nasceu em plena Idade Média, mas por esta época este triste período já havia passado.

A idade das trevas se iniciou logo após o falecimento de Carlos Magno. Diante da ferocidade dos novos bárbaros vindos das regiões norte-nordeste da Europa, os soberanos dos reinos europeus, politicamente divididos e militarmente muito mais fracos do que Carlos Magno, não foram capazes de oferecer nem organizar resistência. Os grandes proprietários de terras tiveram que se defender por conta própria. Os camponeses e os pequenos proprietários de terras, vendo que não podiam depender dos reis para a manutenção de sua segurança constantemente ameaçada, tiveram que se associar aos grandes proprietários, jurando-lhes fidelidade e tornando-se seus súditos. As pessoas comuns do povo, portanto, acabaram dependendo em tudo e por tudo dos senhores de terras que se tornaram verdadeiros reis em seus próprios domínios. Embora nominalmente os grandes proprietários estivessem sujeitos aos reis, de fato não os obedeciam; e as pessoas do povo, embora também estivessem nominalmente sujeitas ao rei, de fato obedeciam aos senhores de terras, que na época eram chamados de feudos. Daí o nome dado a esta época e a esta organização de feudalismo.

O sistema feudal foi um grande retrocesso para a civilização. Cada feudo vivia praticamente isolado dos demais, e em cada um deles a vontade do senhor feudal era soberana em todas as questões. As comunicações se tornaram difíceis, mais ainda porque, além de tudo isto, os muçulmanos haviam conquistado todo o norte da África e dominado a navegação no mar Mediterrâneo, que se tornou perigosa e difícil. As escolas escassearam quando não desapareceram por completo. A insegurança devido às incursões dos bárbaros e as guerras entre os feudos se tornou geral. As trevas cobriram a região ocidental da Europa, onde outrora havia florescido o berço da civilização romana.

Piores, porém, foram as conseqüências que este estado de coisas teve para a vida da Igreja. Até aproximadamente pouco antes da época de Carlos Magno os bispos da Igreja eram eleitos pelo próprio clero local e ordenados pelos bispos da cidade mais importante da região, chamado de bispo metropolitano. Na época, porém, em que no ocidente da Europa se

instalou o reino dos francos, os soberanos, percebendo que uma aliança com o episcopado era geralmente uma garantia para a estabilidade de seus governos, começaram a sugerir qual fosse o seu candidato favorito, sem, porém, intervirem nas eleições. Gradualmente esta prática foi criando raízes e se degenerando, graças ao clima propício que o sistema feudal oferecia para isto. Tempos depois o bispo metropolitano somente poderia ordenar o candidato escolhido pelo clero se a escolha fosse aprovada pelo soberano. Depois o soberano passou a escolher diretamente o candidato ao episcopado, cabendo ao clero apenas o direito de confirmar a escolha feita. Em pleno feudalismo o senhor feudal passou a considerar que as dioceses e as abadias eram propriedades dos feudos e que, portanto, após a ordenação do candidato pelo bispo, caberia ao senhor feudal celebrar a cerimônia de tomada de posse da abadia ou da diocese. Quando já passou a ser visto como se fosse coisa certa que as dioceses ou abadias eram propriedade do senhor feudal, estes passaram a exigir dos bispos e dos abades não apenas que se submetessem à cerimônia de investidura, mas que também lhes prestassem juramento de fidelidade, obediência e vassalagem. Mais adiante o senhor feudal passou a exigir não apenas o direito de nomear e empossar bispos e abades, como também de destituí-los quando julgasse que tivesse razões para tanto; o destituído não deixava de ser bispo, o que nenhum senhor feudal jamais chegou a imaginar que tivesse poder de fazer, mas perdia toda jurisdição sobre sua diocese. Quando os bispos passaram a ser vistos como vassalos do senhor feudal, estes começaram a exigir dos seus novos súditos que se preocupassem não apenas com os problemas religiosos de suas dioceses, mas também e principalmente com os problemas relativos a bens temporais, cobrança de impostos, defesa militar, etc., coisa que, verificou-se, os bispos geralmente eram mais capazes e tinham mais autoridade para cumprir, no quadro social daquela época tumultuada, do que os dignatários seculares. Em alguns lugares esta prática degenerou a tal ponto que, quando a principal preocupação de muitos bispos já era de ordem temporal, os senhores feudais passaram a designar leigos para assumir os governos das dioceses, os quais por sua vez nomeavam um eclesiástico para o desempenho das funções religiosas; estes leigos titulares de dioceses e abadias, não tendo feito voto de castidade por serem leigos, podiam casar-se e, ao fazerem isto, passaram a considerar as dioceses e abadias como bens

hereditários de suas famílias. Em alguns lugares este processo chegou a acontecer não apenas com dioceses e abadias, mas até mesmo com as paróquias.

Tudo isto significou a quase destruição da Igreja na época do feudalismo. O direito canônico era ainda incipiente, e grande parte da organização da Igreja, como por exemplo, a formação dos sacerdotes, passava de geração em geração através do costume. Para remediar a desorganização provocada pelo sistema feudal grande parte da administração da Igreja deveria ser remontada por meio de legislação explícita, mas isto não era fácil de se fazer, por vários motivos.

Primeiro, havia o problema da Igreja ter caído sob o férreo controle do braço secular. Depois, não havia apenas uma desorganização de ordem administrativa. Juntamente com ela boa parte do clero tinha perdido o verdadeiro sentido da missão do sacerdote e nele campeavam abusos, vícios e maus exemplos dos quais as pessoas não mais estavam dispostas a se corrigirem com facilidade. A pregação e o ensino da mensagem evangélica, ademais, havia se tornado para muitos padres e bispos uma questão secundária. Finalmente, a própria Sé romana não era totalmente independente; embora nesta época estivesse na região conhecida como Patrimônio de São Pedro, uma região de terras da Itália central em torno da cidade de Roma doadas ao Papa alguns séculos antes pelo pai de Carlos Magno, durante a época feudal estes territórios eram considerados como parte integrante do Sacro Império Romano Germânico. Portanto, se a região do Patrimônio de São Pedro era governada pelo Papa, o Papa era nela um vassalo do Imperador Alemão. Apesar de vassalo, porém, o Papa nunca foi investido no cargo pelo Imperador, nem teve que prestar-lhe juramento de fidelidade, como acontecia com os bispos e abades em muitos feudos; mas por volta do ano 900 os Imperadores do Sacro Império se acharam no direito de nomearem eles próprios quem deveria ser eleito para o Supremo Pontificado. A Santa Sé, assim, embora gozasse de mais liberdade e estivesse mais cônica de sua verdadeira missão do que grande parte do clero, não era totalmente independente. E mesmo que o fosse, no sistema feudal não havia estrutura para se fazer obedecer; as estradas e os meios de comunicação eram muitíssimo precários, cada feudo era um mundo à parte e não havia jornais, revistas, correios ou

quaisquer meios de se fazer chegar regularmente mensagens ou decretos ao conhecimento do mundo todo.

Esta situação tão caótica começou a mudar graças principalmente ao surgimento de uma organização religiosa baseada no mosteiro beneditino de Cluny, e na atuação do Papa Gregório VII e seus predecessores.

Em Cluny, no início dos anos 900, havia sido fundado por Santo Odão aquele que viria a ser um dos mais famosos mosteiros da história. Desde o seu início, ao contrário dos mosteiros que haviam existido na Igreja até esta época, em vez de subordinar-se à jurisdição do bispo local, esta casa de oração quiz colocar-se sob a obediência direta e exclusiva do Sumo Pontífice. Devido à vida exemplar que se levava em Cluny, aos poucos outros mosteiros foram pedindo seu auxílio para se reformarem segundo o seu modelo. Ao fazerem isto, porém, estes mosteiros acabavam se ligando à abadia de Cluny e passaram aos poucos a constituírem uma rede de centenas de mosteiros espalhados pela Europa, todos sujeitos ao abade de Cluny e, através dele, sob a jurisdição direta do Sumo Pontífice. Acrescenta-se a isto que durante os primeiros duzentos e cinqüenta anos de vida do mosteiro de Cluny, isto é, aproximadamente do ano 900 até o ano 1150, foi ele governado por apenas seis abades, homens de vida longa e santidade eminente. A partir do ano 1000 o abade de Cluny era a segunda pessoa mais importante na Igreja depois do Papa e a organização como um todo passou a desempenhar na época um papel semelhante àquele que mais tarde os jesuítas desempenhariam durante a contra reforma.

Cem anos após a fundação de Cluny, nos anos 1100, um movimento similarmente preocupado com a reforma da Igreja começou a ocorrer dentro da Santa Sé, cuja alma foi o monge Hildebrando, secretário de uma série de pontífices eminentes até que ele próprio, eleito Papa, adotou o nome de Gregório VII. Embora não pertencesse à organização de Cluny, Hildebrando havia passado certo tempo em Cluny. Em 1048 o Papa Leão IX, passando por Cluny onde Hildebrando estava hospedado, tomou este homem como seu secretário particular, uma decisão que se mostrou providencial para a Igreja da época pois Hildebrando veio a ser o inspirador das decisões mais importantes do pontificado de Leão IX e dos quatro Papas que vieram depois dele.

Com Leão IX o clero de Roma passou a reunir-se regularmente em sínodos, aos quais eram convidados os bispos das vizinhanças e os superiores dos mosteiros sujeitos à abadia de Cluny. A idéia mostrou-se acertada e prosperou. Não obstante a imensa precariedade das comunicações, os Papas começaram a viajar por toda a Europa celebrando sínodos semelhantes aos de Roma com bispos e abades locais, punindo abusos e depondo prelados indignos. Mais tarde, nos lugares em que os Papas não podiam voltar, providenciou-se para que estas assembléias continuassem regularmente sob a supervisão de uma rede de legados pontifícios que acabaram se tornando, muito tempo depois, os atuais núncios apostólicos. Muitos dos primeiros legados pontifícios, porém, eram apenas monges cluniacenses.

Desta maneira, aos poucos a Igreja ia tentando remediar os abusos que nela tinham se introduzido durante o feudalismo. O terceiro Papa depois de Leão IX, Nicolau II, obteve um significativo avanço ao conseguir promulgar uma lei segundo a qual dali para a frente nenhum Pontífice poderia mais ser nomeado pelos Imperadores alemães, mas apenas eleito pelos cardeais.

Esta lei foi um grande avanço, mas foi apenas dois pontificados mais adiante que o monge Hildebrando, agora já Papa Gregório VII, pôde promulgar uma lei que se dirigia diretamente à raiz dos males que tinham se alastrado na Igreja durante os últimos séculos. Dali para a frente, por determinação pontifícia, ficava proibido, sob pena de excomunhão, que um leigo investisse um clérigo em cargos eclesiásticos.

À primeira vista poderia parecer que, se a Santa Sé realmente tinha intenção sincera de remediar os males da Igreja, já devesse ter pensado e promulgado uma lei tão importante como esta muito tempo antes. Há que se considerar, porém, que não teria bastado a sua simples promulgação. O problema não estava na promulgação, mas em ter os meios para fazê-la ser obedecida. Gregório VII pôde enviar legados, dotados de plenos poderes, para as diversas partes da Europa supervisionar a execução de seus decretos contra as investiduras leigas e punir os desobedientes, coisa que, já alguns pontificados antes não teria sido possível de se fazer. Mesmo assim, a resistência dos

senhores feudais e do Imperador foi gigantesca. A impressão geral que se tinha era de que o Papa Gregório desta vez havia exagerado temerariamente. Os detentores do poder civil se consideraram roubados em um direito que, para as perspectivas da época, consideravam legítimo. Obedecer a lei significava, para o poder temporal, além de uma afronta a direitos considerados legítimos, perder uma copiosa fonte de rendas e uma valiosíssima colaboração do clero em assuntos temporais. Os senhores feudais eclesiásticos no Sacro Império eram os principais pilares da autoridade imperial, a qual, devido ao sistema feudal, já não era forte. Obedecer aos decretos de Gregório VII, do modo como haviam sido promulgados, significava para o Imperador perder repentinamente seu principal ponto de apoio político. Teria o Papa Gregório percebido todas estas conseqüências de seu decreto? Estava claro para todos que sim; era algo por demais evidente para poder não ser percebido. Era algo tão evidente que o Imperador passou a acusá-lo de segundas intenções, de ter feito um decreto que não passava, na realidade, de um simples pretexto para desestabilizar o Império Germânico.

Assim, o que aconteceu em seguida foi justamente aquilo que seria de se esperar. O Imperador desprezou abertamente os decretos de Gregório VII. Mais ainda, acusou-o publicamente de pretender usurpar a coroa imperial, de defender a heresia, de praticar adultério, de cultivar a magia e de ser um feroz sangüinário. E não quiz ficar, além disso, apenas nestas acusações. Preparou-se para depor o Papa pela força armada, um Papa que, afinal, do ponto de vista da política da época, não passava de um vassalo do Império.

As notícias do que se passava na corte chegaram ao conhecimento da Santa Sé, e o Soberano Pontífice não se arrependeu do que havia feito. Ao contrário, foi a sua coragem e a firme certeza de que estava fazendo o que era correto que acabaram por salvar a Igreja. Sabendo do modo como o Imperador havia acolhido os seus decretos, Gregório VII teve não só a audácia de excomungá-lo, como também, coisa inédita na história e totalmente impensável no contexto daquele tempo, decretou a deposição do Imperador e a desobrigação de todos os súditos do juramento de fidelidade que lhe deviam. Mais assombroso ainda nesta decisão de Gregório, além de ser totalmente sem precedentes, é que o Papa nesta época não

possuía poder militar algum para poder impor a execução de um decreto como este.

Mas já havia cinco pontificados que o prestígio e a fama de santidade dos Pontífices se haviam espalhado pela Europa. Para surpresa do Imperador, assim que o decreto do Sumo Pontífice ficou conhecido, não houve mais um súdito que estivesse disposto a obedecê-lo. O Imperador se viu obrigado a viajar em pleno inverno até à Itália, não mais à testa de seus exércitos, mas na condição de um simples peregrino, pedir ao Papa a absolvição da excomunhão e a revogação de sua deposição.

A atitude corajosa de Gregório VII produziu seus frutos com o decorrer do tempo. Depois de seu pontificado, no ano de 1122, foi realizada em Worms uma concordata em que o Imperador aceitava que daí para diante todas as eleições de bispos e abades fossem feitas livremente pela própria Igreja. No ano seguinte era convocado o Primeiro Concílio Ecumênico de Latrão para tratar do problema da reforma da Igreja. Durante os séculos dos anos 1100 e 1200 foram celebrados quatro concílios ecumênicos em Latrão e outros dois em Lião com a mesma finalidade. Desta maneira, em apenas dois séculos celebraram-se seis concílios ecumênicos na Igreja; antes disso haviam-se passado trezentos anos sem que houvesse sido possível celebrar sequer um.

Foi assim que, durante os séculos dos anos 1100 e 1200, a Igreja foi se recuperando gradualmente do desastre que lhe havia sido imposto pelo feudalismo. Um processo semelhante, porém, ocorria na mesma época também com o poder civil.

Em pleno feudalismo não havia lei nos feudos: a lei era a vontade do senhor feudal. Não havia juízes de direito: o juiz era o senhor feudal. Os impostos eram aqueles que cada senhor feudal julgava que devessem ser cobrados. Não havia polícia para prender criminosos, nem exércitos para defender a nação; havia apenas os súditos armados de cada senhor feudal. Como se não bastasse o problema das incursões dos bárbaros, cada feudo vivia constantemente em guerra com outros feudos. Entretanto, se a nação inteira estivesse em perigo, seria muito difícil agrupar um bom exército para defendê-la. Os transportes, as comunicações e a segurança eram muito precários e cada feudo vivia semi isolado, sem comércio e comunicações

relevantes com o mundo exterior.

A partir dos anos 1100 e 1200, assim como a Igreja tentou e conseguiu gradualmente se libertar do sistema feudal, o mesmo procuraram fazer os reis que até então governavam quase que apenas nominalmente. Os reis procuraram estabelecer tribunais especiais de apelação contra as sentenças dos tribunais dos senhores feudais, com o que os réus não satisfeitos com a justiça do senhor feudal passavam a invocar e a defender a autoridade do rei como sendo superior à do senhor feudal. Depois passou-se a decretar que certos tipos de causas especiais somente poderiam ser julgadas nos tribunais do rei. Com isto começou aos poucos a funcionar um sistema judiciário nacional. A partir dos anos 1100 começou a haver um renascimento econômico e cultural na Europa, com o que iam surgindo certo número de cidades novas dentro dos feudos; em princípio tais cidades pertenciam aos feudos em que estavam, mas à medida em que cresciam seus interesses políticos e econômicos entravam em choque com os do senhor feudal a quem pagavam impostos: os reis passaram a tirar partido desta situação reconhecendo ou declarando a independência destas cidades dos antigos senhores feudais, concedendo-lhes liberdades que os senhores feudais não estavam dispostos a oferecer. À medida em que as cidades com seu comércio foram crescendo, os reis passaram a introduzir uma moeda única para circular em todo o país. A descoberta da pólvora vinda do oriente favoreceu também os reis, pois dificilmente um senhor feudal conseguiria fazer um cerco à residência do rei, situada longe de seu feudo; muito mais provável seria o rei poder cercar o feudo do vassalo com uma bateria de novos canhões contra os quais os castelos de muralhas, até então inexpugnáveis não tinham mais defesa.

Entre os anos 1100 e 1200 surgiram também pela primeira vez na história as instituições que foram denominadas de Universidades. Elas apareceram nesta época primeiramente em duas cidades da Europa, em Paris na França e em Bolonha na Itália. Seu surgimento não se deveu a nenhum decreto. Resultou, ao contrário, de um fenômeno inteiramente espontâneo. Em Paris foi a fama de certas escolas, como a do mosteiro de São Vitor organizada por Hugo no início dos anos 1100, ou a escola da Catedral de Notre Dame, onde lecionou Pedro Lombardo, discípulo de Hugo, juntamente com a fama de

outros professores célebres, que começou a atrair alunos de todas as partes da Europa. Alunos e professores passaram a se organizarem sob a forma de corporação, um tipo de associação daquela época comum entre os artesãos, mas que passou a ser adotada também por alunos e professores que quisessem se dedicar aos estudos. Estas novas corporações de professores e estudantes foram o núcleo a partir do qual se formaram as primeiras universidades. A Universidade de Paris voltou-se principalmente para os estudos de Teologia; nos anos 1200 contou entre seus docentes nomes como São Boaventura e Santo Tomás de Aquino. A Universidade de Bolonha voltou-se principalmente aos estudos de Direito.

Os séculos dos anos 1100 e 1200, embora pertençam à Idade Média, não podem ser considerados como pertencendo à Idade das Trevas. Ao contrário, foi uma época de profundas reformas na Igreja. Foi também uma época de renovação espiritual, que assistiu, depois do surgimento da ordem Cluniacense, à fundação dos Cistercienses, dos Cônegos de São Vitor aos quais pertenceu Hugo de S. Vitor, ao aparecimento dos Frades Franciscanos e dos Padres Dominicanos. Foi igualmente uma época de reconstrução nacional, de desenvolvimento do comércio e das comunicações, e uma época de prodigioso renascimento cultural, científico e teológico, uma época que deu à civilização ocidental suas primeiras universidades, uma das instituições fundamentais do mundo moderno.

Foi justamente no início dos anos 1100 que viveu Hugo de São Vitor, um dos principais responsáveis pelo início do reflorescimento da Teologia que se verificaria nos séculos XII e XIII. Sem o reflorescimento havido nestes duzentos anos muita coisa que hoje é patrimônio indelével da Igreja e da humanidade não teria existido; não teria sido possível, em particular, a obra de Santo Tomás de Aquino e a influência que ela veio a exercer posteriormente na Igreja.

Referências

**(1) Eusébio
de
Cesaréia:
História
Eclesiástica,
I, 5, 2.
(2) Ibidem,
II, 3, 1. (3)
Ibidem, II, 3,
1. (4)
Ibidem, I, 4,
2. (5)
Ibidem, II, 2,
1-2. (6)
Ibidem, II, 2,
2. (7)
Ibidem, II, 2,
2. (8)
Ibidem, II, 2,
6. (9)
Ibidem, I, 4,
2. (10)
Ibidem, I, 4,
2.**





2. Notas biográficas sobre Hugo de São Vitor.

Muito pouco se sabe sobre a vida de Hugo de São Vitor. O principal testemunho sobre sua pessoa é a sua própria obra, cuja luminosidade tão evidente muito nos revela sobre sua pessoa muito do que seus dados biográficos nos calam.

Hugo de S. Vitor nasceu provavelmente em 1096 em Hartingam, na Saxônia, no Sacro Império Romano Germânico, filho de Conrado, Conde de Blackemburg.

Hugo tinha um tio, chamado Reinardo, que em sua mocidade havia demonstrado inclinação para o estudo e vocação para a vida religiosa. Ainda jovem, Reinardo transferiu-se para Paris onde poderia encontrar melhores condições de formação. Paris era, naquela época, um dos principais centros do renascimento cultural que então se verificava na Europa.

