

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE HISTÓRIA – BACHARELADO

Wilson Arnhold Chagas Junior

**De Hugo de São Vitor a Pedro Abelardo: a importância das virtudes
morais para a vida de estudos no século XII**

Porto Alegre

2014

Wilson Arnhold Chagas Junior

**De Hugo de São Vitor a Pedro Abelardo: a importância das virtudes
morais para a vida de estudos no século XII**

Trabalho de Conclusão apresentado à
Comissão de Graduação do Curso de
História – Bacharelado do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, como requisito parcial e obrigatório
para obtenção do título Bacharelado em
História.

Orientador: Prof. Dr. José Rivair Macedo

Porto Alegre

2014

Dedico a Deus, suma Bondade, Beleza e Verdade, e à Virgem Maria, que também mereceu receber o epíteto de *Sedes Sapientiae*.

Dedico também aos meus confrades da Confraria de Artes Liberais, cujo nome oficial, não por acaso, é Instituto Hugo de São Vitor.

Por fim, dedico a todos os leitores de boa vontade, movidos por um sincero desejo de conhecer, na esperança de este humilde trabalho possa acrescentar algo de significativo à sua formação.

Ao concluir este trabalho, quero agradecer:

- à minha mãe, por sua admirável paciência e fortaleza em todos estes anos da minha vida;

- ao Prof. Dr. José Rivair Macedo, que dignou-se ser meu orientador, não obstante ter migrado para a história da África, área em que já atua com o brilho e a lucidez que outrora dedicava aos estudos medievais;

- ao Centro Cultural Mirador, que sempre me ofereceu uma formação muito rica e generosa, em todos as dimensões da existência humana;

- ao filósofo Luiz Gonzaga de Carvalho Neto, que ajudou-me a compreender melhor o que são as virtudes, e a importância delas;

- aos meus amigos Augusto Caballero Fleck, Daniel Henrique Saldanha, Rodrigo Naimayer dos Santos, Rodrigo Lacroix, Marcelo Bihre, Hermano Zanotta, Willibaldo Ruppenthal Neto, Clístenes Hafner Fernandes, Cristiano Chauí, Augusto Shintani, Felipe Cappellari, Marciano Lang Fraga, Alexandre Guerreiro Paulo Oriente Franciulli, Renan Martins dos Santos, Adriano Migliavacca, Eugênio Negreiros, e tantos outros que cometo a injustiça de não citar nesta lista.

RESUMO

Este trabalho aborda a relevância das virtudes morais para o homem de estudos do século XII, e como se expressa tal relação. Para isso, organiza-se em três capítulos principais: o primeiro reflete sobre a educação medieval, e o contexto histórico do século XII; o segundo disserta sobre Hugo de São Vitor, especialmente seu tratado *Didascalicon*; e o terceiro, finalmente, aborda a vida e obra de Pedro Abelardo, particularmente sua autobiografia *Historia Calamitatum*.

Palavras-chave: educação; Idade Média; virtudes; século XII; Hugo de São Vitor; *Didascalicon*; Pedro Abelardo; *Historia Calamitatum*.

ABSTRACT

This work approaches the relevancy of the moral virtues to the man of studies in the XII century, and how such relation expresses itself. To do so, it's organized in three major chapters: the first reflects about medieval education; the second disserts about Hugh of St. Victor, especially his treatise *Didascalicon*; and the third, finally, approaches life and work of Peter Abelard, particularly his autobiography *Historia Calamitatum*.

Keywords: education; Middle Ages; virtues; XII century; Hugh of St. Victor; *Didascalicon*; Peter Abelard; *Historia Calamitatum*.

SUMÁRIO

1. Considerações Iniciais	8
2. Educação na Idade Média: filosofia, pensamento e contexto medieval	11
2.1 Pensamento na Idade Média?,.....	11
2.2 O Século XII	14
3. Hugo de São Vitor e os Vitorinos	17
3.1 Introdução biográfica e Escola de São Vitor	17
3.2 Didascalicon: as virtudes morais do estudante	20
4. Pedro Abelardo	26
4.1 Trajetória	26
4.2 Historia Calamitatim – prática moral e filosófica	30
4.3 A Vaidade	32
4.4 A Castidade	37
4.5 Conclusões	43
5. Considerações Finais	44
6. Bibliografia	45

1. Considerações Iniciais

O problema de pesquisa que será abordado neste trabalho é a relação entre as virtudes morais do homem de saber na Idade Média e sua vida de estudos – recortando como período a primeira metade do século XII –, e como isso se expressa na obra de Hugo de São Vítor denominada *Didascalicon* e na obra de Pedro Abelardo chamada *Historia Calamitatum*.

Uma primeira observação quanto às justificativas desta pesquisa deve ressaltar seu papel imensamente relevante para uma maior compreensão do período, do grupo social dos pensadores daquele contexto, e evidentemente das próprias fontes que serão abordadas, na medida em ajuda a compreender os próprios objetivos daqueles homens de saber na Idade Média, detendo-se em um aspecto que frequentemente passa despercebido pelos historiadores, que é a importância das qualidades morais.

Dentre os questionamentos que se propõe a investigar neste trabalho, alguns podem ser colocados nos seguintes termos: como se expressa a relação das virtudes morais com a vida de estudos no *Didascalicon* do Hugo de São Vítor? Existe também uma relação entre qualidades pessoais e um ideal de saber em outros pensadores do mesmo período?¹ Como isso se expressa, e de que maneira isso reitera, confirma, complementa, ou até contradiz a forma expressa em Hugo de São Vítor?

Uma vez que o objeto de pesquisa, ainda que seja essencialmente histórico, envolve diretamente ideias e pensamentos de natureza filosófica, talvez caiba advertir quanto ao caráter eminentemente histórico do presente trabalho, a partir de uma noção de *história das ideias*. Conforme argumenta Roger Scruton, a chamada história da filosofia pode ser considerada uma disciplina da filosofia, porque nela as ideias filosóficas interessam pelas próprias argumentações que as fundamentam, ou seja por sua “significância intrínseca” (SCRUTON, 1981, p. 17). Já a história das ideias seria uma disciplina epistemologicamente histórica, dado que “para participar da história

¹ Analisa-se, neste caso, em particular o caso de Pedro Abelardo, contemporâneo a Hugo de São Vítor.

das idéias, basta que uma idéia tenha influenciado historicamente a vida dos homens.” (SCRUTON, 1981, p. 18).

As duas principais fontes utilizadas na pesquisa são o *Didascalicon* de Hugo de São Vitor e o *Historia Calamitatum*, como já se mencionou anteriormente. A primeira é um tratado sobre a leitura e sobre o aprendizado, escrito pelo professor da Escola de São Vitor aos seus alunos. A segunda pode ser definida como uma autobiografia epistolar, em que o filósofo narra a um amigo sua história, e em particular a sucessão de infortúnios – ou “calamidades” – que marcaram sua trajetória.

Em relação ao *Didascalicon*, optou-se por utilizar uma primorosa edição organizada por Franklin T. Harkins e Frans van Liere, que reúne diversos textos produzidos na Escola de São Vitor. Nesta edição, há uma tradução crítica de alta qualidade, feita do latim ao inglês. Aqui, as citações são feitas em português, em tradução do inglês sob responsabilidade do autor.

Quanto ao *Historia Calamitatum*, foi utilizada a edição da coleção “Os Pensadores”, que apesar de mais vulgar e popular, contou com a tradução de Ângelo Ricci e Ruy Afonso da Costa Nunes, ambos acadêmicos reconhecidos na área. Além disso, por ser um texto epistolar e narrativo, não seria necessária uma tradução minuciosa que atentasse ao sentido técnico de cada palavra, como seria fundamental em um tratado filosófico escolástico, por exemplo.

Outras citações e referências de obras acadêmicas em língua estrangeira também foram traduzidas sob responsabilidade do autor do presente trabalho.