Em Paris Reinardo fez amizade com Guilherme de Champeaux, um sacerdote que durante muitos anos havia-se dedicado ao magistério mas que, por esse tempo, abandonando a escola, havia dado início, em um local onde havia uma capelinha dedicada a São Vitor, a uma comunidade religiosa que acabaria se transformando mais tarde no mosteiro de São Vitor e posteriormente em uma organização religiosa que se espalharia pela Europa. Após conviver algum tempo com os primeiros vitorinos, Reinardo retornou à Saxônia e foi sagrado bispo de Halberstadt.

Com a intenção de reavivar sua diocese, D. Reinardo convidou os Cônegos Regulares de São Vitor a se instalarem na Saxônia, e exortou seu sobrinho Hugo a que estudasse com eles. Foi desta maneira, através de seu tio bispo, que Hugo veio a conhecer os Cônegos de São Vitor.

A verdadeira vocação de Hugo não tardou a aparecer; renunciou à herança do título e do condado de Blackemburg e resolveu abraçar a observância da regra de Santo Agostinho junto com os vitorinos.

***"Tivesse se
tornado o
Conde de
Blackemburg",***

diz M. Hugonin,

***"teria se tornado
ilustre pelo seu
valor em algum
campo de
batalha, ou por
sua sabedoria
no governo de
seu condado,
mas seu nome
jamais teria
chegado até nós.
Agora, porém,
seu nome está
inseparavelmente
ligado às coisas
que não
perecerão
jamais, à ciência
teológica da qual
ele foi um dos
restauradores,
aos nomes de
Pedro Lombardo
e de S. Tomás de
Aquino, que
sempre o viram
como ao seu
mestre" (11).***

Enquanto Hugo resolvia-se a abraçar o estado religioso entre os cônegos de S. Vitor, irrompeu uma guerra em sua terra natal. D. Reinardo então aconselhou o sobrinho a abandonar a Saxônia e pedir admissão entre os vitorinos diretamente no mosteiro de

São Vitor em Paris onde outrora ele já havia sido hóspede. Dificilmente outra decisão poderia ter sido tão providencial como esta. No mosteiro de São Vitor de Paris estava-se formando aquela que viria a ser, sob a direção de Hugo, uma das mais importantes escolas de Teologia da época; esta escola, juntamente com algumas outras da cidade, iria dentro em breve dar origem à primeira universidade da civilização ocidental; a regra do mosteiro de São Vitor, ademais, conferia importância excepcional ao trabalho dos religiosos que se dedicavam à cópia de manuscritos, com o que estava-se formando uma importantíssima biblioteca que daria a Hugo possibilidade de acesso a uma riqueza de conhecimentos que só com muita dificuldade poderiam ser obtidos em outros lugares.

Assim, com a idade de dezoito anos, Hugo e seu avô, também chamado Hugo, atravessaram a Europa e, depois de terem passado por Marselha, dirigiram-se para Paris onde ambos fizeram profissão religiosa no mosteiro de S. Vitor provavelmente em 17 de junho de 1115. Dez anos mais tarde Hugo de S. Vitor tornou-se professor da escola anexa ao mosteiro; mais oito anos e era o diretor desta mesma escola. Ao cargo de diretor acumulou algum tempo depois o de prior do mosteiro, o primeiro na hierarquia depois do abade. Faleceu, finalmente, no mosteiro de S. Vitor em 11 de fevereiro de 1141 em fama de santidade.

Além de suas obras, Hugo nos deixou um discípulo, Ricardo de S. Vitor, outro jovem que, como ele, tinha se dirigido a S. Vitor vindo de longe. Ricardo era natural da Escócia e, sob a orientação de Hugo, tornou-se teólogo não inferior ao mestre; a reverência e a admiração que Hugo soube conquistar de seu aluno fizeram com que, após a sua morte, Ricardo desse prosseguimento à obra de Hugo com uma continuidade tão evidente que as obras de ambos constituem na verdade um só e mesmo conjunto, num dos exemplos mais admiráveis que há, neste sentido, em toda a história da Pedagogia.

Por estas circunstâncias providenciais, às quais se acrescentaram suas inclinações naturais e o favor da graça divina, Hugo de S. Vitor veio a ser um dos iniciadores da escolástica, uma manifestação da Teologia que floresceu de um modo todo especial durante os séculos dos anos 1100 e 1200, e

cuja expressão máxima são as obras de Santo Tomás de Aquino.

Várias são as características que distinguem de modo especial a Teologia Escolástica. Além da exatidão da terminologia, da busca da fundamentação filosófica sempre que possível, e outras mais, há três características que nos parecem fundamentais. A primeira é o método dialético, no qual cada questão é tratada mediante análise prévia de vários argumentos e contra argumentos, todos os quais, após encontrar-se a solução da questão, devem ser respondidos um a um. A segunda é a profundidade da argumentação, em que se procura remontar até às causas mais remotas e fundamentais e prosseguir daí desde os princípios encontrados até às suas conseqüências últimas. A terceira é uma extraordinária capacidade de síntese, pela qual, através da busca de princípios básicos, harmoniza-se numa só arquitetura o conjunto da totalidade do conhecimento.

Todas estas três características estão presentes quase por igual nos escritos de Santo Tomás de Aquino, que, vivendo no fim dos anos 1200, incorporou em suas obras, além de um profundo conhecimento dos santos padres, a herança de dois séculos de trabalho de uma multidão de eminentes teólogos. Mas no início dos anos 1100 estas mesmas características se encontravam espalhadas de um modo desigual entre os fundadores da Escolástica.

O método dialético, ao que parece, foi introduzido pela primeira vez por Pedro Abelardo, que numa obra conhecida por Sic et Non organizou, para uma série de questões, uma compilação de argumentos e contra argumentos tirados das Escrituras e das obras dos Santos Padres.

O raciocínio que, fundamentado nos dados da revelação, parte para a busca das causas e das conseqüências últimas, tal como é característico da Escolástica, encontra-se entre os seus fundadores de um modo particularmente eminente nos escritos de Santo Anselmo de Cantuária.

A capacidade de síntese, porém, talvez a mais importante delas, é privilégio indiscutível de Hugo de S. Vitor. Sua obra De

Sacramentis Fidei Christianae, título que na terminologia usada por Hugo pode ser aproximadamente traduzido como Os Mistérios da Fé Cristã, é um trabalho de síntese como até então não se havia visto nada de semelhante na história do Cristianismo; foi dali que surgiriam posteriormente toda a seqüência das Summae Theologiae que viriam culminar na de Santo Tomás. Conforme veremos mais adiante, o próprio Hugo de S. Vitor nos diz que o segredo das grandes sínteses está na vida contemplativa, pois, conforme suas palavras, compete à contemplação,

***"já
possuindo
todas as
coisas,
abarcá-las
em uma
visão
plenamente
manifesta,
estendendo-
se à
compreensão
de muitas ou
também de
todas
elas" (12).***

Uma lição que foi posteriormente seguida à risca por S. Tomás.

Referências

**(11) M.
Hugonin:
Essai sur
la
fondation
de l'Ecole
de Saint
Victor de
Paris;
Migne,
PL 175,
XLVI-B.**

**(12) Hugo
S. Vitor:
De Modo
Discendi
et
Meditandi,
PL 175,
879.**





3. *Caráter Pedagógico da obra de Hugo de S. Vitor.*

Vimos assim como uma série de acontecimentos circunstanciais deram rumo à vida de Hugo de S. Vitor. Seu próprio tio bispo havia trazido para a Saxônia os primeiros cônegos vitorinos, de quem ele recebeu sua primeira formação. As circunstâncias de uma guerra obrigaram-no a transferir-se ainda jovem para a França, onde professou no mosteiro que havia dado origem, poucos anos antes, aos Cônegos de S. Vitor. Neste mosteiro organizava-se uma grande biblioteca que daria acesso a Hugo ao que de melhor havia sido escrito pela tradição cristã. Mais importante do que tudo isso, porém, foi o fato de que, anexo ao mosteiro, estava-se organizando uma escola de Teologia em uma cidade que era um dos pólos do renascimento cultural da época. A organização e a direção desta escola nascente seria dentro em breve confiada ao próprio Hugo, e isto acabaria por dar à sua obra escrita contornos inexistentes nas de outros teólogos. Raramente, senão mesmo nunca em toda a história, um teólogo da envergadura de Hugo de S. Vitor, homem de inteligência brilhante, santidade manifesta e nítida vocação docente, tendo diante de si tantos estudantes de tão notável talento que lhe chegavam a São Vitor provenientes de todas as partes do mundo, como o foram, por exemplo, Ricardo de S. Vitor e Pedro Lombardo, se viu obrigado não apenas a ensinar, mas também a explicar aos alunos como e por que se deveria aprender, orientar os professores sobre como e por que se deveria ensinar, e à escola como e por que se deveria organizar.

O resultado deste conjunto de fatores foi uma obra teológica em que não apenas a Pedagogia ocupa um lugar de altíssimo relevo, mas principalmente em que os elementos pedagógicos não podem ser expostos dissociados da profundidade com que são tratados os mistérios da fé e do contínuo conduzir à perfeição da vida cristã. Sua pedagogia é uma forma de ascese cujo lugar próprio é uma escola, em que não é possível separar a vida intelectual da vida espiritual como atividades independentes uma da outra, e em que se cria uma situação em que ambas estas coisas interagem entre si no sentido de se amplificarem mutuamente. Que isto seja possível é algo que, fora da escola de S. Vitor, temos dois exemplos muito

conhecidos em S. Antônio de Pádua e em S. Tomás de Aquino.

A finalidade da Pedagogia, segundo Hugo de S. Vitor, é a mesma de qualquer espiritualidade, e é conduzir à contemplação. A diferença entre a espiritualidade vitorina e outras correntes de espiritualidade é que, para alcançar este objetivo, Hugo se utiliza justamente da escola, entendida precisamente no sentido tradicional do termo, mas evidentemente organizada para este fim, enquanto que para as demais correntes a escola pode ser um elemento estranho, um complemento ou, se parte integrante da vida espiritual, sempre um elemento secundário. Seja como for, de modo geral, fora dos moldes vitorinos, não é cursando uma escola, nem mesmo uma escola de Teologia, que se chega à vida contemplativa; as escolas não são organizadas para conduzir à contemplação, mas para transmitir certos conhecimentos ou conferir determinadas habilidades práticas.

Segundo Hugo de S. Vitor, porém, não é necessário subverter a essência do que sempre se entendeu por ser uma escola para através dela conduzir-se o aluno à contemplação; ao contrário, esta finalidade é a própria essência da Pedagogia e, se já existiu alguma vez algo que subvertesse a Pedagogia, esta subversão foi exatamente aquela pela qual uma escola, e principalmente uma escola de Teologia, deixou de significar o mesmo que um modo de conduzir à sabedoria e à vida espiritual.

O que Hugo de S. Vitor entende por contemplação? Uma primeira e simples, mas profunda explicação a respeito encontra-se num opúsculo intitulado "Sobre o modo de Aprender e de Meditar". Nele Hugo afirma que há três operações básicas da alma racional, as quais constituem entre si uma hierarquia, e que devem, portanto, ser desenvolvidas uma em seqüência à outra.

Hugo denomina a primeira de pensamento. A segunda, de meditação. A terceira, de contemplação.

O pensamento ocorre, diz Hugo,

"quando a mente é tocada transitoriamente pela noção das coisas, ao se apresentar a própria coisa, pela sua imagem, subitamente à alma, seja entrando pelo sentido, seja surgindo da memória" (13).

Entre os ensinamentos de Hugo de S. Vitor entra aqui o do papel que a leitura, ou o estudo, adquire na Pedagogia. A importância da leitura reside em que ela pode ser utilizada para estimular a primeira operação da inteligência que é o pensamento. Mas ao mesmo tempo a limitação da leitura está em que ela não pode estimular as operações seguintes da inteligência, a meditação e a contemplação, a não ser indiretamente, na medida em que a leitura estimula o primeiro estágio do pensamento que é pressuposto dos demais. Daqui se segue a conclusão de que uma escola que se limita a fazer o aluno estudar é uma escola que está confinando as potencialidades da inteligência humana apenas ao seu estágio mais elementar.

A segunda operação da inteligência, continua Hugo, é a meditação. A meditação baseia-se no pensamento, e é

***"um
assíduo e
sagaz
reconduzir
do
pensamento,
esforçando-
se para
explicar
algo
obscuro, ou
procurando
penetrar no
que ainda
nos é
oculto"(14).***

Segundo as palavras de Hugo,

***"na leitura,
mediante
regras e
preceitos,
somos
instruídos a
partir das
coisas que
estão
escritas. A
meditação
toma depois,
por sua vez,
seu princípio
da leitura,
embora não
se realizando
por nenhuma
das regras ou
dos preceitos
da leitura.***

***A meditação é
uma
cogitação
freqüente com
conselho, que
investiga
prudentemente
a causa e a
origem, o
modo e a
utilidade de
cada
coisa" (15).***

Mas acima da meditação e baseando-se nela, existe ainda o que Hugo chama de contemplação. Ele explica o que ela é e no que difere da meditação do seguinte modo:

***"A
contemplação
é uma visão
livre e
perspicaz da
alma de
coisas que
existem em si
de modo
amplamente
disperso.***

***Entre a
meditação e a
contemplação
o que parece
ser relevante
é que a
meditação é
sempre de
coisas
ocultas à
nossa***

**inteligência; a
contemplação,
porém, é de
coisas que,
segundo a
sua natureza,
ou segundo a
nossa
capacidade,
são
manifestas; e
que a
meditação
sempre se
ocupa em
buscar
alguma coisa
única,
enquanto que
a
contemplação
se estende à
compreensão
de muitas, ou
também de
todas as
coisas.**

**A meditação
é, portanto,
um certo
vagar curioso
da mente, um
investigar
sagaz do
obscuro, um
desatar o que
é intrincado.**

**A
contemplação
é aquela
vivacidade da**

inteligência, a qual, já possuindo todas as coisas, as abarca em uma visão plenamente manifesta, e isto de tal modo que aquilo que a meditação busca, a contemplação possui" (16).

Isto é, pois, o que é contemplação para Hugo de S. Vitor. Naturalmente não é só isto. Trata-se de uma explicação inicial, mas atrás da qual se esconde um universo que o leitor de primeira viagem sequer pode suspeitar. Não se trata, porém, senão de uma forma muito distante, daquilo que ocorre de modo espontâneo com todo aluno quando ele terminou de estudar algum assunto mais vasto e reflete sobre o conjunto dos conhecimentos adquiridos. Esta forma tão rudimentar de contemplação não é aquilo a que Hugo queria propriamente referir-se quando fala desta operação da inteligência; ao contrário, a contemplação de que Hugo trata é a mais elevada e profunda das operações que a inteligência pode alcançar, algo pelo qual esta faculdade pode ser levada até os limites de sua perfectibilidade, e que, ao contrário desta que acabamos de considerar e que ocorre quase que espontaneamente com todos os estudantes, a contemplação a que Hugo se refere é algo que exige uma dedicação muito maior do que a exigida pelo estudo que lhe deu início. E, tanto é assim, que no V Livro do Didascalicon Hugo afirma que o estudo é para os principiantes, a contemplação para os perfeitos (17).

Seja como for, porém, na pedagogia vitorina a contemplação principia na leitura ou no estudo. Isto significa que requer-se uma teoria da leitura em que o mestre ou o aluno saiba como utilizar-se dela para produzir o pensamento e ao mesmo tempo

compreenda que há outros processos mais elevados que devem ser desenvolvidos mas que podem ser impedidos por uma concepção errônea do que seja estudar.

O assunto é tão importante que Hugo dedicou quase inteiramente uma de suas principais obras pedagógicas, isto é, os seis primeiros dos sete livros do Didascalicon, ao problema do estudo e da leitura.

Um rápido exame destes seis primeiros livros do Didascalicon nos mostra que neles uma das primeiras preocupações de Hugo foi responder à pergunta sobre o que, segundo este modo de entender a Pedagogia, se deve ou não se deve estudar. A resposta que ele dá a esta pergunta é que se deve estudar tudo. Pode parecer um despropósito, mas Hugo, neste ponto foi bastante claro. Segundo ele nos explica no início do Opúsculo sobre o Modo de Aprender, o aluno que despreza de antemão qualquer forma de conhecimento, o aluno "que tem como vil alguma ciência ou alguma escritura", mostra não possuir com isto a virtude da humildade, e a humildade, segundo Hugo, "é o princípio de todo aprendizado" (18). E no sexto do Didascalicon ele vai ainda mais longe; em uma das raríssimas páginas em que ele fala de si mesmo, Hugo nos diz o seguinte:

***"Eu ousou
afirmar que
nunca
desprezei
nada que
pertencesse
ao estudo; ao
contrário,
freqüentemente
aprendi muitas
coisas que
outros as
tomariam por
frívolas ou
mesmo
ridículas.
Algumas
destas coisas***

**foram pueris, é
verdade;
todavia não
foram inúteis.
Não digo isto
para jactar-me
de minha
ciência, mas
para mostrar
que o homem
que prossegue
melhor é o que
prossegue
com ordem,
não o homem
que, querendo
dar um grande
salto, se atira
no precipício.
Assim como
as virtudes,
assim também
as ciências
têm os seus
degraus. É
certo, tu
poderias
replicar:**

**`Mas há coisas
que não me
parecem ser
de utilidade.
Por que eu
deveria manter-
me ocupado
com elas?'**

**Bem o
disseste. Há
muitas coisas
que,
consideradas**

*em si mesmas,
parecem não
ter valor para
que se as
procurem,
mas, se
consideradas
à luz das
outras que as
acompanham,
e pesadas em
todo o seu
contexto,
verifica-se que
sem elas as
outras não
poderão ser
compreendidas
em um só
todo, e,
portanto, de
forma alguma
devem ser
desprezadas.
Aprende a
todas, verás
que depois
nada te será
supérfluo.
Uma ciência
resumida não
é uma coisa
agradável" (19).*

Se este texto mostra que o Didascalicon é claro ao afirmar que o estudante não deve excluir de seu interesse nenhuma forma de conhecimento, ele também não é menos claro ao explicar as razões pelas quais se recomenda tal preceito. O estudante que, no afã de aprender de tudo, muda constantemente seu objeto de interesse, não entendeu o que Hugo Ihe quer ensinar:

**"A
troca
dos
bens",**

diz Hugo,

**"pertence à
leviandade;
o exercício,
porém, à
virtude" (20).**

Hugo quer que o aluno nada exclua de seu interesse para com isto aprender a buscar metodicamente a integridade do conhecimento que é um todo ordenado cujas partes principais não podem ser compreendidas em um só conjunto sem o concurso das partes secundárias. Por isto é que o texto acima adverte que "as ciências têm os seus degraus" e que é preciso nelas "prosseguir com ordem":

**"Aqueles
que estão
sempre
desprezando
o velho pelo
novo e
aqueles que
sobem
pelos
inferiores
aos
superiores",**

diz Hugo de S. Vitor em outro lugar,

***"correm por
caminhos muito
diversos; aquele que
busca a mudança é
tão fastidioso como é
aplicado aquele que
apetece o
aperfeiçoamento" (21).***

Outro aspecto desta questão que também deve ser considerado é que, se o estudante não deve desprezar nenhuma forma de conhecimento, isso não significa que deva aplicar-se a todas por igual. "Tudo aquilo que tende a algum fim a ele se dirige segundo algum caminho próprio", diz Hugo (22), e, em vista disso, há para o aluno, entre os diversos conhecimentos, uma hierarquia de importância. O aluno, portanto, deve aprender

***"a julgar não
só entre o dia
e a noite, mas
também entre
o dia e o dia.***

***Julgar entre o
dia e a noite é
dividir as
coisas más
das boas;
julgar entre o
dia e o dia é
ter o
discernimento
entre o bom e
o melhor.
Muitos, não
possuindo
este
discernimento,
trabalharam
muito e
progrediram***

***pouco, já que
há alguns
bens nos
quais há
muito para se
mover e
pouco para se
promover,
enquanto que
há outros
que, com
pequeno
trabalho,
produzem
grande
fruto" (23).***

Os que não são capazes de julgar entre o dia e o dia, diz Hugo, "perdem-se do reto caminho" (24):

***"É de
pessoas
assim que a
Sagrada
Escritura diz
que estão
sempre
aprendendo,
mas nunca
chegam ao
conhecimento
da
verdade" (25).***

A própria organização geral do Didascalicon nos fornece um outro exemplo de como, segundo Hugo, há uma hierarquia de importância entre os diversos conhecimentos. Dos sete livros do Didascalicon, tal como se encontram no vol. 175 da Patrologia Latina de Migne, os seis primeiros se dedicam ao tema do estudo e da leitura; e destes seis, os três primeiros

versam sobre o modo de estudar o conjunto dos diversos conhecimentos e os três últimos sobre o modo de estudar apenas as Sagradas Escrituras.

Numa obra anterior, os Princípios Fundamentais de Pedagogia, procuramos tratar da Pedagogia, à luz das obras de Hugo de S. Vitor, de um modo geral e, de um modo mais especial, da contemplação, fim da mesma. Na Educação segundo a Filosofia Perene tivemos idêntico objetivo, abordando o mesmo tema enquadrado dentro da tradição mais vasta da qual Hugo de S. Vitor é apenas uma parte. Neste presente livro nossa intenção será tratar a respeito dos princípios relacionados com o estudo das Sagradas Escrituras, tais como podem ser encontrados nas obras de Hugo de S. Vitor.

Referências

(13) Hugo S.

Vitor: De

Modo

Discendi et

Meditandi,

PL 175, 879.

(14) Ibidem,

loc. cit.. (15)

Ibidem, PL

175, 878-879.

(16) Ibidem,

PL 175, 879.

(17) Hugo S.

Vitor:

Didascalicon,

L. V, C. 8-9;

PL 175, 797.

(18) Idem:

De Modo

Discendi et

Meditandi;

PL 175, 877.

(19) Idem:

Didascalicon;

L. VI, C. 6;

PL 175,

799C-801A.

(20) Idem:

**De modo
meditandi;
PL 175, 997-
8**

(21) Ibidem:

PL 175, 998.

(22) Ibidem:

PL 175, 996.

(23) Ibidem:

loc. cit..

(24) Idem:

Didascalicon;

L.V, C.5; PL

175, 794.

(25) Ibidem,

loc. cit..





4. O Estudo das Sagradas Escrituras na pedagogia vitorina.

Se as Sagradas Escrituras ocupam um lugar de especial destaque na pedagogia dos vitorinos isto não se deve a uma afinidade de caráter pessoal de Hugo de S. Vitor para com elas mas a que, segundo o mesmo Hugo, uma análise destes livros revela que eles ocupam um lugar ímpar entre todas as obras que já aparecerem na história humana. As Sagradas Escrituras não são apenas diferentes, sob muitos aspectos, de todas os demais livros que já se escreveram; elas são também, nestes mesmos aspectos, um caso único em toda a história da literatura.

O caráter ímpar das Sagradas Escrituras já se evidencia pela finalidade com que foram escritas. Segundo o prólogo do De Sacramentis Fidei Christianae,

"quem se aproxima das lições das Sagradas Escrituras com o desejo de aprender, deve considerar em primeiro lugar qual é o assunto de que tratam, pois assim poderá alcançar mais facilmente a verdade e a profundidade de suas sentenças.

***A matéria de
todas as
Sagradas
Escrituras é
a obra da
restauração
humana" (26).***

Nunca, diz Hugo de S. Vitor, foi escrita qualquer outra obra que tratasse ou tivesse como objetivo abordar semelhante tema; a matéria de todos os demais livros, diz Hugo em outro lugar,

***"consiste nas
obras da
criação,
enquanto que a
matéria das
Sagradas
Escrituras
consiste na obra
da
restauração" (27).***

E, justamente porque é assim, o estudo das Sagradas Escrituras produz frutos que nenhuma outra obra é capaz de produzir; são frutos objetivos e claramente perceptíveis pelos que se dedicam a seu estudo, e que lhes advém ainda que não se lhes tivesse avisado de antemão que viriam:

***"Quem
quer que
se
entregue
ao
estudo
da
sabedoria
divina",***

diz Hugo,

***"conhecerá
o fruto de
suas lições
mais pela
própria
experiência
do que
pelos
testemunhos
alheios" (28).***

Os frutos do estudo das Sagradas Escrituras, repetirá Hugo em muitas de suas obras, são principalmente dois, um na inteligência e outra na vontade. O primeiro é o conhecimento da verdade e a aquisição da ciência, e o segundo é o amor do bem e a ornamentação da alma pelas virtudes.

Esta afirmação, que à primeira consideração poderia parecer apenas uma manifestação espontânea dos sentimentos piedosos de um homem religioso, examinada dentro do conjunto da obra de Hugo de S. Vitor revela ser, na realidade, uma conclusão necessária proveniente de uma compreensão mais profunda da natureza humana e da mensagem evangélica. Pois, segundo teremos oportunidade de examinar mais adiante, Hugo repete constantemente em suas obras que o homem havia sido criado inicialmente num estado de elevação espiritual do qual veio a decair pelo pecado; e, em sua queda, foi vulnerado principalmente em dois pontos: na inteligência, pela ignorância do bem, e na vontade, pelo desejo do mal. Se, portanto, o assunto de que tratam as Sagradas Escrituras é a obra da restauração humana, e elas próprias fazem parte desta obra, os frutos de seu estudo não poderiam ser outros senão curar estas duas feridas principais em que o homem foi vulnerado em sua queda.

Esta compreensão da natureza da indigência espiritual do homem após a queda é tal que perpassa toda a pedagogia e a espiritualidade vitorina; no acertado dizer de um conhecido

autor contemporâneo,

***"por volta do
século XIII
começam a
delinear-se
distintas escolas
de espiritualidade
em torno às
grandes ordens
religiosas. A
escola de São Vitor
representa um
termo médio entre
a escola
benedictina, de
orientação
predominantemente
afetiva, e a
dominicana, que
nascerá em
seguida, com
tendência mais
intelectualista" (29).***

Conhecimento e virtude, amor e sabedoria, ou outras expressões similares, será um binômio constantemente empregado por Hugo de S. Vitor ao descrever a ascensão do homem até Deus:

***"Deus
habita
no
coração
do
homem
de dois
modos",***

diz Hugo de S.Vitor,

**"pelo
conhecimento
e pelo amor,
embora
ambas estas
coisas sejam
uma só casa,
pois todo
aquele que
conhecer a
Deus
acabará por
amá-lo, e
ninguém
poderá amá-
lo sem
conhecê-lo.
Para isto
foram feitas
as Sagradas
Escrituras,
para isto foi
feito o
próprio
mundo, para
isto o Verbo
se fêz carne,
Deus se
humilhando
para
sublimar o
homem. A
arca de Noé
é uma figura
deste edifício
espiritual, no
qual debes
aprender a
sabedoria e a
virtude que
adornarão a
tua**

alma" (30).

Assim, quando o homem que se dedica ao estudo das Sagradas Escrituras percebe por experiência própria que seus frutos são sabedoria e virtude, este dado experimental possui suas raízes no quadro mais vasto da história da salvação e da situação presente do homem dentro da ordem do Universo.

Não é apenas isto, porém. Pois, conforme vimos, a finalidade de toda espiritualidade é conduzir o homem à contemplação; e, embora tenhamos dado uma primeira explicação do que seja a contemplação segundo o Opúsculo sobre o Modo de Aprender de Hugo de S. Vitor, não é menos verdade que a contemplação tal como se encontra descrita na tradição cristã se produz do encontro das virtudes teologais de uma fé firme, constante e pura com uma caridade intensa. Ora, a fé, segundo Tomás de Aquino, reside na inteligência, e é um modo de conhecimento, pois, dizem as Sagradas Escrituras, que

***"pela fé
conhecemos
que o
Universo
recebeu a
sua ordem
de uma
palavra de
Deus, de
modo que
as coisas
visíveis não
provieram
das
sensíveis";***

**Heb.
11,
3**

e a caridade, uma virtude infundida por Deus na vontade pela qual cumprimos o maior mandamento do Cristianismo, é aquele amor perpétuo que nos foi prescrito pelo Evangelho de S. Marcos:

***"Amarás o
Senhor teu
Deus
com todo o
teu coração,
com toda a
tua alma,
com todo o
teu
entendimento,
e com todas
as tuas
forças".***

**Mc .
12 ,
28**

A contemplação, pois, fim da pedagogia vitorina, resulta do encontro de uma virtude que reside na inteligência com outra virtude que reside na vontade; o estudo das Sagradas Escrituras, segundo Hugo de S. Vitor, se faz parte tão importante de uma pedagogia que conduz à vida contemplativa, deve, portanto, produzir os seus efeitos tanto em uma quanto em outra faculdade. É o que diz Hugo no prólogo das Allegoriae Utriusque Testamenti:

***"Nas Sagradas
Escrituras a alma
do estudante
encontra primeiro
uma ocupação
honestas, depois a
sutilidade da
meditação e a
assiduidade da
oração; finalmente,
encontrará ali
também a suprema
claridade da
contemplação" (31).***

E, logo em seguida, acrescenta:

***"Aquele
que,
portanto,
recusar
apascentar-
se no
alimento
da
Sagrada
Escritura,
já
principliou
a perder a
vida de
sua
alma" (32).***

Referências

**(26) Hugo de S.
Vitor: De
Sacramentis
Fidei Christianae;
Prologus, C.1-2;
PL 176, 183.**

**(27) Idem:
Praenotatiunculae
de Scripturis et
Scriptoribus
Sacris, C. II; PL
175, 11.**

**(28) Idem:
Allegoriae
Utriusque
Testamenti;
Prologus; PL
175, 633-4.**

**(29) A.Royo
Marin O.P.:
Teologia de la
Perfección
Cristiana;
Madrid, BAC,
1968; V Ed., pg.5.**

**(30) Hugo S.
Vitor: De Arca
Noe Morali, L. I,
C. 2; PL 176, 621-
2.**

**(31) Idem:
Allegoriae
Utriusque
Testamenti, Prol.;
PL 175, 633-4.**

**(32) Ibidem, loc
cit..**





5. Os sentidos das Sagradas Escrituras.

Uma segunda diferença entre as Sagradas Escrituras e os demais livros, segundo Hugo de S. Vitor, é que há nas Sagradas Escrituras canais de significação mais profundos inexistentes nos outros livros. Consideremos as próprias palavras de Hugo:

***"No discurso
sagrado não
apenas as
palavras, mas
também as
coisas
significadas
pelas
palavras têm
por sua vez
outras
significações.
Trata-se de
algo que só
muito
raramente se
observa em
outros
escritos. Os
filósofos
apenas
conheceram
as
significações
das palavras,
embora as
significações
das coisas
sejam mais
excelentes do
que as
significações
das palavras.
As***

***significações
das palavras
foram
instituídas
pelo uso, as
significações
das coisas
foram
impostas
pela
natureza" (33).***

É importante entender corretamente o que Hugo de S. Vitor quer dizer com estas palavras. Segundo ele, as Sagradas Escrituras podem ser lidas segundo diversos significados que se superpõem. Se as lermos e as entendermos segundo o significado que as palavras têm, este entendimento corresponderá ao sentido literal ou histórico. Mas se as lermos e as entendermos segundo o significado que as coisas significadas pelas palavras também têm, podemos obter daí uma série de leituras diversas, pois, ao contrário das palavras, que raramente significam

***"mais do
que duas ou
três coisas,
as coisas
significadas
pelas
palavras
podem ter
significados
tão variados
quantas
forem as
propriedades
visíveis ou
invisíveis
que tiverem
em comum
com as***

*demais
coisas"(34).*

Deve-se insistir que quando se afirma que nas Sagradas Escrituras as coisas significadas pelas palavras significam, por sua vez, outras coisas, isto não ocorre pela vontade dos autores sagrados ou por alguma convenção estabelecida pelas Sagradas Escrituras, mas tão somente pelas próprias coisas em si mesmas, isto é, pela própria natureza das coisas, independentemente de que algum dia tenham existido ou não escrituras sagradas. Sempre que alguma coisa possua, por sua natureza, alguma semelhança com outra, ela passa a representar, por instituição da natureza, e não por convenção das Sagradas Escrituras, aquela outra coisa.

Para entendermos corretamente isto, tomemos o exemplo de uma árvore. Consideremos o que poderia significar uma árvore enquanto árvore. Enquanto palavra, árvore significa uma forma de vida vegetal; ela própria, porém, enquanto planta, significa, dentre outras coisas, a vida espiritual do homem.

De fato, assim como as diversas virtudes da alma humana surgem nascidas de uma virtude maior do que todas, que é a caridade, assim também em uma árvore os mais diversos ramos nascem de um só tronco. Sem a seiva conduzida pelo tronco até os ramos a árvore não cresce, nem produz ramos; assim também, não há crescimento espiritual nem pode haver verdadeiras virtudes sem existir primeiramente a virtude da caridade.

Não existe, porém, caridade sem existir a fé, pois sem a fé, dizem as Sagradas Escrituras, "é impossível agradar a Deus" (Heb. 11,6). A caridade se sustenta pela estabilidade da fé, assim como o tronco de uma árvore tem sua estabilidade e seu alimento pela profundidade das raízes. As raízes, por sua vez, tiram sua força da própria consistência da terra, que, conforme veremos, Hugo de S. Vitor afirma várias vezes ser símbolo da Igreja, pela estabilidade da fé de quem ela é o sustentáculo.

As folhas das árvores, pelas quais a planta respira, nascem dos

ramos; assim também na vida espiritual o homem respira pela contemplação. A vida contemplativa, que nasce dos ramos das virtudes, é, deste modo, a respiração da alma virtuosa, isto é, da alma frondosa pela quantidade e pela robustez de seus ramos. Assim como as folhas respiram retirando energia do Sol, o qual, pela sua luz, significa o próprio Deus, assim também Deus é a luz dos homens e o objeto da vida contemplativa.

Já os frutos das árvores representam as boas obras, impossível de existirem sem os ramos das virtudes e sem a respiração da contemplação. Os frutos não nascem das folhas; ao contrário, encontram-se pendurados diretamente nos ramos; assim também as boas obras não nascem da contemplação, mas são frutos das diversas virtudes; entretanto, consta que nunca se encontram frutos abundantes em uma árvore desfolhada.

Uma árvore, ademais, pode não apresentar frutos em algumas épocas do ano, assim como os homens, por não se apresentar ocasião necessária, podem em certas épocas não exercitar algumas das virtudes. Mas, qualquer que seja a estação, uma árvore desfolhada perde toda a sua beleza, enquanto que uma árvore frondosa, rica em folhagem, sempre servirá de pouso para as aves do céu e de sombra para os homens e os animais que se deliciam em repousar ao seu abrigo.

As aves do céu que repousam e fazem seus ninhos por entre as folhagem de uma árvore frondosa são os homens espirituais, que voam pelo céu, isto é, pelas alturas da contemplação, pois o céu, de cuja altura se vê a tudo, significa também a contemplação, a qual, segundo Hugo de S. Vitor, é algo que "se estende à compreensão de muitas ou também de todas as coisas, abarcando-as em uma visão plenamente manifesta". As aves do céu que fazem o seu ninho entre os ramos e em meio à folhagem da árvore significam as amizades que só existem entre homens santos.

Os animais ou os demais homens que descansam à sombra da árvore significam os pecadores ou os principiantes na vida religiosa, cuja mente, constantemente presa às coisas da terra, não consegue se elevar às coisas do céu. Mesmo estas pessoas, entretanto, quando casualmente se deparam com um homem santo, eminente pelos ramos das virtudes e pela folhagem da contemplação, percebem que a presença de sua

sombra tem um atrativo particularmente agradável que é inútil procurar sob o calor que fustiga a terra árida. A companhia destes homens é como aquela sombra refrescante que só uma árvore bem folheada é capaz de proporcionar e sua sombra é aquela amizade que se dá entre os homens que já vivem na terra a vida do céu e aqueles que ainda não a conhecem ou a conhecem imperfeitamente. É uma amizade, porém, imperfeita em comparação com a anterior, pois só as aves do céu estabelecem seu ninho nas árvores, enquanto que os homens que repousam às suas sombras estão ali apenas de passagem; depois se levantam e vão embora, para cuidarem de sua vida sob o calor fustigante do sol. Estes são aqueles aos quais se referia o Eclesiastes quando dizia:

*"Que proveito
tirará o homem
de todo o seu
trabalho e da
aflição de
espírito, com
que é
atormentado
debaixo do sol?
Vi tudo o que
se faz debaixo
do sol, e achei
que era vaidade
e aflição de
espírito. Os
perversos
dificultosamente
se corrigem, e
o número dos
insensatos é
infinito".*

Ec1 .

2 ,

22 ;

1 ,

14

Uma árvore, assim, significa tudo isto. Mas, deve-se reparar, todo este seu significado não depende em nada da existência das Sagradas Escrituras, e sim apenas de sua própria natureza. Ainda que nunca tivessem existido as Sagradas Escrituras, uma árvore continuaria a significar para sempre a mesma coisa. No exemplo acima não era preciso citar nenhuma passagem da Escritura para descobrir o significado da árvore. Isto quer dizer que não são apenas as coisas significadas pelas palavras das Sagradas Escrituras que significam outras; também as coisas significadas pelas palavras de qualquer outro livro significam por sua vez as mesmas coisas que as mesmas palavras das Sagradas Escrituras. A diferença é que, enquanto nos demais livros os significados das coisas significadas pelas palavras, quando colocados um ao lado do outro, formam um discurso inteiramente desconexo e sem sentido, Hugo de S. Vitor faz notar que nas Sagradas Escrituras os significados destas mesmas coisas produzem um discurso de raríssima beleza e de significação ainda mais profunda do que o sentido literal das palavras do mesmo discurso. Até hoje, ao que se saiba, só Deus escreveu uma obra com características como esta.

S. Tomás de Aquino também afirma quase a mesma coisa na seguinte passagem da Summa Theologiae:

**"O autor
das
Sagradas
Escrituras é
Deus, que
tem o poder
de não
apenas
acomodar
as palavras
à sua
significação,
o que
também o
homem
pode fazer,
mas
também as
próprias
coisas. E
por isso,
embora em
todas as
ciências as
palavras
signifiquem
alguma
coisa, a
Ciência
Sagrada
tem como
próprio que
as próprias
coisas
significadas
pelas
palavras
também
signifiquem,
por sua vez,
alguma
outra coisa.
A primeira**

***significação,
pela qual as
palavras
significam
as coisas,
pertence ao
sentido
histórico ou
literal. A
significação,
porém, pela
qual as
coisas
significadas
pelas
palavras
por sua vez
significam
outras
coisas, é
chamada de
sentido
espiritual,
que se
fundamenta
sobre o
sentido
literal e o
supõe" (35).***

Esta propriedade ímpar das Sagradas Escrituras foi reconhecida não apenas por S. Tomás de Aquino e Hugo de S. Vitor, mas por quase todos os santos padres que viveram antes deles, como Santo Agostinho, S. Jerônimo, S. Gregório Magno, S. Beda o Venerável, para mencionar apenas alguns nomes onde caberia praticamente toda a lista dos escritores cristãos do primeiro milênio da Igreja.

Todos estes autores concordam unanimemente com o que acabamos de expor; eles diferem apenas, e ainda assim muito pouco, na nomenclatura que dão aos diversos sentidos espirituais que as Escrituras podem ter, o próprio Hugo de S.

Vitor se valendo de nomenclaturas diversas de acordo com a obra que escreve. A mais freqüentemente usada por Hugo de S. Vitor consiste em chamar de sentido histórico ou literal às coisas significadas pelas palavras; sentido alegórico ao que é significado pelas coisas significadas pelas palavras quando, por meio delas, por um fato visível se significa outro fato visível, como quando por um fato do Velho Testamento se significa um fato do Novo; e sentido tropológico ou moral quando por uma determinada coisa ou determinado fato se significa alguma outra coisa que devemos fazer. De qualquer maneira, se de autor para autor as diferenças de nomenclatura são pequenas, a realidade que nos é descrita através delas é sempre a mesma.

O termo alegoria ou sentido alegórico é o mais constantemente utilizado por todos os autores; tal palavra, porém, é um termo infeliz para os dias de hoje. Segundo Hugo de S. Vitor, o sentido alegórico diz respeito a um significado real, mais profundo e verdadeiramente intencionado por Deus ao inspirar os autores sagrados; aos ouvidos do homem moderno, entretanto, a palavra alegoria soa como uma referência a uma forma de fantasia, a um simples produto da imaginação do leitor, desvinculado da realidade a que verdadeiramente o texto tem por objeto.

Referências

(33) Idem:

Didascalicon, L.
V, C. 3; PL 175,
790.

(34) Idem:

Praenotatiunculæ
de Scripturis et
Scriptoribus
Sacris, C. 14; PL
175, 21.

(35) S. Tomás de
Aquino: Summa
Theologiae, I, Q.
I, a. 10.





6. Uma Interpretação Alegórica no Novo Testamento.

Consideremos a parábola do bom samaritano, tal como ela nos é narrada no Evangelho de São Lucas. Um estudioso da Lei de Moisés, tendo ouvido Jesus falar da necessidade de amar ao próximo como a si mesmo, perguntou-lhe quem era este próximo; esta pergunta deu a Jesus a oportunidade de narrar a parábola do bom samaritano. Para responder à pergunta do estudioso da Lei de Moisés, Jesus disse o seguinte:

***"Um homem
descia de
Jerusalém a
Jericó, e
caíu no meio
de
assaltantes
que, após
havê-lo
despojado
de suas
vestes e
espancado,
foram-se,
deixando-o
meio morto.***

***Casualmente,
descia por
este
caminho um
sacerdote;
viu-o e
passou
adiante.***

***Igualmente
um levita,
atravessando
este lugar,
viu-o e***

prosseguiu.