Enfim, organizou-se o trabalho em três capítulos principais: o primeiro oferece uma contextualização histórica; o segundo capítulo subdivide-se em uma primeira parte que introduz rapidamente a biografia do Hugo de São Vitor, e em linhas gerais da escola onde ministrava, seguida de uma segunda parte que trata com mais atenção do *Didascalicon*, em especial a relação entre as virtudes do estudante e sua vida de estudos; o terceiro capítulo, por fim, trata de Pedro Abelardo, sendo subdividido em cinco partes: uma parte inicial que relata brevemente sua vida, uma outra que introduz ao *Historia Calamitatum*,

uma terceira que examina o papel da vaidade na sua vida intelectual, uma quarta trata da castidade, e a última com conclusões.

2. Educação na Idade Média: filosofia, pensamento e contexto medieval

2.1 Pensamento na Idade Média?

Desde o Renascimento até pouco tempo, a Idade Média ocidental foi um período histórico frequentemente associado a obscurantismo, atraso, ignorância, superstição, fanatismo, e inumeráveis atributos similares. Ainda hoje, o mito da Idade Média mostra não ter perdido sua força na mentalidade popular, pois continua comum que este tempo seja pintado com traços sombrios nas produções artísticas contemporâneas, na mídia, e, infelizmente, mesmo nas instituições de ensino.

Jacques Heers almeja explicar o preconceito anti-medieval através de uma interessante interpretação sobre a relação passado-presente:

Cada sociedade inventa os seus bodes expiatórios, reflexo para justificar fracassos ou desenganos, e sobretudo para alimentar animosidades. (1994, p. 19)

Em outro momento, afirma:

Cumular o passado de todos os males e de todos os malefícios, revesti-lo de uma imagem negra, permite-nos a nós sentir-nos melhor, mais felizes no nosso tempo e na nossa pele. (1994, p. 20)

Principalmente no campo da educação, pensamento e filosofia, até pouco tempo, a Idade Média era tratada com desprezo, e nem sequer era vista como digna de qualquer estudo mais detido. Assim testemunha o historiador da filosofia Anthony Kenny, de Oxford:

Não há tanto tempo atrás, em muitas universidades, os cursos de história da filosofia iam diretamente de Aristóteles para Descartes, pulando a Antigüidade Tardia e a Idade Média. Havia a crença bastante difundida nos círculos acadêmicos que a filosofia medieval não merecia ser estudada. Esta crença não era geralmente baseada em qualquer familiaridade com os textos principais: tinha mais probabilidade de ser uma herança acrítica de um preconceito religioso ou humanista (2005, p. 12).

No entanto, no meio acadêmico, entre especialistas da área, já não se pode dizer que há um preconceito descarado contra o período medieval do Ocidente, graças a trabalhos de historiadores como Jacques Heers, Régine Pernoud e tantos outros. Superados tais entraves, ou ao menos significativamente atenuados, abre-se um imenso campo de possibilidades de estudo, que têm sido amplamente exploradas pelos medievalistas, sob os mais variados aspectos do pensamento medieval.

Assim, o desenvolvimento de novos trabalhos historiográficos que envolvem a vida intelectual medieval colabora para uma maior compreensão de um pensamento que permanece mal-entendido, nebuloso, ou mesmo escondido por uma espessa neblina de ignorância, que impede de se tirar frutos de um período muito fecundo, repleto de riquezas a serem aproveitadas.

No interessante artigo intitulado *La valeur de la personne comme norme de la société dans la pensée médiévale*, Albert Zimmermann, ex-diretor do Thomas-Institut da Universidade de Köln, afirma :

Por mais diferentes que fossem os ensinamentos dos pensadores medievais, todos eles tinham uma convicção fundamental em comum: a saber, que a base e o padrão das suas deliberações sobre questões éticas e políticas é o valor e a dignidade do indivíduo humano. Tal concordância não será encontrada no pensamento moderno, apesar da ênfase com que os herdeiros do Iluminismo se referem tão frequentemente à prescrição ética básica deduzida da dignidade do homem por I. Kant, ou seja, que uma pessoa não deve ser considerada e tratada meramente como um meio para um fim. (1993, p. 185, tradução nossa)

Não convém aqui rastrear as origens dos mitos em torno da Idade Média, já que esse trabalho já foi feito com maestria por inúmeros historiadores, mas tão somente ressaltar relevância do estudo que se empreende aqui, contextualizando-o em relação à trajetória histórica que perpassa a disciplina.