***Certo
samaritano
em viagem,
porém,
chegou
junto dele,
viu-o e
moveu-se de
compaixão.
Aproximou-
se, cuidou
de suas
chagas,
derramando
óleo e vinho,
depois
colocou-o
em seu
próprio
animal,
conduziu-o à
hospedaria e
dispensou-
lhe
cuidados.***

***No dia
seguinte
tirou dois
dinheiros e
deu-os ao
hospedeiro,
dizendo:***

***`Cuida dele,
e o que
gastares a
mais, em
meu
regresso te
pagarei'.***

**Qual dos
três",**

pergunta então Jesus,

**"em tua
opinião, foi
o próximo
do homem
que caiu
nas mãos
do
assaltante?"**

**Lucas
10,
30-
36**

O sentido literal desta parábola é tão claro e tão evidente que ela sequer parece ser uma parábola, mas apenas a narração de um exemplo a ser imitado. Jesus parece querer dizer que, quando vemos o próximo em dificuldade, podemos fingir que nada vemos e passar adiante, ou então podemos parar o que estamos fazendo e, por amor do próximo, socorrê-lo. A parábola, pois, parece querer ensinar que todos nós devemos agir como o bom samaritano; ademais, foi assim que, mais adiante, o mesmo Evangelho de São Lucas narra que o estudioso da Lei de Moisés diz ter entendido o significado desta parábola (Lc. 10, 39), e é assim que quase todos a entendem quando a lêem. E é assim porque é isto mesmo o que ela de fato significa. Trata-se, porém, apenas do seu sentido literal.

Além deste sentido, diz Hugo de S. Vitor, é evidente que há outro sentido mais profundo nesta parábola proposta por Jesus, um sentido que não foi apreendido pelo estudioso da Lei de Moisés, um sentido significado não pelas palavras, mas pelas

coisas significadas pelas palavras.

Jerusalém, diz Hugo de S. Vitor, significa a "contemplação das coisas do alto"; quanto à viagem, esta significa o pecado, e Jericó "a miséria mundana", ou mesmo o inferno:

***"Este
homem,
portanto",***

continua Hugo,

***"que descia
de Jerusalém
a Jericó e foi
assaltado
pelos
ladrões
designa o
próprio
gênero
humano" (36).***

Na seqüência da história, o homem que abandona as coisas do alto e segue pelo caminho que conduz a Jericó é assaltado no caminho pelos ladrões, despojado de suas vestes, espancado e abandonado semi morto. Estes ladrões, diz Hugo, "são os demônios" que despojaram o homem das "vestes da imortalidade e da inocência" e o feriram gravemente pelo pecado.

De fato, continua Hugo, Deus havia feito o homem

**"à sua
imagem e
semelhança,
conforme
diz o
primeiro
capítulo do
Gênesis.**

**Fê-lo à sua
imagem
segundo a
inteligência,
à sua
semelhança
segundo o
amor, para
que,
dirigindo-se
a Deus por
ambas estas
coisas,
alcançasse
a felicidade.**

**Mas o
demônio,
invejando a
felicidade
do homem,
contra estes
dois bens
primordiais
conduziu o
homem a
dois males
principais.**

**Feriu o
homem que
tinha sido
feito à
imagem de**

**Deus
segundo a
inteligência
com a
ignorância
do bem;
tendo ele
também
sido feito à
semelhança
de Deus,
feriu-o com
o desejo do
mal.**

**Desta
maneira,
depois de
despojá-lo e
ferí-lo,
abandonou-
o semi
morto na
estrada" (37).**

O sacerdote e o levita que passaram e viram o homem ferido e despojado de suas vestes, continua Hugo,

**"são os pais
do Antigo
Testamento,
(isto é, os
profetas e
os homens
justos que
viveram
antes de
Cristo), que
passaram
pelo estado
da vida**

***presente
vivendo
santamente,
mas que
não
conseguiram
curar o
gênero
humano
ferido pelo
pecado" (38).***

Já o samaritano, homem natural de um povo que vivia ao norte da Palestina e era odiado pelos judeus, que vendo ao pobre homem, moveu-se de compaixão, aproximou-se dele e cuidou de suas feridas derramando sobre elas óleo e vinho, representa o próprio Cristo, rejeitado e crucificado pelos judeus, que veio socorrer ao homem caído pelo pecado

***"tanto pelos
seus
ensinamentos
como
expiando sua
culpa na
cruz" (39).***

A hospedaria à qual o samaritano conduziu o pobre homem, continua Hugo, é a Igreja, à qual Cristo confiou a salvação dos homens, e o estalajadeiro são todos aqueles que nela governam e ensinam. Somente no dia seguinte, porém, é que o samaritano confiou o homem aos cuidados do estalajadeiro, isto é,

***"depois de
realizado
primeiro o
mistério da
Redenção" (40).***

Ao confiar à Igreja os cuidados para com os homens feridos pelo pecado, Cristo entregou-lhes "dois dinheiros", isto é,

***"a ciência e a
graça de ensinar
o Antigo e o
Novo
Testamento" (41).***

"E tudo o que gastares a mais", acrescenta o Cristo, "em meu regresso eu te pagarei". Isto significa, continua ainda Hugo, que aqueles que ensinam, ao tratarem do doente,

***"não apenas
pregam aquilo que
está nos dois
Testamentos, mas
ensinam também
muitas outras
coisas que
elaboram de
acordo com o que
está escrito nestes
dois Testamentos
para que sejam
manifestadas aos
outros.***

***O Cristo distribuí-
lhes a graça de
ensinar, e assim,
com os homens
aos quais devem
doutrina, não
gastam apenas o
dinheiro que lhes
foi confiado pelo
Cristo, isto é,
narrando a simples
letra dos dois***

***Testamentos, mas
ensinando
incessantemente
inúmeras outras
coisas que,
mediante o auxílio
da graça, são
elaboradas pela
contemplação e
diligentissimamente
dispostas pelo
coração.***

***Desta maneira, no
dia do Juízo,
quando o Senhor
voltar, dará o
prêmio a cada um
segundo os seus
méritos" (42).***

Digno de nota, nesta última passagem , é a expressão de Hugo:

***"mediante o auxílio
da graça,
elaboradas pela
contemplação e
diligentissimamente
dispostas pelo
coração".***

É novamente a marca inconfundível da espiritualidade vitorina, que aparece e reaparece de mil maneiras, e que nos faz lembrar outra passagem semelhante da profecia de Malaquias:

**"E agora
esta é, ó
sacerdotes,
a ordem
que se vos
intima:
se não me
quiserdes
ouvir,
diz o
Senhor,
eu vos
mandarei a
indigência
e
amaldiçoarei
as vossas
bênçãos,
porque não
pusestes as
minhas
palavras
sobre o
vosso
coração.
Pois os
lábios dos
sacerdotes
serão os
guardas da
ciência,
e de sua
boca se há
de aprender
a lei,
porque ele
é o anjo do
Senhor".**

Mal .

2,1-

2;

2,7

Tudo isto é, portanto, o que significa a parábola do bom samaritano segundo o sentido mais profundo do significado das coisas significadas pelas suas palavras.

Alguém poderia objetar que, apesar da beleza desta interpretação, ela não passa de pura fantasia, e que nem Jesus que narrou a parábola, nem São Lucas que a colocou por escrito, nem o Espírito Santo que inspirou S. Lucas pensaram neste possível sentido que suas palavras poderiam ter. Foi Hugo de S. Vitor, ou talvez Santo Agostinho, que parece ter sido o primeiro a levantar esta interpretação da parábola do bom samaritano (43), que teriam inventado este sentido para a parábola.

A discussão a respeito de se este sentido da parábola do bom samaritano foi inventado por S. Agostinho ou por Hugo de S. Vitor ou foi verdadeiramente intencionada pelo autor das Sagradas Escrituras e, portanto, não inventada mas lida por Hugo e Agostinho que tinham aprendido a fazê-lo não apenas nas palavras mas também nas coisas, poderia tornar-se interminável se não fosse o detalhe do itinerário escolhido por Jesus para a viagem do pobre homem.

A desventurada vítima dos assaltantes, diz a parábola, havia saído de Jerusalém e se dirigido a Jericó. Jerusalém, o ponto de partida, é a cidade mais alta da Palestina, situada no alto do monte Sião, sede do templo de Salomão e do culto judaico, cujo nome significa "Cidade da Paz", onde o Cristo iria operar a redenção do gênero humano e subir aos céus, de onde os apóstolos partiram para pregar o Evangelho a todos os povos, cidade já considerada sagrada pelos judeus desde muitos séculos antes de Cristo. Para o povo judeu, Jerusalém é a cidade que mais perfeitamente pode significar tudo quanto há de sagrado, e ainda hoje esta cidade traz à mente de cristãos e de muçulmanos significados semelhantes. Se Jesus queria escolher para sua parábola alguma cidade que significasse as

coisas do alto, não poderia ter escolhido outra melhor do que Jerusalém.

Jericó, por outro lado, é a cidade mais baixa do Oriente Médio; ela fica em uma região desértica, num local de clima sufocante, em uma depressão situada 300 metros abaixo no nível do mar às margens do Mar Morto. Na verdade, sabe-se hoje que Jericó é a cidade mais baixa de todo o planeta e, se não fosse o relevo das montanhas da Palestina, ela já deveria estar submersa debaixo de uma camada de algumas centenas de metros de água a uma profundidade que nem a luz do Sol conseguiria atravessar. A História, ademais, dava à cidade de Jericó conotações condizentes com a sua geografia. Quando os judeus liderados por Josué entravam para a tomada da terra prometida, Jericó foi a primeira e a mais espetacularmente cidade conquistada pelo povo escolhido, e foi também a mais severamente tratada. Além de arrazá-la inteiramente até os seus fundamentos, os israelitas haviam recebido ordens de Deus para que sequer um só objeto lhe fosse tomado como despojo. Ao contrário da tomada de outras cidades, em Jericó tudo deveria ser implacavelmente queimado; os objetos de metal que não podiam ser destruídos pelo fogo deveriam ser consagrados unicamente ao culto divino. Os imensos muros da cidade desabaram repentinamente diante dos judeus que a cercavam sem que ninguém lhes tivesse atirado sequer uma pedra. Com os seus habitantes tomados pelo pavor, os israelitas, dizem as Escrituras,

***"tomaram
a cidade,
mataram
tudo o
que nela
havia,
desde os
homens
até às
mulheres,
desde as
crianças
até aos
velhos.
Passaram***

**ao fio da
espada
os bois,
as
ovelhas
e os
jumentos;
puseram
fogo à
cidade a
tudo o
que nela
havia".**

**Jos .
6 , 20 -
21 ;
6 , 24**

O jovem Acan, por ter desobedecido às ordens de Deus e ter tomado às escondidas como despojo da conquista uma capa de escarlate, alguma prata e uma barra de ouro, foi apedrejado e "tudo o que lhe pertencia foi consumido no fogo" (Jos. 7, 25). Dentre todos os habitantes de Jericó, somente uma prostituta e sua família foi considerada digna de ter sua vida poupada. Depois da cidade ter sido inteiramente destruída, Josué ainda pronunciou uma maldição sobre aquele que viesse a reedificá-la, mais especificamente sobre aquele que tornasse a lhe lançar os fundamentos e sobre aquele que viesse a lhe por novamente as portas (Jos. 6, 26). Quatrocentos anos mais tarde, Hiel de Betel decidiu reerguer Jericó; conseguiu seu intento, mas um outro livro das Sagradas Escrituras registra que, ao lançar os fundamentos da cidade e ao ter posto as suas portas, cumpriu-se também nele a maldição pronunciada por Josué quatro séculos antes (I Reis 16, 34). Por todas estas razões, se existisse para um israelita algum lugar em toda a terra que pudesse significar o pecado, a miséria humana, a queda do homem ou o inferno, este lugar era Jericó.

Diante destes dados cabe-nos agora perguntar como se explica,

se a parábola do bom samaritano não tem este outro sentido que nos é descrito por Santo Agostinho e Hugo de S. Vitor, que entre todas as cidades possíveis para serem o ponto de partida e de chegada do viajante, Jesus tenha escolhido justamente Jerusalém e Jericó?

Nesta parábola, por outro lado, temos um exemplo de uma significação das coisas que é mais profunda do que a significação das palavras. Segundo o sentido literal das palavras, aquele sentido com que foi entendida pela primeira vez pelo estudioso da Lei que a tinha ouvido dos lábios de Jesus, a parábola quer ensinar que amar ao próximo significa agir como o bom samaritano e compadecer-se dos feridos e dos doentes. Esta interpretação é correta, pois ao ouvi-la da boca do estudioso da Lei, Jesus lhe respondeu que, assim como ele a havia entendido, "fosse e fizesse o mesmo" (Lc. 10, 37).

Mas, segundo o sentido significado pelas coisas significadas pelas palavras, Jesus nos ensina uma maneira mais elevada de amar ao próximo. Amar ao próximo, neste outro sentido, não significa agir como o bom samaritano, mas sim agir como o estalajadeiro. E isto não se pode fazer sem pressupor a hospedaria, que é a Igreja, e o Cristo, que é o bom samaritano. Neste outro sentido mais elevado de amar ao próximo é ao Cristo que cabe a parte principal, o homem apenas servindo-lhe de auxiliar em sua missão e completando o que ele iniciou. A missão do Cristo é, neste caso, "a obra da restauração humana" a que Hugo tantas vezes se refere, feridos como estão pela ignorância do bem e pelo desejo do mal. Mais ainda, Hugo de S. Vitor insinua na sua interpretação da parábola do bom samaritano que o homem pode cooperar com esta missão do Cristo maximamente pelo ensino. Não se trata, porém, de qualquer forma de ensino, mas daquele ensino que procede da contemplação, pois diz Hugo que a tarefa de ensinar foi confiada à Igreja através da graça, a qual normalmente se adquire através da oração e da contemplação que procede da caridade. E ensinar deste modo, diz Jesus no Evangelho, é a maior prova de amor; é assim que se encerram os quatro Evangelhos (Mt. 28,20; Mc. 16,15; Lc. 24,47; Jo. 21,15-17), e também foi esta a regra de vida que os apóstolos tomaram para si:

***"Não nos
convém
abandonar
a palavra
de Deus
para
servir às
mesas",***

disseram os apóstolos.

***"Procurai
alguém que
possa ser
colocado na
direção deste
ofício; quanto a
nós,
permaneceremos
assíduos à
oração e ao
ministério da
palavra".***

**At .
6 ,
4**

Referências

(36) Hugo S.

Vitor:

Allegoriae

Utriusque

Testamenti,

NT, L. IV, C.

12; PL 175,

814-5.

(37) Ibidem:

loc. cit.. (38)

Ibidem: loc.

cit.. (39)

Ibidem: loc.

cit.. (40)

Ibidem: loc.

cit.. (41)

Ibidem: loc.

cit.. (42)

Ibidem: loc.

cit..

(43) S.

Agostinho:

Quaestiones

Evangeliorum

Libri II, L. II,

C. 19; PL

35, .





7. Uma Interpretação Alegórica no Velho Testamento.

Um exemplo, talvez o mais notável entre os que existem nas obras que nos foram deixadas pelos vitorinos, da significação mais profunda que as coisas significadas pelas palavras possuem nas Sagradas Escrituras é o abordado por Ricardo de São Vitor ao considerar a passagem do Êxodo em que o Senhor descreve a Moisés como deveria ser construída a Arca da Aliança. Nos capítulos 25 a 31 do Êxodo lemos como, após terem os judeus abandonado a terra do Egito e acampado aos pés do Monte Sinai, o Senhor expõe a Moisés como deveria ser construído o Tabernáculo, uma espécie de templo transportável que deveria ser conduzido pelo povo judeu através do deserto em sua caminhada rumo à terra prometida. No centro deste templo deveria ser colocada a Arca da Aliança em que deveriam ser guardadas as tábuas da Lei escritas e entregues a Moisés no alto do Monte Sinai.

Na longa descrição do tabernáculo e de seus utensílios, encontramos esta pequena passagem em que o Senhor explica a Moisés como deveria ser construída a Arca da Aliança:

***"Fazei uma
arca de pau
de cetim,
cujo
comprimento
tenha dois
côvados e
meio, a
largura de
um côvado e
meio, a
altura
igualmente
de um
côvado e
meio.***

***Revesti-la-ás
de ouro***

***puríssimo
por dentro e
por fora; e
farás sobre
ela uma
coroa de
ouro em
roda; e farás
quatro
argolas de
ouro, que
porás nos
quatro
cantos da
arca: duas
argolas de
um lado e
duas do
outro.***

***Farás
também
varais de
pau de
cetim, e os
cobrirás de
ouro, e os
farás passar
por dentro
das argolas
que estão ao
lado da arca,
a fim de que
sirvam para
a
transportar.
Estarão
sempre
metidos nas
argolas, e
nunca se
tirarão
delas. E***

**porás na
arca o
testemunho
que eu hei
de te dar.**

**Farás
também o
propiciatório
de ouro
puríssimo; o
seu
comprimento
terá dois
côvados e
meio, e a
largura um
côvado e
meio.**

**Farás
também dois
querubins
de ouro
batido nas
duas
extremidades
do oráculo.
Um
querubim
esteja de um
lado, o outro
do outro. E
cubram
ambos os
lados do
propiciatório,
estendendo
as asas e
cobrindo o
oráculo, e
estejam
olhando um**

**para outro
com os
rostos
voltados
para o
propiciatório,
com o qual
deve estar
coberta a
arca, na qual
porás o
testemunho
que eu hei
de te dar.**

**De lá te
darei as
minhas
ordens, em
cima do
propiciatório,
e do meio
dos dois
querubins,
que estarão
sobre a arca
do
testemunho,
e te direi
todas as
coisas que
por meio de
ti intimarei
aos filhos de
Israel".**

**Ex .
25 ,
10 -
22**

O sentido literal desta passagem é evidente: trata-se de um plano de construção, com especificações de medidas e materiais, para uma arca a ser colocada no centro de um templo.

Mas é bastante sabido que as coisas do Velho Testamento significam as do Novo, e, portanto, Ricardo de S. Vitor com razão se pergunta o que poderia significar esta arca com as minuciosas especificações que a acompanham. Em aproximadamente uma centena de páginas da Patrologia Latina de Migne (44), em um livro que até hoje é um dos clássicos da Teologia, Ricardo explica que a arca cujo modo de ser construído havia sido explicado a Moisés pelo próprio Deus significa a graça da contemplação:

***"Que
poderia
significar
este
sacrário",***

diz Ricardo,

***"senão
aquela
melhor parte
que Maria, a
irmã de
Marta,
escolheu
para si (Lc.
10) ?***

***Este
sacrário,
portanto,
significa a
graça da
contemplação
que, pela sua
dignidade,***

***ocupa no
tabernáculo
divino um
lugar de
preferência
entre todas
as
coisas" (45).***

Através dos detalhes da construção da Arca da Aliança Ricardo de S. Vitor passa em seguida a expor o caminho pelo qual o homem se forma na contemplação e, através dela, se eleva até Deus. Aquilo que parecia, à primeira vista, apenas um projeto de marcenaria e ouriversaria era, na realidade, uma das mais profundas lições de Teologia que a humanidade já tinha recebido do alto.

Estes exemplos mostram como para os santos padres, e de modo especialíssimo, para os vitorinos em particular, aquilo que se convencionou denominar de sentido alegórico e tropológico das Sagradas Escrituras não são fantasias inventadas por autores piedosos sobre o texto sagrado, mas são sentidos realmente intencionados pelo Espírito Santo ao ter inspirado as Escrituras e são também, freqüentemente, o seu sentido mais real e verdadeiro.

Referências

- (44) Ricardo de
S. Vitor: De
Gratia
Contemplationis
libri quinque,
hactenus
dictum
Benjamin
Major; PL 196,
63-202.
(45) Ibidem, L.
I, C. 1; PL 196,
64-5.**





8. O Estudo das Sagradas Escrituras, segundo Hugo de S. Vitor.

Segundo Hugo de S. Vitor, a leitura ou o estudo mais profundo das Sagradas Escrituras é aquele pelo qual pode-se apreender não apenas o significado das palavras, mas também investigar o significado das coisas a que se referem as palavras de seus livros, isto é, o sentido alegórico e tropológico neles contido.

Este modo de estudar as Escrituras, porém, não é para principiantes. Segundo Hugo afirma no VI do Didascalicon,

***"Trata-se de uma
investigação que
exige inteligências
já maduras,
possuidoras de
uma sutileza
incapaz de perder a
prudência no
discernimento" (46).***

Além da maturidade intelectual, esta investigação exige também santidade de vida, conforme está afirmado no mesmo VI do Didascalicon:

***"Os homens
santos,
quanto mais
progridem
nas virtudes
ou na
ciência, tanto
mais
profundos
vêm ser os
arcãos das
Sagradas
Escrituras, e
aquilo que***

*aos homens
simples e
ainda presos
às coisas da
terra
parecem
coisas
desprezíveis,
aos
espirituais
mais
elevados
parecem
sublimes"(47).*

Ambas estas coisas, maturidade intelectual e santidade de vida, conforme já tivemos ocasião de observar anteriormente, não são senão uma outra versão dos requisitos gerais da espiritualidade vitorina, que busca contrapor-se às duas principais feridas causadas no homem pelo pecado, isto é, a ignorância do bem e o desejo do mal, pelo crescimento das virtudes tanto da inteligência como da vontade. O que aqui aflorou como maturidade intelectual e santidade de vida em outras passagens de Hugo aparece como amor e sabedoria, ciência e virtude, fé e caridade; de modo especial, no VII e último do Didascalicon, Hugo diz que a vida espiritual principia pelo dia do temor, progride pelo dia da verdade e só chega à maturidade quando ao dia da verdade se lhe acrescenta o dia do amor (48).