Cabe, portanto, aprofundar-se com seriedade nos temas relacionados ao pensamento medieval, tendo o cuidado historiográfico de não cometer juízos de valor anacrônicos e deslocados do seu contexto histórico particular, e também abertos à possibilidade de que, não diferente de outros períodos e outras civilizações, apresenta muitas reflexões dignas de consideração.

2.2 – O século XII

O século XII é um período que demarca profundas transformações na educação medieval, tanto do ponto de vista da sua organização institucional, quanto da progressiva ampliação do campo dos saberes ministrados.

Sob o aspecto institucional, houve um progressivo deslocamento do ensino, que, desde o século VI, estava vinculado predominantemente às escolas dos mosteiros rurais, para as escolas vinculadas às catedrais nas cidades, em número cada vez maior. Além disso, germinavam outras modalidades de ensino, como escolas privadas criadas por mestres independentes, aulas particulares, dentre outras formas.

Quanto aos conteúdos ensinados, desenvolveram-se e sofisticaram-se métodos como a dialética, tão presente na obra de Pedro Abelardo; saberes até então negligenciados, como as artes mecânicas, são admitidos e articulados em uma nova ordem pedagógica no *Didascalicon* de Hugo de São Vítor, e retornam a circular com vigor as obras parcialmente esquecidas de autores como Virgílio, Ovídio, Cícero, e outros clássicos da antiguidade.

Devido a tais mudanças, ficou consagrada a expressão *Renascimento do século XII*, para designar o conjunto dos fenômenos supracitados.² O historiador da filosofia Étienne Gilson observa o caráter transformador deste século para o pensamento medieval ocidental:

(...) encarado em seu conjunto, o movimento intelectual do século XII se apresenta como a preparação de uma nova era na história do pensamento cristão, mas também como o desabrochar no Ocidente, e principalmente, na França, da cultura patrística latina que a Idade Média herdara do Baixo Império. (2001, p. 414)

² Esta expressão foi cunhada por Charles Homer Haskins, em 1927, na obra *The Renaissance of the Twelfth Century*.

Com efeito, deve-se reconhecer que o século XII também deixou um legado frutífero para o século seguinte, que viria a ser o século das universidades e das grandes sumas da Escolástica. A esse respeito, confirma Jean Leclercq, em sua clássica obra *O amor às letras e o desejo de Deus*, que aborda a cultura monástica medieval: “Admite-se agora que esse período exerceu um papel capital na preparação da teologia escolástica do século XIII.” (2012, p. 9)

Outra novidade relevante para a educação do século XII foi a expansão das cidades, pois este processo foi acompanhado do surgimento de escolas profissionais, destinadas ao ensino de determinados ofícios práticos.

De fato, a passagem do século XI e XII é marcada por um crescimento da prosperidade material, e por um significativo aumento demográfico, que ajuda a entender o aumento quantitativo de mestres e alunos, e a maior demanda por novas modalidades de aprendizado.

Le Goff enfatiza a importância deste fenômeno em sua conhecida obra *Os Intelectuais na Idade Média*, afirmando que “o intelectual do século XII é um profissional, com seus materiais, que são os antigos, com suas técnicas, das quais a principal é a imitação dos antigos.” (p. 30).

Não cabe aqui julgar se Jacques Le Goff tem razão na sua análise global do século XII, mas cabe observar, ao menos, que muitas das principais expressões pedagógicas deste século – tais como a Escola de São Vitor, a Escola de Chartres, e mesmo o ensino de Pedro Abelardo – não visavam a transmitir um ofício, ou uma técnica que pudesse ser remunerada, mas tinham como objetivo a formação da alma do indivíduo, e o aprimoramento do seu intelecto.

Enfim, é inegável a relevância e a riqueza do século XII a educação medieval. Pode-se concluir essa breve introdução sobre o período, com as palavras do historiador brasileiro Ruy Afonso da Costa Nunes, especialista em história da educação:

Quem estuda a história da Idade Média percebe com meridiana clareza que o século XII representa a confluência de toda a sementeira e de toda a fermentação dos séculos

anteriores no surgimento da nova civilização medieval, que chegará ao apogeu no século XIII e no início do surto cultural do Ocidente que nunca mais se deteve, e se estendeu em linha reta, desde a recuperação da ciência antiga até às invenções e às descobertas da era atômica e espacial em que estamos a viver. (1979, p. 183)

3. Hugo de São Vitor e os Vitorinos

Neste capítulo, será abordada a obra de Hugo de São Vitor, sobretudo sua obra *Didascalicon de studio legendi*. Refletir-se-á sobre como nela se expressa a relação entre virtudes morais e vida de estudos, bem como sua importância enquanto modelo pedagógico na Escola de São Vitor, e como uma concepção que se encontra vigente, explícita ou implicitamente, na atmosfera cultural do período no ocidente medieval, para além dos muros da abadia de São Vitor.

3.1 Introdução biográfica e Escola de São Vitor

Ao contrário de outros filósofos, teólogos e professores do período – como Pedro Abelardo e São Bernardo de Claraval –, pouco se sabe da biografia de Hugo, o maior expoente da Escola de São Vitor, mas pode-se afirmar que a história da escola e do mestre se entrelaçam e são inseparáveis.

Sabe-se que ele nasceu por volta de 1096, na Saxônia, em uma família de estirpe aristocrática. Por volta de 1115, teria se mudado pra Paris, integrando-se à comunidade de cônegos já estabelecida em São Vitor, muito próxima aos limites da cidade.

Tendo sido fundada em 1108 por Guilherme de Champeaux, a referida escola começou como uma comunidade de cônegos, observantes da regra agostiniana, associada à capela de São Vitor, até transformar-se, em 1113, em uma abadia.

Hugo começa a lecionar na abadia de São Vitor na década de 1120, e, em torno de 1127, coloca em escrito para seus alunos o seu sistema de estudos, em um manual pedagógico chamado *Didascalicon*³ *de studio legendi* (*Didascalicon*, do estudo da leitura).

Embora dirigidas principalmente para seus alunos, suas obras foram lidas por muitos estudantes e professores do seu tempo e das gerações seguintes, chegando a exercer significativa influência na Escolástica do século seguinte.⁴

A Escola de São Vitor se destacou por seu ensino que aliava conhecimento erudito à formação ética e espiritual de seus estudantes. De fato, um notório Vitorino, chamado Godofredo de São Vitor, já era instruído em artes liberais quando aproximou-se da referida escola, na segunda metade do século XII, cativado pelo exemplo de vida de seus mestres e estudantes (cf. JAEGER, 1994, p. 246).

Hugo de São Vitor faleceu em 1141, na abadia de São Vitor, deixando como principal discípulo o teólogo Ricardo de São Vitor, autor de diversas obras, como o *Liber Exsceptionum*, *De Trinitate*, e *De Gratia Contemplationis*.

A respeito do prestígio alcançado pela escola, e o fecundo legado pedagógico e espiritual que deixou, afirmam Harkins e Van Liere:

A abadia de São Vitor trouxe contribuições significativas às reformas eclesiais e aos desenvolvimentos intelectuais no décimo segundo século. Na metade deste século, a abadia já tinha conquistado uma reputação pelo ensino cristão, com ênfase no estudo da Sagrada Escritura e da história. Essa reputação baseava-se sobretudo nas conquistas de Hugo de São Vitor, cujo programa educacional almejava não apenas a instrução intelectual de seus estudantes, mas também sua formação moral e espiritual. (2013, p. 32)

³ A palavra grega *didaskalikós* remete à noção de didática.