Mas o Didascalicon também nos oferece um elenco dos requisitos específicos necessários à investigação dos sentidos mais profundos das Escrituras.

Em primeiro lugar, é preciso conhecer bem o sentido literal das Sagradas Escrituras, isto é, toda a sua história, "do princípio ao fim" (49). Hugo não diz, mas é evidente que o subentende, que uma afirmação como esta não significa que se deva abrir a primeira página das Sagradas Escrituras e lê-la na seqüência até à última; qualquer pessoa que tenha tentado ler as Escrituras desta maneira sabe por experiência que deste modo não se

chega a lugar algum. Ao contrário, deve-se, sob a orientação de alguém que já as conhece, principiar pelas suas partes mais importantes, como os Evangelhos, e prosseguir com ordem, das mais importantes às menos importantes do ponto de vista do sentido literal.

A este estudo inicial das Escrituras deve-se seguir paralelamente a prática da vida cristã, sob pena do estudo não conduzir a nada. É o que nos diz Hugo no V do Didascalicon:

**"É
necessário
também que
aquele que
tiver iniciado
este
caminho
procure
aprender
nos livros
em que
estudar não
apenas pela
beleza do
fraseado,
mas também
pelo
estímulo que
eles
oferecem à
prática das
virtudes, e
de tal
maneira que
o estudante
procure
nelas não
tanto a
pomposidade
ou a arte das
palavras,
mas a beleza
da verdade.**

**Saiba
também que
não chegará
ao seu
propósito
se, movido
por um vão
desejo da
ciência, se
dedicar de
tal maneira
apenas ao
estudo que
se veja
obrigado a
abandonar
as boas
obras" (50).**

Ademais, o estudante deve levar em conta que o fim último do estudo, na pedagogia dos vitorinos, é alcançar a vida contemplativa, à qual não se chega sem o auxílio da graça divina. É necessário, portanto, recorrer ao auxílio divino sem o qual o homem é enfermo e ineficiente, e isto se faz, continua o V do Didascalicon, através da oração:

**"É necessário,
pois, levantar-
se à oração, e
pedir o seu
auxílio, sem o
qual nenhum
bem pode ser
feito; isto é, a
sua graça a
qual, antes
que tivesses
chegado até
aqui para pedi-
la, já te
iluminava, e**

**daqui para a
frente será
quem haverá
de dirigir os
teus passos
para o
caminho da
paz, e de cuja
única boa
vontade
depende que
sejas
conduzido ao
efeito da boa
operação" (51).**

Sobre a necessidade e o sentido da oração para a vida cristã em geral e para o estudo das coisas divinas em especial, Hugo de S. Vitor tem ainda uma outra passagem notável no opúsculo De Quinque Septenariis, em que ele tece um comentário a respeito dos sete dons do Espírito Santo, a mais elevada manifestação da graça divina no homem:

**"Sobre
os
sete
dons
do
Espírito
Santo",**

diz Hugo,

**"está
escrito no
Evangelho:**

**`Se vós,
sendo
maus,
sabeis dar
coisas
boas aos
vossos
filhos,
quanto
mais o
vosso Pai
que está
nos céus
dará o
Espírito
Santo aos
que lho
pedirem?'**

Lc .

11

**Portanto, o
Pai celeste
dará o
Espírito
Santo aos
filhos que lho
pedirem. Os
que são
filhos não
pedem outra
coisa; os que
pedem outras
coisas são
servos e**

**mercenários,
não filhos. Os
que pedem
prata, os que
pedem ouro,
os que
pedem as
coisas que
passam, os
que pedem o
que não é
eterno,
pedem o
ministério da
servidão, não
o espírito da
liberdade. O
que for
pedido, isto
será dado; se
pedes o
corporal, não
receberás
mais do que
o que pedes.
Se pedes o
espiritual, o
que pedes
será
concedido e
o que não
pedes será
acrescentado;
será dado o
espiritual,
será
acrescentado
o corporal.**

**`Buscai em
primeiro
lugar o Reino
de Deus, e**

***tudo o resto
vos será
acrescentado'.***

**Mt .
6**

***Deve-se,
portanto, orar
ao Pai, e ao
Pai, que está
nos céus,
pedir os dons
celestes, não
os da terra;
não a
substância
corporal, mas
a graça
espiritual" (52).***

É desta maneira, pois, que pelo estudo, pela prática da vida cristã e pela oração, Hugo de S. Vitor quer que aos poucos se alcance o conhecimento do conteúdo literal ou histórico das Sagradas Escrituras.

Feito isto, porém, ainda não é chegada a hora de se passar à investigação do sentido alegórico e tropológico das Escrituras.

***"É um
alimento
sólido",***

diz o VI do Didascalicon,

***"que não pode
ser engolido se
não for bem
mastigado" (53).***

Por isso, após ter alcançado o conhecimento da letra da Escritura, de ter progredido na virtude e na oração, Hugo diz que ainda é necessário dedicar-se ao estudo dos mistérios da fé. Os principais mistérios da fé a que Hugo se refere estão elencados no VI do Didascalicon: são o mistério da unidade e da trindade divinas, a criação das coisas visíveis e invisíveis, a graça e a queda do homem, a lei temporal e a lei divina, a encarnação do Verbo, os mistérios do Novo Testamento, a ressurreição e a vida eterna. "Este é aquele edifício espiritual", continua Hugo, "que deve ser construído e erguido" sobre os alicerces do conhecimento da letra das Escrituras antes que se possa passar ao seu estudo alegórico e tropológico (54). Se Santo Tomás estivesse lendo estas linhas, - provavelmente as leu ao ter passado por esta vida -, cremos que as aplaudiria de pé; talvez apenas comentasse que ao estudo da profundidade dos mistérios da fé deveria-se acrescentar também o da perfeição da vida cristã (55).

Quem quer que conheça, porém, um pouco deste assunto, ao chegar neste ponto da exposição de Hugo de S. Vitor, provavelmente há de perguntar de que modo Hugo procedia para que seus alunos obtivessem este conhecimento, uma vez que o Didascalicon foi escrito tendo em vista a orientação dos alunos que se dirigiam à escola do mosteiro de São Vitor e que, portanto, era um texto para aplicação imediata e não uma simples especulação pedagógica. Hoje em dia, para quem o deseje, o caminho é fácil e desimpedido: fora de qualquer dúvida, é a Summa Theologiae de S. Tomás de Aquino ao mesmo tempo o meio mais fácil e o mais profundo para se chegar a um conhecimento sólido do conjunto destes mistérios da fé, apresentados, ademais, de um modo manifestamente intencionado a favorecer e impulsionar a vida espiritual. Não é outro o motivo pelo qual a Igreja ainda hoje, no Código de Direito Canônico de 1983 prescreve aos alunos das Faculdades de Teologia que

***"aprendam a
penetrar mais
intimamente o
mistério da
salvação
tendo por
mestre
principalmente
a Santo
Tomás de
Aquino" (56).***

Desta maneira, quando no VI do Didascalicon Hugo de S. Vitor indicava aos seus alunos que entre o estudo literal e a investigação dos sentidos alegórico e tropológico das Escrituras eles deveriam se dedicar ao estudo aprofundado do conjunto dos mistérios da fé, ele na realidade estava fazendo, com duzentos anos de antecedência, o primeiro esboço do conteúdo e do método da Summa Theologiae de S. Tomás de Aquino. Mas no início dos anos 1100 S. Tomás ainda não havia nascido, nem havia ainda Summa Theologiae, e o conhecimento que Hugo exigia de seus alunos só poderia ser encontrado amplamente disperso na vasta literatura dos santos padres. Pouco antes de Hugo ter chegado a São Vitor havia se iniciado naquele mosteiro a formação de uma biblioteca em que se encontrariam as principais obras dos santos padres, mas a simples justaposição destes livros não era uma solução. Tratava-se de um material extremamente vasto e apresentado de um modo bastante difícil para poder ser apreendido em forma de síntese. O estudante esbarraria com o problema da multiplicação das questões e argumentos sem interesse para seus propósitos imediatos, com os assuntos apresentados fora da ordem conveniente, e com a freqüente repetição dos temas, causando fastídio e confusão na alma dos leitores, conforme diria posteriormente S. Tomás no prólogo da Summa. Só havia uma solução para este problema, e foi assim que Hugo de S. Vitor escreveu a primeira Summa Theologiae da história, o De Sacramentis Fidei Christianae ou Os Mistérios da Fé Cristã, a primeira grande síntese teológica da Igreja Latina que deu início à seqüência das Summas que culminaria, dois séculos depois, na Summa de S. Tomás.

A Summa de Tomás é obra manifestamente mais perfeita do que o De Sacramentis, mas esta não torna esta obra de Hugo coisa ultrapassada. Embora tenha sido a primeira Summa, o De Sacramentis é trabalho de grande maturidade; ele faz parte do número daquelas obras que não podem vir a se tornar obsoletas pela perfeição de nenhuma outra; ademais, no De Sacramentis encontram-se muitíssimas coisas de valor incomparável que em vão se procurariam tanto na Summa como em qualquer outro lugar.

No prólogo do De Sacramentis Hugo menciona já haver escrito a segunda parte do Didascalicon para orientar seus alunos no estudo literal das Sagradas Escrituras; agora, continua Hugo, ele pretende oferecer esta síntese ('quandam summam omnium') dos mistérios da fé para poder prepará-los e

"introduzί-los no segundo aprendizado das Sagradas Escrituras, que consiste em seu estudo alegόrico, pois se os estudantes nāo se estabelecerem primeiro no fundamento do conhecimento da fé, nāo permanecerāo ilesos naquilo que depois se lhes há de acrescentar" (57).

O que Hugo, porém, não escreveu neste prólogo era que, ao fazer isso, além de preparar seus alunos para um estudo mais profundo das Sagradas Escrituras, estava dando início à Escolástica e abria o caminho para que S. Tomás de Aquino

pudesse vir a realizar a sua obra.

Deste modo, os alunos que já conhecessem bem toda a letra das Escrituras, que já vivessem uma vida de virtude e de oração, e que já conhecessem a fundo os mistérios da fé sem alegorias, tais como se encontram no De Sacramentis ou na Summa Theologiae, Hugo os introduzia na investigação dos outros sentidos das Sagradas Escrituras.

Isto não significa, porém, que o objetivo de uma escola ou de uma escola de Teologia seja o estudo alegórico das Escrituras. Nossa exposição pode ter oferecido esta impressão porque, em vez de abordar todo o conjunto da pedagogia, nos restringimos apenas à questão do estudo das Sagradas Escrituras e nela a investigação do sentido alegórico vem por último. A investigação do sentido alegórico das Escrituras exige como requisitos uma vida de virtude e de oração, o desenvolvimento da contemplação, o conhecimento do sentido literal das Escrituras, dos mistérios da fé e da perfeição da vida cristã; isto não significa, porém, que a finalidade de tudo isto seja o conhecimento da alegoria das Escrituras. A finalidade de todas estas coisas é a vida contemplativa, com ou sem o conhecimento da alegoria das Escrituras. Se a investigação do seu sentido alegórico favorece a contemplação, conforme veremos a seguir, é porque ela é ocasião para a contemplação, não a causa que a produz. Não é a investigação da alegoria das Escrituras que produz a contemplação, mas o exercício das virtudes teológicas, que, se existe, pode ser favorecido pela investigação da alegoria, mas, se não existe, não há Sagrada Escritura que possa suprir a sua ausência.

Referências

(46) Hugo S.

Vitor:

Didascalicon,

L. VI, C. 4;

PL 175, 802.

(47) Ibidem,

L. VI, C. 4;

PL 175, 804

c. (48)

Ibidem, L.

VII, C. 26; PL

175, 836.

(49) Ibidem,

L. VI, C. 3;

PL 175,

799b. (50)

Ibidem, L. V,

C. 7; PL 175,

795a. (51)

Ibidem, L. V,

C. 9; PL 175,

797c.

(52) Hugo S.

Vitor: De

Quinque

Septenariis

Opusculum,

C. V; PL 175,

410d.

(53) Idem:

Didascalicon,

L. VI, C. 4;

PL 175, 802.

(54) Ibidem,

L. VI, C. 4;

PL 175, 803.

(55) S.

Tomás de

Aquino:

Summa

Theologiae,

III, Q. 71, a. 4

ad 3.

**(56) CIC
1983, cânon
252.
(57) Hugo S.
Vitor: De
Sacramentis
Fidei
Christianae,
Prologus;
PL 176, 183.**





9. A Alegoria e a Tropologia nas Sagradas Escrituras.

Não obstante estas últimas observações, de tudo quanto dissemos podemos inferir a importância que Hugo de S. Vitor atribuía ao sentido alegórico das Escrituras, colocando-o acima do sentido literal, uma afirmação que ele compartilha com a maioria dos santos padres. Mas a ordem da apreciação atualmente parece ter-se invertido, pois dá-se muita atenção para o sentido literal e pouco ou muito pouca para o alegórico e tropológico.

Negar a realidade do sentido alegórico nas Sagradas Escrituras é impossível, porque as mesmas Escrituras afirmam o contrário claramente e diversas vezes. Na Epístola aos Hebreus, por exemplo, está escrito que os sacerdotes judeus celebravam um culto cujas prescrições eram

***"imagem
e
sombra
das
coisas
celestes".***

**Heb
8,5**

Mais adiante, a mesma epístola reafirma o mesmo mais claramente:

**"A primeira
(aliança)
teve
regulamentos
relativos ao
culto e a um
santuário
terrestre.**

**Moisés
tomou o
sangue dos
bezerros e
dos bodes e
espargiu
com sangue
o
tabernáculo
e todos os
vasos do
ministério.**

**Era
necessário
que as
figuras das
coisas
celestiais
fossem
purificadas
com tais
coisas, mas
(que) as
próprias
coisas
celestes o
fossem por
meio de
vítimas
melhores do
que estas.
Jesus, de
fato, não
entrou num**

**santuário
feito por
mãos de
homem, (que
era uma)
figura do
verdadeiro,
mas entrou
no mesmo
céu, para se
apresentar
diante de
Deus por
nós."**

**Heb.
9, 1;
19-
24**

Da mesma forma, o livro dos Números narra um milagre ocorrido no deserto do Sinai pelo qual de uma rocha, percutida pelo cajado de Moisés, jorrou água puríssima para saciar a sede do povo judeu. A este respeito diz S. Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios:

**"Nosso pais
atravessaram
o Mar
(Vermelho),
comeram do
mesmo
alimento
espiritual e
beberam da
mesma
bebida
espiritual,
porque
bebiam da**

**pedra
espiritual
que os
seguia, e
esta pedra
era o
Cristo".**

**I
Cor .
10 ,
1-4**

Mais claramente lemos na Epístola aos Gálatas que:

**"Está
escrito que
Abraão teve
dois filhos:
um da
escrava e
outro da
livre. Mas o
da escrava
nasceu
segundo a
carne; e o
da livre, em
virtude da
promessa.
Estas
coisas
foram ditas
por
alegoria.
Porque
estas duas
(mulheres)
são os dois
testamentos.**

***Um, o do
monte
Sinai, gera
a
escravidão,
e este é
figurado em
Agar,
porque
Sinai é um
monte da
Arábia, o
qual
corresponde
à Jerusalém
aqui
debaixo, a
qual é
escrava
com seus
filhos. Mas
aquela
Jerusalém,
que é do
alto, é livre
e é nossa
mãe".***

**Ga1 .
4 ,
22 -
26**

Outros exemplos poderiam ser citados, pelos quais se torna impossível negar a realidade do sentido alegórico nas Sagradas Escrituras. Não obstante isso, não são poucas os estudiosos modernos que têm se concentrado quase que exclusivamente no sentido literal das Escrituras, demonstrando, por isto e pelo modo com que abordam o tema dos demais sentidos, uma nítida dificuldade em compreender sua natureza. Esta priorização

exagerada do sentido literal está certamente relacionada, por sua vez, com a dificuldade de compreender a natureza da vida espiritual que tomou conta do mundo moderno. Onde esta não existe, ou quase não existe, o sentido alegórico contido nas Escrituras, justamente denominado por Hugo de São Vitor de sentido espiritual, deixa, por assim dizer, de fazer sentido. No V do Didascalicon Hugo compara as Sagradas Escrituras aos instrumentos musicais, em que a madeira, que é o sentido literal, existe para dar maior sonoridade às vibrações das cordas, que são o alegórico; toda a Sagrada Escritura, diz Hugo, é como um instrumento musical em que as várias partes estão interligadas entre si para produzirem "a suavidade da inteligência das cordas espirituais" (58). Mas se a ciência e a virtude definham, conclui Hugo (59), as pessoas,

*"julgando
não haver
nas
Escrituras
nada de mais
sutil em que
possam
exercitar a
sua
inteligência,
apenas se
ocupam com
os escritos
dos
apóstolos,
pois, de fato,
nada mais
conseguem
apreender ali
senão a
superfície da
letra,
ignorando a
força da
verdade" (60).*

Contribuiu também para esta inversão a influência exercida no ensino da Teologia pelos quatro Livros das Sentenças de Pedro Lombardo desde o século XIII até a Renascença e pela obra de S. Tomás de Aquino a partir desta época, embora sem que esta tenha sido a intenção destes autores.

Os Livros das Sentenças, de fato, são uma exposição da doutrina cristã que não se utiliza senão do sentido literal; quanto a S. Tomás, é bem sabido como no início da Summa Theologiae ele próprio anuncia de modo explícito que ao escrever esta obra pretende basear-se inteiramente sobre o sentido literal. Ora numa época, ora noutra, os Livros das Sentenças e a Summa Theologiae têm servido de iniciação teológica aos estudantes da Ciência Sagrada, e não é infreqüente que os que as estudam tenham sido imperceptivelmente levados a supor, por errônea interpretação, que para estes autores os demais sentidos das Escrituras fossem supérfluos e que eles estavam na verdade se antecipando aos tempos modernos em que as pessoas realmente têm dificuldade em entender tanto a razão como a legitimidade de tais sentidos.

Como se fosse para confirmar esta impossível interpretação, S. Tomás escreveu ainda o seguinte na questão introdutória da Summa:

***"Todos os
sentidos se
fundamentam
sobre um só, a
saber, no
sentido literal;
somente sobre
o literal,
porém, pode-
se
fundamentar
uma
argumentação,
e não sobre o
que é dito
segundo a
alegoria,***

***conforme
reconhece o
próprio S.
Agostinho na
sua epístola
contra Vicente
Donatista.
Todavia, com
isto nada
perdemos do
que está
contido na
Sagrada
Escritura, pois
nada do que é
necessário à fé
está contido
sob o sentido
espiritual que a
Sagrada
Escritura não
trate
manifestamente
pelo sentido
literal em
alguma outra
passagem" (61).***

À primeira vista tais palavras mais parecem uma maneira elegante de reduzir a nada a importância do sentido alegórico, o que seria verdade se a Summa Theologiae pretendesse ser o mesmo que a totalidade da Ciência Sagrada. Estas mesmas palavras, porém, consideradas dentro de um contexto mais amplo, se revestem de outra significação. Segundo esta, se S. Tomás descartou o uso do sentido alegórico na Summa, fêz isto apenas por uma questão de método, pois uma obra concebida tal como o foi a Summa Theologiae é incompatível com a utilização de outro sentido que não o literal.

Que isto tenha sido apenas uma questão de método mostra-o também o exemplo do próprio Hugo de S. Vitor, o qual, não

obstante utilizar-se abundantemente da exposição alegórica em quase todos os seus escritos, ao redigir o *De Sacramentis*, uma obra que tem uma estrutura muito semelhante à *Summa* de S. Tomás, baseou-se, assim como Tomás, inteiramente no sentido literal. Ricardo de S. Vitor, que se utiliza mais ainda do que Hugo da interpretação alegórica das Sagradas Escrituras, redigiu, entretanto, um tratado sobre a Trindade ao modo da *Summa*, em que também dispensou a interpretação alegórica e se utilizou apenas do sentido literal. E Ricardo não podia ter deixado de fazer isto, sem que tivesse mudado o objetivo que o levava a escrever, assim como também poderia ter acrescentado, com S. Tomás, que ao basear-se no sentido literal com isto nada perdia dos ensinamentos contidos nas Sagradas Escrituras, pois tudo o que ela ensina em uma passagem sob o sentido alegórico também tornará a ensiná-lo em alguma outra pelo sentido literal.

Mas, se é assim, deve-se agora explicar por que razão então os vitorinos, que deram provas tão claras de serem, capazes de escrever ao modo da *Summa* de S. Tomás, insistem tanto em fazer uso do sentido alegórico.

Aqueles que estão acostumados ao estilo da *Summa*, ou a outras obras que neste ponto lhe seguem o método, ao depararem com o *De Sacramentis* de Hugo ou o *De Trinitate* de Ricardo se verão, certamente, percorrendo um terreno já familiar. Se passarem, porém, a muitas das demais obras de ambos os vitorinos, como o *Benjamin Minor* e o *Benjamin Major* de Ricardo, a estranheza será inevitável. Nota-se em obras como estas que um extenso raciocínio fundamentado na interpretação alegórica das Escrituras, aparentemente de todo supérfluo, conduz a verdades que poderiam ser mostradas sem necessidade de semelhantes recursos. É-se tentado a percorrer a exposição dos autores apenas para poder chegar às conclusões, alcançadas as quais esquece-se o caminho percorrido e procura-se transformar aquelas verdades em linguagem fundamentada em sentido literal. Mas a estranha insistência com que os autores tornam e retornam a re-utilizar o discurso fundamentado no sentido alegórico em textos que não são peças de arte oratória, mas tratados de Teologia, passa aos poucos a gerar uma desconfiança de que tal recurso não pode estar ali superfluamente, por simples circunstancialidade ou preferência estética. Não é difícil daí passar para a percepção de que está-se lidando com uma outra via, um outro canal pelo qual

se pode transmitir ao espírito determinadas verdades que, ainda que possam ser apresentadas de uma outra forma, os vitorinos se servem dela porque afirmam ser a mais profunda.

Santo Tomás também parece ter entendido que este modo de exposição devesse ser incluído entre as coisas divinas, ao atribuir esta forma de veiculação da verdade a Deus, quando afirma, numa passagem que já citamos,

*"estar em
poder de
Deus
acomodar
não apenas
as palavras
aos
significados,
o que
também o
homem
pode fazer,
mas
também as
próprias
coisas".*

Para entender a razão da profundidade atribuída pelos vitorinos ao sentido alegórico onde poderia muito bem ser usado o sentido literal, devemos recordar a doutrina geral ensinada por Hugo de S. Vitor a este respeito. Antes de dedicar-se ao estudo alegórico das Escrituras, Hugo exige que o estudante conheça completamente o sentido literal das Sagradas Escrituras, o qual, segundo S. Tomás, já contém toda a verdade da fé. Não pode ser, portanto, para conhecer alguma verdade nova e mais profunda que Hugo quer que o estudante se dedique ao estudo da alegoria. Mais ainda, Hugo quer que, antes do estudo alegórico das Escrituras, o discípulo se dedique ao estudo literal dos mistérios da fé, algo que na verdade já não pode ser realizado perfeitamente senão pela contemplação, aquela operação da inteligência que, segundo ele,

***"abarca em
uma visão
plenamente
manifesta a
compreensão
de muitas ou
também de
todas as
coisas".***

A contemplação é, ademais, o objetivo último da pedagogia vitorina e, se já o estudo do De Sacramentis ou da Summa Theologiae está relacionado com ela, com mais razão o estudo alegórico das Escrituras que, no entender dos vitorinos, o pressupõe, terá que estar também relacionado com a contemplação.

Pois, de fato, no uso do sentido literal cada palavra é associada ao seu significado por uma convenção imediata; mas na investigação do sentido alegórico cada coisa pode significar, em princípio, uma multidão de outras, dependendo da similaridade que os aspectos de umas tenham com os das outras. Não é possível, portanto, identificar o significado alegórico se não se conhece primeiramente todo o conjunto do literal e se não se emprega, na investigação de um sentido alegórico em particular, aquela "visão plenamente manifesta de todas as coisas" que só é possível pela contemplação.

Conclui-se daqui não ser possível uma verdadeira investigação do sentido alegórico das Escrituras sem o uso das virtudes contemplativas as quais exigem, segundo Hugo, além do estudo, também a virtude e o auxílio da graça que vem através da oração, sendo por este motivo que este sentido é também chamado por ele de sentido espiritual. Desta maneira, a importância que a pedagogia dos vitorinos atribui à investigação do sentido alegórico das Escrituras provém diretamente de seu objetivo maior que é a de introduzir o aluno na vida contemplativa, a qual, segundo afirma o Cristo no Evangelho de S. Lucas, é "aquela melhor parte" escolhida por Maria (Lc. 10, 42).

Referências

**(58) Idem:
Didascalicon,
L. V, C. 2; PL
175, 789.**

**(59) Hugo se
refere aos
"menos
doutos",
mas não se
pode
esquecer
que para ele
ciência e
virtude
caminham
juntos.**

**(60) Hugo S.
Vitor:
Didascalicon,
L. V, C. 3; PL
175, 790-1.**

**(61) S.
Tomás de
Aquino:
Summa
Theologiae,
I, Q. I, a.10
ad 1.**





10. A presente tradução.

O leitor encontrará neste livro, além desta introdução, quatro textos de Hugo de S. Vitor relacionados com o tema das Sagradas Escrituras. Todos foram traduzidos diretamente do original latino tal como se encontra na Patrologia de Migne, embora nenhum deles abranja o original completo, pelas razões que serão apresentadas a seguir.

O primeiro texto, "Anotações Prévias ao Estudo das Sagradas Escrituras", foi traduzido do pequeno opúsculo com que se iniciam as obras de Hugo no volume 175 da Patrologia Latina (62). O segundo texto, "O Estudo das Sagradas Escrituras", provém dos livros IV, V e VI do Didascalicon. As Praenotatiunculae são uma pequena introdução geral às Sagradas Escrituras; já o Didascalicon foi uma obra concebida para ser um guia de estudos para os alunos da escola organizada por Hugo no mosteiro de São Vitor. Dividido em sete livros, nos três primeiros o Didascalicon contém uma orientação a respeito dos estudos que hoje seriam chamados de profanos; os três seguintes orientam acerca do estudo das Sagradas Escrituras, e o sétimo e último procura dar ao aluno um vislumbre do que é a contemplação. Ao redigir os livros IV, V e VI do Didascalicon Hugo se serviu do opúsculo precedente sobre as Escrituras e ampliou seu conteúdo para fazer uma introdução não mais apenas às Sagradas Escrituras, mas também ao seu estudo.

Tanto das Praenotatiunculae como dos livros intermediários do Didascalicon não fizemos uma tradução integral do texto porque os originais se ocupam com um número muito grande de questões que podem ser consideradas paralelas ou secundárias diante da importância que as idéias ressaltadas neste livro se revestem para o leitor de hoje, que talvez possa estar tomando conhecimento delas pela primeira vez. O número verdadeiramente abundante destas questões paralelas contidas no Didascalicon diante destas questões centrais é tal que tem confundido até mesmo muitos peritos no assunto, e é este um dos motivos porque, em vez do Didascalicon ter atraído nos tempos modernos a atenção dos estudantes da Ciência Sagrada, tem sido mais objeto de consideração dos estudiosos

da História e da História da Educação, que freqüentemente o têm abordado mais do ponto de vista de uma fonte documental para o conhecimento do ensino da época do que como um texto onde é possível buscar ensinamentos de valor perene como o são as Sagradas Escrituras ou os escritos dos grandes filósofos e teólogos de todas as épocas como Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e tantos outros, incluindo os próprios vitorinos em suas demais obras.

O terceiro e o quarto texto deste livro se baseiam no Comentário de Hugo de S. Vitor ao livro do profeta Joel, um dos doze profetas menores do Antigo Testamento. Novamente não só não apresentamos uma versão integral, como inclusive neste caso mudamos sua forma exterior de apresentação, por se tratar de uma obra de difícil leitura, pelo seu tamanho diante da brevidade do texto do Profeta (63), pelo estilo de redação em que o autor talvez se tenha preocupado mais com o conteúdo do que em produzir uma leitura agradável, e também porque a maioria dos leitores não terá familiaridade com o próprio texto do profeta Joel, uma condição geralmente indispensável para se poder apreciar os bons comentários. Por este motivo, em vez de apresentar a tradução integral do texto de Hugo de S. Vitor, aproveitamos aproximadamente um quinto do seu conteúdo para montar uma série de notas de rodapé ao livro de Joel com base no Comentário de Hugo. Todas estas notas de rodapé, com exceção de uns poucos textos entre parênteses, são traduções de passagens do Comentário de Hugo tal como foram escritos pelo autor. No terceiro dos textos de Hugo contidos neste livro temos o texto da Vulgata Latina da profecia de Joel, a versão lida e utilizada por Hugo, anotada segundo o seu comentário literal e alegórico, e no quarto temos novamente o texto da segunda parte desta profecia, agora anotada segundo o comentário tropológico ou moral de Hugo de S. Vitor.

Antes de terminar a presente introdução, após termos falado de Hugo de S. Vitor e de sua obra, resta-nos dizer ainda algumas poucas palavras a respeito do profeta Joel e de sua profecia para aqueles que porventura não o conheçam.

Referências

**(62) Hugo S.
Vitor:
Praenotatiunculae
de Scriptoris et
Scriptoribus
Sacris; PL 175, 9-
28.**

**(63) Hugo S.
Vitor:
Adnotatiunculae
Elucidatoriae in
Joelem
Prophetam; PL
175, 321-372.**





11. O Profeta Joel e seu Livro.

Na Vulgata Latina o profeta Joel ocupa o segundo lugar entre os doze profetas menores. Nada se sabe a respeito de sua vida, exceto o pouquíssimo que nos é relatado em seu próprio livro ou que indiretamente pode-se conjecturar a partir dele. É difícil inclusive precisar a época em que viveu, embora os comentadores antigos, e entre eles, S. Jerônimo, julguem que Joel deva ter vivido na Judéia antes do exílio da Babilônia, provavelmente na mesma época em que viveu Oséias (64).

Para entender os fatos relacionados com a profecia de Joel, precisamos voltar no tempo até alguns séculos antes de sua época. Por volta do ano 2000 AC Deus manifestou-se a Abraão, homem idoso, sem filhos e casado com uma mulher estéril, prometendo-lhe dar-lhe numerosa descendência, da qual um dia nasceria Jesus, por quem seriam abençoadas todas as nações da terra. Pouco tempo depois desta promessa, Sara, esposa de Abraão, não obstante sua já avançada idade, dava à luz seu filho primogênito Isaac. Anos mais tarde, entre 2000 e 1500 AC, quando Abraão já havia passado desta vida e sua descendência, aquela que viria a ser posteriormente o povo judeu, ainda era apenas a família já numerosa de seu neto Jacó, resolveu este emigrar para o Egito devido a uma fome que havia se abatido sobre quase todo o mundo conhecido da época. A família de Jacó foi bem recebida no Egito e fixou residência na terra de Gessen, próximo à foz do Rio Nilo.

Durante cerca de 400 anos os descendentes de Jacó se multiplicaram na terra de Gessen e se tornaram um povo numeroso, conforme a promessa que havia sido feita por Deus a Abraão muitos anos antes. Seu número aumentou tanto a ponto de assustar o Faraó que governava o Egito; resolveu então este, por causa de seus temores, escravizar o povo judeu, obrigando-o a trabalhos forçados. Esta situação durou até que Moisés, conforme narram as Sagradas Escrituras no livro do Êxodo, após os prodígios das dez pragas e da passagem pelo Mar Vermelho, libertou seu povo do jugo egípcio e o conduziu através do deserto, primeiro até o Monte Sinai onde foram recebidas as tábuas da Lei, depois até à terra de Canaã, na atual Palestina ou terra de Israel, onde os judeus fixaram sua morada

definitiva.

Durante muito tempo o povo judeu ocupou a terra de Canaã sem necessidade de ser governado por reis, guiado apenas pelas leis de Moisés e pela sabedoria de Juizes e Profetas. Por volta do ano 1000 AC, entretanto, resolveram coroar seu primeiro monarca. Saul era seu nome, sucedido, após a sua morte, pelo rei Davi, sucedido por sua vez pelo seu filho Salomão.

No reinado do sucessor de Salomão uma revolta fêz com que o povo judeu se dividisse em dois reinos, Israel ao norte e Judá ao sul. Em ambos surgiu grande número de profetas denunciando a desobediência do povo aos mandamentos da Lei Mosaica e anunciando a iminência de um castigo caso Israel e Judá não produzissem frutos de arrependimento. Tal como fora anunciado muitas e repetidas vezes, no ano 721 AC os soldados assírios invadiram o Reino de Israel e deportaram seus habitantes para a Assíria. No ano 587 AC chegou a vez do Reino de Judá, quando as tropas da Babilônia tomaram a cidade de Jerusalém e deportaram seus habitantes para uma terra que já não era deles. O Reino de Israel nunca mais voltaria a existir; quanto ao Reino de Judá, após 70 anos de cativo em terras da Babilônia, pôde assistir à conquista de seus senhores babilônios pelos persas, oportunidade em que o novo soberano, o Rei Ciro dos persas, concedeu-lhes a liberdade de retornarem a Jerusalém, reconstruírem a sua pátria e restaurarem o seu culto. Dali a menos de seis séculos, já sob o jugo dos romanos, mas em sua própria terra, Jesus nasceria em Belém de Judá.

Em rapidíssimas pinceladas, esta é a história do povo judeu tal como é narrada no Antigo Testamento. Após onze breves capítulos em que as Sagradas Escrituras descrevem a criação do mundo e algumas histórias referentes aos seus primeiros habitantes, a partir do décimo segundo capítulo do Gênesis, em que nos é relatado o chamamento do patriarca Abraão, até o fim do Antigo Testamento, os ensinamentos contidos nas Sagradas Escrituras se sucedem ao longo da história que acabamos de resumir.

Nesta seqüência, o profeta Joel se situa, segundo os antigos comentadores cristãos, provavelmente na época em que, depois do faustoso reinado de Salomão, o povo judeu havia se dividido em dois, e antes do Reino do sul ser conquistado pelos

Babilônios. Se seguirmos a opinião de S. Jerônimo, que supõe ter ele vivido na mesma época do profeta Oséias, que pode ser datado com mais precisão, Joel deve ter vivido no Reino de Judá na época em que o Reino de Israel era conquistado e deportado pelos assírios.

A curta profecia de Joel é dividida em três capítulos, e nestes três capítulos se distinguem nitidamente duas partes.

A primeira anuncia uma terrível devastação da terra de Canaã por quatro hordas sucessivas de quatro espécies de gafanhotos, uma mais voraz do que a outra, na Vulgata designadas pelos nomes latinos de `eruca', `locusta', `bruchus' e `rubigo', vertidos ao português na tradução do Pe. Matos Soares como lagarta, gafanhoto, brugo e ferrugem, respectivamente.

Segundo a interpretação de S. Jerônimo (65) e de Hugo de S. Vitor (66) estas quatro hordas sucessivas de gafanhotos anunciadas por Joel são na verdade as hordas dos soldados assírios, babilônios e dos outros povos que se lhes seguiram oprimindo a nação judaica.

O profeta conclui esta primeira parte de sua profecia com uma exortação ao povo judeu para que se converta ao Senhor:

***"Rasgai
os
vossos
corações
e não os
vossos
vestidos",***

diz o profeta,

**"e
convertei-
vos ao
Senhor
vosso
Deus,
porque Ele
é benigno e
compassivo,
e inclinado
a
suspender
o castigo.
Quem sabe
se Ele
quererá
voltar-se
para vós e
perdoar-vos
e deixar
após si uma
bênção?"**

**Joel
2,
13-
14**

O povo, porém, não se converteu. O castigo para o qual o profeta advertia não tardou a vir.

Não obstante isso, a segunda parte da profecia se inicia anunciando o perdão de Deus ao povo judeu; não se trata da suspensão dos castigos anunciados avisados pelo profeta, suspensão que de fato não ocorreu, mas de algo que viria a ocorrer num futuro mais distante:

**"O
Senhor
olhou
com
amor
ardente
a sua
terra, e
perdoou
o seu
povo".**

**Joel
2,
18**

Com estas palavras se inicia a segunda parte da profecia. Logo em seguida o profeta acrescenta:

***"Eu vos
recompensarei",***

diz o Senhor,

***"dos
anos
cujos
frutos
comeu o
gafanhoto,
o brugo,
a
ferrugem
e a
lagarta,
este
poderoso
exército***

**que
mandei
contra
vós".**

**Joel
2,
25**

**Surge então a passagem mais conhecida da profecia de Joel,
porque comentada por São Pedro por ocasião da descida do
Espírito Santo sobre os apóstolos no dia de Pentecostes:**

***"Depois
disto",***

continua o Senhor pela boca do profeta Joel,

***"acontecerá
que
derramarei
o meu
Espírito
sobre toda
a carne; os
vossos
filhos e as
vossas
filhas
profetizarão;
os vossos
velhos
serão
instruídos
por sonhos,
e os vossos
jovens
terão***

**visões.
Derramarei
também
naqueles
dias o meu
Espírito
sobre os
meus
servos e as
minhas
servas.**

**E farei
aparecer
prodígios
no céu e na
terra,
sangue e
fogo, e
turbilhões
de fumo.**

**O Sol
converter-
se-á em
trevas, e a
Lua em
sangue,
antes que
venha o
grande e
terrível dia
do Senhor.**

**E
acontecerá
que todo o
que invocar
o nome do
Senhor
será salvo".**

Joel

2,

28-

32

Conforme narrado nos Atos dos Apóstolos, no dia de Pentecostes os apóstolos e mais outros discípulos de Cristo estavam reunidos em oração no Cenáculo. "De repente", dizem os Atos, "veio do céu um ruído semelhante ao soprar de um impetuoso vendaval e encheu toda a casa onde se achavam; e apareceram umas como línguas de fogo, que se distribuíram e foram pousar sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito os impelia que falassem" (At. 2,2-4). "Achavam-se então em Jerusalém homens piedosos de todas as nações que há debaixo do céu. Ao se produzir o ruído, a multidão se reuniu e estava confusa, pois cada qual os ouvia falar em sua própria língua. Estupefatos e surpresos, estavam todos assombrados e perplexos, dizendo entre si: `Que vem a ser isto?'" (At. 2,5-7; 2,12). Pedro então se levanta e lhes diz:

***"Homens da
Judéia e
habitantes
todos de
Jerusalém,
prestai
ouvidos às
minhas
palavras.
(Hoje) se
realiza a
palavra do
profeta
Joel:***

***`Sucederá
nos últimos
dias, diz o
Senhor, que
derramarei***

**o meu
Espírito
sobre toda
a carne.**

**Vosso
filhos e
vossas
filhas hão
de
profetizar,
vossos
jovens
terão
visões, e
vossos
velhos hão
de ter
sonhos. Em
verdade,
sobre meus
servos e
sobre
minhas
servas
derramarei
o meu
Espírito.**

**E farei
prodígios
em cima no
céu, e
sinais
embaixo na
terra. O Sol
se
transformará
em trevas e
a lua em
sangue,
antes que
venha o dia**

***do Senhor,
o grandioso
dia. E todo
aquele que
invocar o
nome do
Senhor será
salvo'.***

**At .
2 ,
14 -
21**

Depois desta passagem Joel fala de um dia e um tempo em que Deus "juntará todas as gentes e as conduzirá ao vale de Josafá" para um julgamento (Joel 3, 2). Josafá é um nome hebraico que significa "Julgamento do Senhor". Assim se expressa o profeta:

***"Publicai
isto
entre as
nações",***

diz o Senhor por meio de Joel,

***"preparai-
vos para a
guerra,
animai os
valentes,
ponham-
se em
marcha
todos os
homens
de guerra.
Forjai***

**espadas
das relhas
de vossos
arados, e
lanças de
ferro com
vossos
enxadões".**

Joel
9,
10

**"Levantem-
se as
nações e
vão ao
vale de
Josafá;
porque ali
me
sentarei
para julgar
todas as
nações em
circuito.
Meti as
foices ao
trigo,
porque já
está
madura a
messe".**

Joel

3,

12-

13

Finalmente, Joel conclui a profecia:

***"E
acontecerá
naquele
dia que os
montes
destilarão
doçura, e
os
outeiros
manarão
leite, e as
águas
correrão
em todos
os
regatos
de Judá; e
da casa
do Senhor
sairá uma
fonte que
regará a
torrente
dos
espinhos".***

Joel

3,

18

**"A Judéia
será
habitada
eternamente,
e Jerusalém
de geração
em geração;
e eu lavarei
o seu
sangue, que
eu não tinha
ainda
lavado, e o
Senhor
habitará
para
sempre em
Sião".**

Joel
3,
20-
1

Com esta passagem encerra-se a profecia de Joel. Passamos agora a palavra a Hugo de S. Vitor.

Referências

**(64) S.Jerônimo:
Commentariorum
in Joelem
Prophetam Liber
Unus, C. 1; PL
25, 950.**

**(65) Ibidem; PL
25, 951-D.**

**(66) Hugo S.
Vitor:
Adnotatiunculae
Elucidatoriae in
Joelem
Prophetam; PL
175, 323.**





Hugo de São Vitor

**ANOTAÇÕES PRÉVIAS AO ESTUDO
DAS SAGRADAS ESCRITURAS**

**"Praenotatiunculae de Scripturis
et Scriptoribus Sacris"**

- PL 175, 9-28 -

1. Distintividade das Escrituras a serem consideradas Sagradas.

O leitor das Sagradas Escrituras deverá aprender primeiramente como reconhecer quais são as Escrituras que devem ser dignamente honradas com o nome de Sagradas. Pois, de fato, alguns dos que ensinaram pelo espírito deste mundo deixaram escrito muitas coisas. A Lógica, a Matemática e a Física ensinam verdades, mas não são capazes de alcançar aquela verdade na qual se encontra a salvação da alma, sem a qual será inútil alcançar todas as demais verdades. Os filósofos pagãos também escreveram tratados sobre Ética, nos quais descreveram alguns membros das virtudes, truncados, porém, do corpo da bondade, pois os membros das virtudes não podem ter vida sem o corpo da caridade divina. Todas as virtudes formam um só corpo, cuja cabeça é a caridade, e os membros do corpo não podem viver se não são sensificados pela cabeça. Os escritos, pois, em que não é possível encontrar a verdade sem contaminação de erro, nem são capazes de restaurar a alma conduzindo-a ao verdadeiro conhecimento de Deus e ao amor, não são dignos de serem considerados sagrados. Somente são corretamente chamados de sagrados aqueles escritores que foram inspirados pelo Espírito de Deus e que, administrados por aqueles que falaram pelo Espírito de Deus, tornam o homem divino, restaurando-o à semelhança de Deus, instruindo-o ao seu conhecimento e exortando-o ao seu amor. Nestas Escrituras tudo o que é ensinado é a verdade; tudo o que é preceituado é a bondade; tudo o que é prometido é a felicidade. Pois Deus é verdade sem falácia, bondade sem malícia, felicidade sem miséria.

Se queres, pois, distinguir as Escrituras Sagradas das demais que não merecem este nome, distingue primeiro e considera diligentemente por uma reta consideração a própria matéria a respeito da qual e na qual versa a sua abordagem (1).

Duas são as obras de Deus nas quais se resume tudo o que foi feito. A primeira é a obra da criação, pela qual foram feitas as coisas que não existiam; a segunda é a obra da restauração, pela qual foram refeitas as coisas que haviam perecido. A obra da criação consiste na criação das coisas do mundo com todos os seus elementos. A obra da restauração é a Encarnação do Verbo com todos os seus mistérios, seja aqueles que o precederam desde o início dos séculos, seja aqueles que o seguiram até o fim do mundo.

A matéria das Sagradas Escrituras deve ser considerada também quanto a esta divisão; isto é, debes considerar aquilo de que tratam e o modo com que o tratam, para que pela matéria e pelo modo possas distingüi-las do restante dos demais livros que se escrevem. De fato, a matéria de todos os demais livros consiste nas obras da criação, enquanto que a matéria das Sagradas Escrituras consiste na obra da restauração. Esta é a primeira distinção a ser feita quanto à matéria de que tratam os livros e as escrituras diversas.

Além disto, os demais livros, se ensinam alguma verdade, não o fazem sem o contágio do erro; se parecem recomendar alguma bondade, ou ela vem mesclada com a malícia, de modo a não ser pura, ou pelo menos é sem o conhecimento e o amor de Deus, de modo a não ser perfeita (2).





2. Os três sentidos das Sagradas Escrituras.

As Sagradas Escrituras se interpretam segundo três modos de entendimento.

A primeira interpretação é a histórica, na qual se considera a primeira significação das palavras em relação às próprias coisas sobre as quais são ditas.

As Sagradas Escrituras, porém, possuem uma propriedade que as diferencia dos demais livros, porque aquilo que nelas é significado em primeiro lugar pelas palavras são, por sua vez, como que tantas outras palavras que nos são propostas para a significação de outras coisas.

História vem da palavra grega `historeo', que significa vejo e narro. Neste sentido é que se deve entender própria e estritamente o termo história; costuma, porém, esta palavra ser tomada num sentido mais amplo de modo a designar o sentido que em primeiro lugar relaciona as palavras com as coisas. Além dela, porém, existe também a significação alegórica.

A alegoria consiste em que aquilo que é proposto pela significação da letra significa também alguma outra coisa tanto no passado, como no presente ou no futuro. O termo alegoria soa como discurso alheio, porque é dita uma coisa mas significada outra.

Subdivide-se a alegoria em simples alegoria e anagogia.

Ocorre simples alegoria quando por um fato visível se significa um outro fato visível.

Ocorre anagogia, isto é, um conduzir para o alto, quando por um fato visível se declara um fato invisível.

Para maior clareza, colocamos um exemplo destes três modos de entendimento. (Neste exemplo que será dado a seguir, Hugo se utiliza de uma outra nomenclatura que é também a mais comum em seus escritos: além do sentido literal ou histórico ele menciona o sentido alegórico sem, porém, subdividi-lo, e ao

sentido alegórico acrescenta o sentido moral, também denominado por ele de sentido tropológico ou tropologia).

Diz a Sagrada Escritura que havia um homem na terra de Hus, chamado Jó, que sendo muito rico caiu em uma tão grande miséria que sentando-se junto a um monturo ou coletor de estrume raspava com uma telha as chagas de seu corpo (3).

O sentido histórico é evidente; passemos, portanto, ao alegórico. Na alegoria consideramos que as coisas significadas pelas palavras significam por sua vez outras coisas, e um fato significa outro fato. Jó, efetivamente, traduzido significa sofredor; significa, portanto, o Cristo, que antes estava junto às riquezas da glória do Pai sendo co-igual a Ele e condescendeu-se de nossa miséria sentando-se humilhado no monturo deste mundo, compartilhando conosco, fora o pecado, todos os nossos defeitos.

O sentido moral é aquilo que por meio deste fato deve-se fazer, isto é, aquilo que este fato significa ser digno de ser feito. Jó pode significar qualquer alma justa ou penitente, que compõe em sua memória um monturo de todos os pecados que fez e não vez ou outra, mas perseverantemente, sentando-se e meditando sobre o mesmo, não cessa de chorar (4).



3. Nem tudo o que se encontra nas Sagradas Escrituras é passível de tríplice interpretação histórica, alegórica e moral.

Não é tudo o que se encontra nas Sagradas Escrituras que pode ser interpretado segundo estes três modos, como se cada uma de suas passagens tivesse que conter simultaneamente uma história, uma alegoria e uma tropologia. Há muitos lugares em que estes três sentidos podem ser convenientemente assinalados, mas é bastante difícil ou mesmo impossível observá-los em todo lugar. Na cítara, assim como em outros instrumentos musicais, não são todas as partes que quando percutidas ressoam música, mas apenas as cordas; as demais partes do corpo da cítara são feitas para conectar e tensionar aquelas que modularão a suavidade da melodia. Ocorre o mesmo com as Sagradas Escrituras; nela há coisas que somente podem ser entendidas espiritualmente; há outras que estão a serviço da formação dos costumes; algumas foram escritas segundo o simples sentido da história; há, finalmente, algumas outras que podem ser convenientemente comentadas segundo a história, a alegoria e a tropologia (5).



4. Necessidade da interpretação literal ou histórica.

O sentido alegórico e moral, a inteligência mística, somente pode ser apreendido a partir daquilo que o sentido literal propõe em primeiro lugar. Causa-nos, portanto, não pouca admiração e perplexidade como possa haver algumas pessoas que se gabam de serem doutos na alegoria ignorando, entretanto, a primeira significação da letra. Nós, dizem eles, ensinamos as Escrituras, não, porém, a letra; não cuidamos da letra, porque nos ocupamos apenas da alegoria.

Mas, pergunto, como é possível ensinar a Escritura, se não se lê a letra? De fato, se tirarmos a letra, o que será da Escritura?

Dizem eles que a letra significa uma coisa segundo a história, e outra segundo a alegoria. A palavra leão, por exemplo, segundo o sentido literal significa o animal, mas segundo o sentido alegórico significa o Cristo, porque o leão dorme de olhos abertos.

Esta afirmação, porém, tal como está apresentada, não pode ser sustentada. Deve-se mudar a frase proposta, ou modificar a causa apontada. De fato, não é a palavra leão que dorme de olhos abertos, mas o animal que a palavra significa. Entenda-se que quando se diz que o leão significa o Cristo, não é o nome do animal que significa o Cristo, mas o próprio animal. É o animal que dorme de olhos abertos que, segundo uma determinada semelhança, representa o Cristo, porque nos dias em que estava sepultado, enquanto sua humanidade dormia o sono da morte, o Cristo mantinha os olhos abertos por causa da sua divindade que velava. Não se pode pretender, portanto, ter compreendido as Sagradas Escrituras se se ignorar o sentido literal. Ignorar a letra é ignorar aquilo que a letra significa; ora, a coisa que a letra significa é, por sua vez, um sinal de algo que deverá ser entendido espiritualmente. Como, porém, este entendimento espiritual poderá ser apreendido pelos que lêem, se o seu sinal não lhes tiver sido significado?

Aquele, portanto, que busca o entendimento das Sagradas Escrituras deve em primeiro lugar aplicar-se à compreensão daquelas coisas que as palavras sagradas propõem de modo

imediatamente; só depois que as tiver bem conhecido é que deve passar às demais significações, meditando e reunindo, através das semelhanças, aquilo que diz respeito à edificação da fé e à formação dos bons costumes. Deve-se, pois, compreender primeiro o que a letra significa para depois vir a se entender aquilo que é significado pela coisa significada pela letra.

Quisemos advertir bem o leitor a este respeito para que não aconteça que venha a desprezar os primeiros rudimentos deste ensinamento. Não pense que deva ser desprezado o conhecimento daquilo que as Sagradas Escrituras nos propõem através da primeira significação da letra, porque são estas coisas que o Espírito Santo mostra aos sentidos carnis a nós, que não podemos apreender as coisas invisíveis senão através das visíveis, como simulacros de entendimentos mais elevados, levantando nossa alma à compreensão do que é espiritual através destas semelhanças que nos são propostas.

Se, como alguns dizem, fosse possível passar da letra diretamente àquilo que deve ser entendido espiritualmente, em vão teriam sido interpostas nas Sagradas Escrituras as figuras e as semelhanças das coisas pelas quais a alma é ensinada acerca do que pertence ao espírito. Não se deve, portanto, na palavra de Deus desprezar a humildade, porque é pela humildade que somos iluminados para a divindade. Este sentido exterior da palavra de Deus pode parecer lodo para ser talvez pisado pelos pés, mas é este lodo que nossos pés pisam que foi usado pelo Cristo ao curar o cego de nascença para iluminar-lhe a vista (Jo. 9).

Leiamos, pois, as Sagradas Escrituras, e aprendamos diligentemente em primeiro lugar aquilo que ela narra materialmente. Se imprimirmos cuidadosamente em nossa alma a forma destas coisas segundo a seqüência da narrativa, depois, através da meditação, colheremos como de um favo a doçura da inteligência espiritual (6).



5. Frutos que se devem esperar da leitura das Sagradas Escrituras.

Todos os que se aproximam da divina lição devem conhecer primeiramente quais sejam os seus frutos. Nada, de fato, deve ser buscado sem motivo; nem mesmo é possível desejar aquilo que não promete algum tipo de utilidade.

Ora, o fruto da divina lição é duplo, pois ela ensina a ciência e ornamenta a alma de virtudes.

A ciência diz respeito principalmente ao sentido literal e alegórico; já a instrução dos costumes diz respeito mais ao sentido tropológico. Tudo o que diz a Sagrada Escritura está ordenado a estes fins (7).

Por isto aqueles que se dedicam ao estudo das Sagradas Escrituras não devem desprezar aquilo que é significado pelas coisas manifestadas pelo sentido literal. Os filósofos, em seus escritos, somente conhecem a significação das palavras, mas nas sagradas páginas muito mais excelente é a significação das coisas significadas pelas palavras do que a própria significação das palavras. A significação das palavras foi instituída pelos usos dos homens, enquanto que a significação das coisas foi instituída pela própria natureza. As primeiras são vozes humanas, as segundas são vozes de Deus falando aos homens. A significação das palavras depende do arbítrio dos homens, mas a significação das coisas depende apenas da natureza, e da obra do Criador que deseja significar certas coisas através de outras. Ademais, o número de significados das coisas é muito maior do que o número de significados das palavras: poucas palavras significam mais do que duas ou três coisas, enquanto que as coisas podem ter significados tão variados quantas forem as propriedades visíveis ou invisíveis que tiverem em comum com as demais coisas (8).

6. Referências.

- (1) Hugo S. Vitor: Praenotatiunculae de Scripturis et Scriptoribus Sacris, C. 1; PL 175, 9-11.**
- (2) Ibidem, C. 2; PL 175, 11.**
- (3) É o tema dos primeiros capítulos do livro de Jó.**
- (4) Ibidem, C. 3; PL 175, 11-12. (5) Ibidem, C. 4; PL 175, 12-13. (6) Ibidem, C. 5; PL 175, 13-15. (7) Ibidem, C. 13; PL 175, 20. (8) Ibidem, C. 14; PL 175, 20-21.**



Hugo de São Vitor

**O ESTUDO DAS
SAGRADAS ESCRITURAS**

**Texto compilado com
excertos da obra**

**"Eruditionis Didascalicae libri Septem
sive Didascalicon"**

- PL 175, 739-838 -

1. Introdução.

Os dois principais meios pelos quais se alcança a ciência são o estudo e a meditação. Entre ambos o estudo ocupa, no aprendizado, uma posição de anterioridade em relação à meditação. Será, portanto, do estudo que iremos tratar em seguida, explicando quais são os seus preceitos, e interessando- nos mais particularmente pelo estudo das Sagradas Escrituras.

Três são os preceitos mais necessários para o estudo. Primeiro, é preciso saber o que se deve estudar. Segundo, em que ordem estudar, isto é, o que estudar primeiro e o que estudar depois. Terceiro, é preciso saber como estudar. Nossa intenção será tratar de cada um destes três preceitos, cuidando de modo especial de suas aplicações ao estudo das Sagradas Escrituras.

Deste modo, em primeiro lugar determinaremos quais são os livros que merecem o nome de Sagradas Escrituras; em seguida, consideraremos o número e a ordem dos livros sagrados. Trataremos também de algumas propriedades das Sagradas Escrituras que devem ser bem conhecidas pelos que se propõem a estudá-las. Feito isto, ensinaremos como devem ser estudadas as Sagradas Escrituras por aqueles que nela buscam tanto a correção dos seus costumes como uma forma

de vida. Em último lugar, dirigiremos nosso discurso àqueles que estudam as Escrituras por amor da ciência .





2. Quais são as Sagradas Escrituras.

Não são todos os escritos que tratam de Deus ou dos bens invisíveis que devem ser chamados de sagrados, e nem tampouco apenas estes. Entre os livros dos pagãos encontram-se muitas obras que tratam da eternidade de Deus, da imortalidade das almas, dos prêmios e dos castigos eternos merecidos pela virtude e pela maldade, tudo isto demonstrado por meio de argumentação bastante provável, sem que, no entanto, ninguém julgue por isto que sejam obras dignas de receberem o nome de sagradas.

Por outro lado, percorrendo a série dos livros do Antigo e do Novo Testamento, observaremos que tratam-se de escritos que se ocupam quase que inteiramente de coisas que pertencem à vida presente, raramente discorrendo abertamente sobre a doçura dos bens eternos e a felicidade da vida celeste. Não obstante, são estes escritos que a fé católica costuma chamar de sagrados.

Os escritos dos filósofos brilham externamente pelo esplendor de suas palavras, mas quando nos estendem uma aparência de verdade, mesclam-na com o erro, no que podem ser comparados a uma parede de barro caiada de branco. Tal como a parede caiada, escondem sob uma camada de cal o barro do erro (nota 1). Os discursos sagrados, ao contrário, podem ser com muita propriedade comparados aos favos de mel, pois parecem áridos na simplicidade da linguagem, mas internamente são repletos de doçura. São, ademais, chamados de sagrados porque estão tão distantes da contaminação do erro que nada de contrário à verdade pode ser encontrado neles.

Notas.

Nota 1: o período mais importante da história da filosofia grega, a época que se inicia com Tales de Mileto e se encerra com Aristóteles, vai aproximadamente do ano 600 AC até o ano 350 AC.

Diversamente da doutrina judaico cristã, a filosofia grega não é uma Revelação, mas um esforço de muitas gerações de sábios que buscaram se aproximar da verdade através do cultivo das virtudes, do estudo e da contemplação, inicialmente da natureza, posteriormente aperfeiçoada pelo desenvolvimento da Metafísica. Como sub produto deste esforço surgiram muitas obras escritas que se aprimoravam à medida em que as várias

gerações de filósofos iam se sucedendo. Devido a este caráter gradual dos escritos dos filósofos gregos, em suas primeiras obras encontram-se, entre as verdades mais sublimes, também muitos ensinamentos contrários à fé cristã. Cumpre observar, no entanto, que em Aristóteles, não por acaso o último desta sequência de sábios e o possuidor, entre os mesmos, da obra escrita mais extensa, já não se encontra praticamente nada, ou possivelmente mesmo nada, que divirja da doutrina cristã. Na tempo de Hugo de S. Vitor, porém, o ocidente cristão ainda não dispunha do acesso a toda a obra de

Aristóteles, com exceção dos seus tratados de Lógica, disponíveis em uma tradução latina legada por Boécio. Somente quase dois séculos mais tarde, na época de Santo Tomás de Aquino, é que foi possível à civilização ocidental conhecer inteiramente, não sem grande assombro, toda a obra do filósofo.



3. *Definem-se as Sagradas Escrituras.*

São sagradas aquelas Escrituras que vieram a lume por meio de homens que cultivaram a fé católica, tendo sido recebidos e conservados pela autoridade da Igreja universal para serem incluídas no número dos escritos sacros para o fortalecimento desta mesma fé. Além destas há ainda outras numerosíssimas obras escritas por homens sábios e religiosos, nas mais diversas épocas, as quais, ainda que não tenham sido aprovadas pela autoridade da Igreja universal, sendo conformes à fé e ensinando muitas coisas úteis, são consideradas como estando incluídas entre os discursos sagrados. Tudo isto, porém, pode ser melhor entendido exemplificando do que definindo .

4. Divisão das Sagradas Escrituras em dois Testamentos, cada um dividido em três ordens.

Toda a Sagrada Escritura está contida em dois Testamentos, o Antigo e o Novo Testamento. Em cada testamento podem ser distinguidas três ordens. O Antigo Testamento contém a Lei, os Profetas e os Agiógrafos. O Novo Testamento contém o Evangelho, os Apóstolos e os Padres .



5. Elenco dos Livros das três ordens do Velho Testamento.

A primeira ordem do Velho Testamento é a Lei, que os judeus chamam de Torá. A Lei é formada pelos cinco livros de Moisés, chamados, em seu conjunto, de Pentatêuco. O primeiro destes livros é o Gênesis, o segundo o Êxodo, o terceiro o Levítico, o quarto o Livro dos Números, o quinto o Deuteronômio.

A segunda ordem do Velho Testamento é a dos profetas, que contém oito volumes. O primeiro volume é o livro de Josué; o segundo, o livro de Juízes; o terceiro o Livro de Samuel, também chamado de Primeiro e Segundo Livro dos Reis; o quinto é o livro de Isaías; o sexto, o livro de Jeremias; o sétimo, o livro de Ezequiel; e o oitavo é o livro que contém as profecias dos doze profetas (menores).

Finalmente, a terceira ordem do Velho Testamento possui nove livros. O primeiro é o livro de Jó; o segundo é o livro de Davi (nota 2); o terceiro é o livro dos Provérbios de Salomão; o quarto é o Eclesiastes; o quinto é o Cântico dos Cânticos; o sexto é o livro de Daniel; o sétimo é o livro dos Paralipômenos; o oitavo é o livro de Esdras; o nono é o livro de Ester. Todos estes livros são em número de vinte e dois.

Há, ademais, outros livros, como o livro da Sabedoria de Salomão, o livro de Jesus filho de Sirac, o livro de Judite, o livro de Tobias e os livros dos Macabeus que são lidos mas não se incluem no Cânon (nota 3) .

Notas.

Nota 2:
Hugo de S.
Vitor chama
de livro de
Davi ao livro
dos Salmos
por terem
sido
compostos,
em sua
maioria,
pelo Rei
Davi.

Nota 3:
Hugo de S.
Vitor,
seguindo
neste ponto
o parecer de
S. Jerônimo,
não
considera
estes livros
como
canônicos.
Em sua
época, o
assunto era
ainda uma
questão
aberta; o
Magistério
da Igreja só
tomou uma
posição final
a este
respeito
quatro
séculos
mais tarde,
incluindo os
livros aqui

**mencionados
no Cânon
das
Sagradas
Escrituras.**





6. Elenco dos livros das três ordens do Novo Testamento.

A primeira ordem do Novo Testamento contém os livros dos quatro Evangelhos, aqueles escritos segundo Mateus, Marcos, Lucas e João.

A segunda ordem, semelhantemente, contém também quatro livros: as Epístolas de São Paulo, em número de quatorze, reunidas em um só livro, as demais Epístolas Canônicas reunidas em outro livro, o Apocalipse e os Atos dos Apóstolos.

Quanto à terceira ordem, o primeiro lugar corresponde aos Decretais da Igreja, aos quais também chamamos de cânones ou regras; depois deles vêm os escritos dos santos padres e dos doutores da Igreja, como os de S. Jerônimo, S. Agostinho, S. Gregório, S. Ambrósio, S. Isidoro, Orígenes, S. Beda e muitos outros escritores ortodoxos, os quais são tão infinitos que não podem sequer ser contados. Seu tão grande número mostra o fervor destes homens na fé, por causa da qual deixaram aos seus pósteros tantas e tão memoráveis obras. Diante deles nossa preguiça se torna evidente, pois sequer conseguimos ler aquilo que eles puderam escrever.



7. Conveniência entre as ordens do Velho e do Novo Testamento.

A conveniência entre as diversas ordens do Velho e do Novo Testamento fica manifesta se considerarmos que, assim como a Lei é seguida pelos Profetas e os Profetas são seguidos pelos Agiógrafos, assim também depois do Evangelho vêm os Apóstolos e depois dos Apóstolos vêm os Doutores. E. embora em cada uma destas ordens esteja contida toda a verdade, plena e perfeita, é para nós causa de admiração verificar como as razões da dispensação divina fizeram com que nenhuma delas seja supérflua .



8. O tríplice entendimento das Sagradas Escrituras.

Expusemos, assim, brevemente, a ordem e o número dos livros sagrados, para que o estudante conheça a matéria que lhe é oferecida. Passemos agora ao restante do que nos interessa para a intenção da presente obra.

Antes de tudo o mais, deve-se saber que a Sagrada Escritura pode ser entendida de três maneiras, isto é, segundo a história, segundo a alegoria e segundo a tropologia ou, de acordo com outro modo de dizer, segundo o sentido literal, o sentido alegórico e o sentido moral.

É certo que nem tudo o que se encontra no discurso sagrado pode ser vertido nesta tríplice interpretação, como se cada lugar sempre contivesse simultaneamente uma história, uma alegoria e uma tropologia. Em muitos lugares da Escritura estas três coisas podem, de fato, ser encontradas, mas encontrá-las em todas é muito difícil ou mesmo impossível.

Ocorre no discurso sagrado o mesmo que se observa nos instrumentos musicais, nos quais somente as cordas produzem melodia, e não tudo o que puder ser percutido, embora as demais partes sejam incorporadas ao corpo do instrumento para interligarem as cordas entre si e para que, tensionando estas cordas, possam modulá-las a fim de produzir a suavidade da melodia. É deste mesmo modo que no discurso sagrado foram postas certas coisas que somente podem ser entendidas espiritualmente; outras, que estão a serviço do importante trabalho da formação das virtudes; outras ainda, que foram escritas para serem entendidas segundo o simples sentido histórico; há, finalmente, também os lugares que podem ser explicados convenientemente tanto segundo a história, como também segundo a alegoria e segundo a tropologia.

Vemos, assim, que Deus de modo admirável dispôs e interligou toda a Sagrada Escritura em suas partes para que tudo o que nela estivesse contido soasse com a suavidade da inteligência das cordas espirituais ou então, contendo seus mistérios esparsos na seqüência histórica e na dureza das letras, interligasse e se unisse à melodia do espírito como a

concauidade da madeira do instrumento interliga em um só todo todas as cordas estendidas e recebe em si o som das cordas tornando-o mais doce aos ouvidos. Este som, de fato, é mais doce porque não foi formado apenas pelas cordas, mas também pelo corpo do instrumento. É assim que também o mel é mais agradável quando está no favo.

É necessário, portanto, ler a Sagrada Escritura sem que se queira buscar em toda a parte uma história, uma alegoria e uma tropologia. Cada uma destas coisas deve ser assinalada em seus devidos lugares segundo o que a razão o exija convenientemente. Será freqüente, todavia, que em uma só e mesma letra possamos encontrar a todas, na medida em que a verdade da história insinua através da alegoria um mistério espiritual e demonstra, através da tropologia, como se deve agir .



9. Nas Sagradas Escrituras também as coisas significam.

No discurso sagrado não apenas as palavras, mas também as coisas significadas pelas palavras têm por sua vez outras significações. Trata-se de algo que só muito raramente se observa em outros escritos. Os filósofos apenas conheceram as significações das palavras, embora as significações das coisas sejam mais excelentes do que as das palavras. Estas foram instituídas pelo uso, enquanto que aquelas foram impostas pela natureza.

As palavras são a voz dos homens, as coisas são a voz de Deus dirigida aos homens. Aquelas, quando pronunciadas, já perecem; estas, quando criadas, subsistem. A tênue voz é sinal dos sentidos; as coisas são simulacros da razão divina. O som produzido pela boca, mal principia a sua subsistência, já se desvanece. Por isso, assim como este som está para a razão da mente, assim também está qualquer espaço de tempo no qual as coisas subsistem para a eternidade. A razão da mente é uma palavra interior manifestada por uma palavra exterior que é o som da voz; assim também a divina sabedoria que o Pai exalou do seu coração, invisível em si mesma, pode ser conhecida pelas criaturas e nas criaturas.

Pode-se, deste modo, depreender quão profundo é o entendimento que deve ser buscado nas Sagradas Letras onde pela voz se chega ao intelecto, pelo intelecto à coisa, pela coisa à razão, pela razão se chega à verdade. Os menos instruídos, não considerando isto, julgam não haver nas Escrituras nada mais sutil em que possam exercer sua inteligência; por este motivo, apenas se ocupam com os escritos dos Apóstolos, já que nada mais conseguem apreender ali senão a superfície da letra, ignorando a força da verdade .



10. Frutos do Estudo das Sagradas Escrituras.

Aquele que se aproxima da Sagrada Escritura para aprender deve saber primeiro qual é o fruto que pode esperar dela. Nada, de fato, pode ser buscado sem causa, e aquilo que não promete alguma utilidade não é também capaz de atrair o desejo.

Dois são os frutos das sagradas lições. Elas nos ensinam a ciência e nos ornamentam com as virtudes. A ciência se relaciona mais com a história e a alegoria, enquanto que as virtudes com a tropologia. Todas as Sagradas Escrituras existem para este fim.

Embora seja mais importante ser justo do que ser sábio, sei todavia que muitos buscam no estudo do sagrado discurso mais a ciência do que a virtude. Não considero reprovável, porém, a busca de nenhuma destas duas coisas; ao contrário, tenho como certo que ambas são necessárias e louváveis, pelo que passarei a tratar brevemente de cada uma delas.





11. As Sagradas Escrituras e a formação das virtudes.

Consideremos primeiramente o que se deve abraçar nas Escrituras para a formação das virtudes.

Quem no discurso sagrado busca a notícia das virtudes e uma forma de vida deve dedicar-se mais aos livros que aconselham o desprezo do mundo, que acendem a alma ao amor do Criador, que ensinam o caminho do reto viver e mostram como as virtudes podem ser adquiridas e os vícios abandonados.

É a própria Escritura que diz:

***"Buscai
em
primeiro
lugar
o Reino
de
Deus e
a sua
justiça",***

**Mt .
6 ,
33**

como se dissesse abertamente:

***"Desejai as
alegrias da
pátria celeste
e buscai
cuidadosamente
tudo aquilo
por cujos
méritos de
justiça se
chega a ela".***

Ambos são bens e ambos são necessários: amai-os e buscai-os. Quando o amor existe, não pode ficar ocioso. Quando se deseja ardentemente chegar, aprende-se como se alcança aquilo ao qual se anela.

Esta ciência se adquire por dois modos: pelo exemplo e pela doutrina. Adquire-se pelo exemplo quando lemos os feitos dos santos; adquire-se pela doutrina quando estudamos os seus ensinamentos no que diz respeito à nossa disciplina, entre os quais se destacam os escritos do muito bem aventurado S. Gregório Magno, que resplandecem entre todos os escritos dos santos padres pela doçura de sua doutrina e pela plenitude de amor pela vida eterna de que estão repletos.

Aquele que tiver iniciado este caminho deve procurar aprender nestes livros não apenas pela beleza do fraseado, mas também pelo estímulo que eles oferecem à prática das virtudes. Procure neles não tanto a pomposidade ou a arte das palavras, mas a beleza da verdade.



12. Que o estudo não seja uma aflição.

Saiba também que não chegará ao seu propósito se, movido por um vão desejo da ciência, dedicar-se às Escrituras obscuras e de profunda inteligência, nas quais a alma mais se preocupa do que se edifica; e nem também se se dedicar de tal maneira apenas ao estudo que se veja obrigado a abandonar as boas obras. Para o filósofo cristão o estudo deve ser uma exortação, e não uma preocupação; deve alimentar os bons desejos, e não secá- los.



13. Como o estudo pode tornar-se uma aflição.

Deve-se considerar também que o estudo costuma afligir o espírito de duas maneiras, a saber, pela sua qualidade, se se tratar de um material muito obscuro, e pela sua quantidade, se houver demais para se estudar. Em ambas estas coisas deve-se utilizar de grande moderação, para que não aconteça que aquilo que é buscado como uma refeição venha a ser utilizado para sufocar-nos.

Há aqueles que tudo querem estudar. Tu não contendas com eles, seja-te suficiente a ti mesmo. Que nada te importe se não tiveres lido todos os livros. O número de livros é infinito, não queiras seguir o infinito. Onde não existe o fim, não pode haver repouso; onde não há repouso, não há paz; e onde não há paz, Deus não pode habitar:

***"Na
paz",***

diz o profeta,

***"fêz o
seu
lugar,
e em
Sião a
sua
morada".***

**Salmo
75,
3**

Em Sião, mas na paz; é importante ser Sião, mas não perder a paz.

Ouve a Salomão, ouve ao sábio, e aprende a prudência:

***"Meu
filho",***

diz ele,

***"mais do
que isto
não
busques;
não há
fim para
se fazer
livros,
e a
meditação
frequente
é aflição
da
carne".***

**Ec1 .
12 ,
12**

Onde, pois, está o fim?

***"Ouçamos,
pois, todos,
o fim deste
discurso:
teme a Deus
e observa os
seus
mandamentos,
este é todo o
homem".***

**Ecl .
12 ,
13**



14. Três gêneros de estudantes das Sagradas Escrituras.

Há um primeiro gênero de homens que desejam a ciência das Sagradas Escrituras para obter honra ou fama. Esta intenção é tão perversa quanto deplorável.

Há outros a quem agrada ouvir as palavras de Deus e aprender sobre as suas obras, não porque isto possa conduzi-los à salvação, mas por serem coisas admiráveis. São pessoas que desejam investigar segredos e conhecer novidades, saber muito e não fazer nada, incapazes de se darem conta que nas coisas divinas é em vão que se admira a onipotência se não se ama a misericórdia. Elas fazem com as Escrituras o mesmo que os que freqüentam os espetáculos dos teatros e as apresentações dos músicos e dos poetas. Não se deve, porém, censurá-los; ao contrário dos anteriores, a vontade destes homens não é má, e sim imprudente. Mais do que nossa repreensão, eles necessitam de nosso auxílio.

Há, finalmente, um terceiro gênero de homens que estudam as Sagradas Escrituras para, seguindo o preceito do Apóstolo, estarem preparados para responder a todos aqueles que lhe pedirem a razão da fé que há neles (1 Pe 3,15), para destruírem com firmeza aquilo que vai contra a verdade, para ensinarem os que sabem menos, para que eles próprios conheçam mais perfeitamente o caminho da verdade, e compreendendo de modo mais elevado os segredos de Deus, possam amá-Lo mais entranhadamente. Estes são dignos de louvor e de imitação.



15. O estudo alegórico das Escrituras.

Considera o exemplo da construção de um edifício. Primeiro se assentam os alicerces e depois, por cima deles, levanta-se o prédio. Finalmente, consumada a obra, a casa é revestida com as suas cores.

Assim também no estudo das Sagradas Escrituras importa que primeiro se aprenda a história, repetindo do princípio ao fim a verdade das coisas acontecidas, confiando diligentemente à memória o que foi feito, por quem foi feito e onde foi feito. Somente será possível investigar perfeitamente as sutilezas da alegoria quem primeiro está bem fundamentado na história.

Depois da lição da história resta investigar os mistérios das alegorias, para o que deve-se saber que esta não é matéria apropriada para espíritos tardos e obtusos. Trata-se de uma investigação que exige inteligências já maduras, possuidoras de uma sutileza incapaz de perder a prudência no discernimento. É um alimento sólido, que não pode ser engolido se não for bem mastigado. Neste estudo é necessário fazer uso de tal moderação que, à medida em que se busca a sutileza das Escrituras, a presunção não nos torne temerários, recordando-nos do que diz o Salmista:

***"Retesará
o seu
arco e o
apontará,
e
preparará
para eles
dardos
de
morte".***

Salmo

7,

13-

14

Observa a obra do pedreiro com um pouco mais de diligência. Assentados os alicerces, ele estende uma linha na horizontal e levanta outra na vertical. Põe então em sua devida ordem as pedras previamente polidas com esmero. Depois, busca outras e mais pedras, e se encontrar algumas que não se encaixem na primeira disposição, toma de sua lima, apara as saliências, aplina as superfícies ásperas e reduz à forma o que antes era informe. Finalmente, acrescenta a pedra assim trabalhada à ordem em que havia disposto as anteriores.

É um exemplo digno de imitação. Os alicerces se encontram dentro da terra, e nem sempre têm suas pedras devidamente trabalhadas e lapidadas. Já o edifício está acima da terra, e exige uma estrutura mais trabalhada, com pedras perfeitamente ajustáveis entre si.

Assim também a sagrada página contém muitas coisas que segundo o seu sentido natural parecem contradizer-se entre si, e algumas que até mesmo parecem absurdas ou verdadeiras impossibilidades. O entendimento espiritual, entretanto, não admite nenhuma repugnância; ainda que haja nele muita diversidade, não pode haver, porém, nenhuma contrariedade.

Não carece também de significado a primeira série de pedras assentada sobre os alicerces, dispostas segundo uma linha previamente estendida e sobre a qual se ergue e se encaixa todo o restante do edifício. Esta primeira série de pedras é como que outro alicerce, e a base de todo o edifício. Este alicerce sustenta o que lhe é superposto e é sustentado, por sua vez, pelo alicerce anterior. Sobre o primeiro alicerce repousa toda a construção; nem tudo, porém, se lhe ajusta perfeitamente; sustenta o edifício, mas está abaixo do edifício. O segundo alicerce também sustenta o edifício, porém não está apenas debaixo do edifício, mas também no edifício.

Dizemos que o alicerce que está debaixo da terra representa a

história, e que o edifício que sobre ele se levanta representa a alegoria. A base deste edifício, portanto, base que lhe serve como de um segundo alicerce, deverá também pertencer à alegoria.

A construção é composta de muitas ordens de pedras, cada ordem possuindo o seu alicerce; assim também a divina página contém muitos mistérios, cada um possuindo os seus princípios.

A primeira ordem é o mistério da Trindade, pois a Escritura ensina que antes que existisse qualquer criatura Deus era trino e uno.

Já existindo trino e uno, Deus criou toda a criatura do nada, tanto as visíveis como as invisíveis; esta é a segunda ordem.

Deu livre arbítrio à criatura racional e preparou-lhe a graça, para que pudesse merecer a eterna bem aventurança. Puniu-as por terem caído por sua livre vontade; persistindo em sua queda, confirmou-as para que não pudessem cair mais ainda. A origem do pecado, o que ele é e qual a sua pena, eis a terceira ordem.

Os mistérios que Deus instituiu sob a lei natural para a restauração do gênero humano, eis a quarta ordem.

As Escrituras que Ele instituiu sob a Lei, eis a quinta ordem.

O mistério da Encarnação do Verbo, eis a sexta ordem.

Os mistérios do Novo Testamento, eis a sétima ordem.

Sua própria ressurreição, eis finalmente a oitava ordem.

Esta é toda a divindade, este é aquele edifício espiritual construído e erguido para o alto com tantas ordens quantos mistérios nele se contém. Os alicerces de cada ordem são os princípios destes mistérios. Se os alicerces da história já foram assentados, resta agora assentar os alicerces do próprio edifício. A linha que deve ser estendida antes de alicerçar as primeiras pedras é o caminho da verdadeira fé; as primeiras pedras que alicerçam a obra espiritual são os mistérios da fé

pelos quais esta obra se inicia. Antes, pois, de abordar o estudo da alegoria, o estudante deve procurar instruir-se de quanto diz respeito à profissão da verdadeira fé para que tudo o que vier a encontrar depois possa ser edificado com segurança. Muitos que estudam as Escrituras, por não possuírem os alicerces da verdade, caem em erros diversos, e tantas vezes mudam suas sentenças quantas vezes se aproximam da leitura das Escrituras.

No livro de Ezequiel lemos que eram as rodas que seguiam os animais, e não os animais que seguiam as rodas:

*"E quando
os animais
andavam,
andavam
também as
rodas junto
deles;
e quando
ao animais
se
elevavam
da terra,
também as
rodas se
elevavam
juntamente".*

Ez .
1 ,
19

Assim ocorre com a mente dos homens santos, que quanto mais progredem nas virtudes ou na ciência, tanto mais profundos vêm ser os arcanos das Sagradas Escrituras, e aquilo que para os homens simples e ainda presos às coisas da terra parecem coisas desprezíveis, para os espíritos mais elevados parecem sublimes.

Continua Ezequiel:

***"Para
onde o
espírito
ia, e para
onde o
espírito
se
elevava,
as rodas,
seguindo-
o, também
igualmente
se
elevavam.
Porque o
espírito
da vida
estava
nas
rodas".***

**Ez .
1 , 20**

Lemos, assim, que as rodas seguiam estes animais, e seguiam o espírito. Ainda em outro lugar está escrito:

***"A letra
mata,
o
espírito,
porém,
vivifica",***

2
Cor .
3 ,
6

porque, a saber, importa que o estudante das Escrituras esteja tão consolidado no entendimento espiritual que os pontos mais importantes da letras, que algumas vezes podem ser entendidos pervertidamente, não o inclinem a desviar-se.

Por que aquele povo tão antigo, que havia recebido a Lei da Vida, foi reprovado, senão porque seguiu de tal maneira a letra que mata que não possuiu o espírito que vivifica? Não digo estas coisas para dar a qualquer um a ocasião de interpretar as Escrituras à sua vontade, mas para mostrar que aquele que segue apenas a letra não pode permanecer muito tempo sem cair no erro. É necessário, pois, seguir a letra de tal maneira que não se dê preferência ao nosso julgamento diante daquele dos autores sagrados; e não seguir a letra de tal maneira que se julgue depender dela todo o julgamento da verdade. Não é o letrado, mas o espiritual que tudo julga (1 Cor 2,15). Não é possível, porém, julgar a letra com segurança se se presumir do próprio julgamento, mas é preciso primeiro aprender, e informar-se, e assentar o alicerce da inabalável verdade.



16. Conclusão.

Explicamos o que pertence ao estudo das Sagradas Escrituras o mais lúcida e compendiosamente que nos foi possível. Quanto à segunda parte do aprendizado, isto é, a meditação, dela não diremos nada no momento, por ser coisa tão importante que necessita de um tratado especial, e é mais digno silenciar inteiramente neste assunto do que dizer algo imperfeitamente.

Roguemos, pois, agora, à Sabedoria, para que se digne resplandecer em nossos corações e iluminar-nos em seus caminhos, para introduzir-nos naquele banquete puro e sem animalidade.

**Hugo de São Vitor
(1096-1141)**



17. Referências.

- (1) Hugo S. Vitor:
Didascalicon,
L. I, C. 1; PL
175, 741.**
- (2) Ibidem, L.
IV, C. 1; PL
175, 777-8.**
- (3) Ibidem, L.
IV, C. 1; PL
175, 778. (4)
Ibidem, L. IV,
C. 2; PL 175,
778. (5)
Ibidem, L. IV,
C. 2; PL 175,
778-9. (6)
Ibidem, L. IV,
C. 2; PL 175,
779. (7)
Ibidem, loc.
cit.. (8)
Ibidem, loc.
cit.. (9)
Ibidem, L. V,
C. 2; PL 175,
789-790. (10)
Ibidem, L. V,
C. 3; PL 175,
790-1. (11)
Ibidem, L. V,
C. 6; PL 175,
794. (12)
Ibidem, loc.
cit.. (13)
Ibidem, L. V,
C. 7; PL 175,
794-5. (14)
Ibidem, L. V,**

**C. 7; PL 175,
795. (15)**

**Ibidem, L. V,
C. 7; PL 175,
796. (16)**

**Ibidem, L. V,
C. 10; PL
175, 798.**

**(17) Ibidem,
L. VI, C. 2;
PL 175, 799.**

**(18) Ibidem,
L. VI, C. 3;
PL 175, 799.**

**(19) Ibidem,
L. VI, C. 4;
PL 175, 802-
5. (20)**

**Ibidem, L. VI,
C. 13; PL
175, 809.**