⁴ São Tomás de Aquino, por exemplo, cita Hugo de São Vitor frequentemente em suas sumas.

Com efeito, Hugo de São Vitor é o maior ícone da tradição Vitorina, e aquele que mais legou a maior influência na filosofia e educação medievais, de modo que ocupará o centro das atenções deste capítulo.

3.2 Didascalicon: as virtudes morais do estudante

O *Didascalicon de studio legendi*, à primeira vista, pode parecer apenas um tratado sobre leitura. Afinal, é isso que o título sugere, e o que o autor propõe é dar uma indicação quanto ao que deve ser lido, em que ordem, e como realizar tal leitura. Todavia, quando se penetra em tal obra, percebe-se que ela é um tratado que reorganiza sistematicamente o universo dos conhecimentos, e traz consigo toda uma filosofia do aprendizado.

O *magister* Hugo de São Vitor, no *Didascalicon*, divide a filosofia em teórica, prática, mecânica⁵ e lógica. Ora, uma das originalidades de Hugo foi justamente ter introduzido as artes mecânicas como modalidades legítimas de conhecimento, pois até então eram rechaçadas no pensamento filosófico medieval como servis, em oposição às sete artes liberais (gramática, retórica, dialética, aritmética, música, geometria e astronomia).

Essa reintegração epistemológica das artes mecânicas explica-se, em parte, pelo contexto de expansão das cidades, crescimento da economia monetária, novos contatos culturais, e a latente modernização que pairava. Assim atesta Antonio Marchioni, em suas *Notas para uma Teoria do Trabalho no Didascalicon de Hugo de São Vitor*.

Compreende-se porque, observador deste fervilhar do agir humano, o Mestre Vitorino tenha sido impulsionado a pôr o trabalho na divisão da filosofia. Alguns dizem que data destes anos o início da era moderna, quando desaparecem da cena bizantinos, árabes e povos invasores e entram em ação as cidades do centro e do norte da Europa, juntamente com as escolas de direito de Pavia, Milão, Mantova, Verona e Bolonha, a escola médica de Salerno e as escolas de Chartres, Laon, Notre-Dame, Saint-Victor. (2000, p. 122)

⁵ As 7 artes mecânicas, segundo Hugo de São Vitor, seriam a ciência da lã (*lanificium*), das armas (*armaturam*), da navegação (*navigationem*), da agricultura (*agriculturam*), da caça (*venationem*), da medicina (*medicinam*), e do teatro (*theatricam*). (2013, p. 108, Livro II, cap. XXI)

Hugo de São Vitor inicia seu tratado com aquele princípio inaugural que pauta toda sua obra e o modelo pedagógico que o autor visava inculcar em seus estudantes: “De todas as coisas ansiosamente desejadas, a primeira é a Sabedoria⁶, na qual se encontra a forma do perfeito bem.” (2013, p. 82, livro I, cap. I)

A fim de explicar como se busca de maneira adequada tal finalidade, Hugo divide o *Didascalicon* em 6 livros, dos quais os três primeiros tratam das ciências profanas, e os três últimos da ciência sagrada.

É no livro III que se encontram as considerações mais relevantes para as finalidades deste estudo, uma vez que ali são expostos alguns conselhos do mestre Vitorino, que dizem respeito a qualidades desejáveis, e até imprescindíveis para uma vida intelectual fecunda.

No cap. VI do livro III do *Didascalicon*, Hugo de São Vitor afirma categoricamente que existem três coisas necessárias aos estudantes: “capacidade natural, prática e disciplina” (p. 123). Ora, a capacidade natural a que se refere Hugo é o conjunto das condições mínimas mais elementares, que habilitam ao estudante aprender os conteúdos e memorizá-los. A prática é o desenvolvimento dessas habilidades naturais por meio do esforço contínuo, e pela atenção minuciosa nos assuntos estudados. Por fim, a disciplina consiste em “viver uma vida louvável, a fim de que o estudante possa crescer em caráter tanto quanto em conhecimento.”(Idem).

É justamente ao tratar da disciplina, portanto, que o professor de São Vitor elenca as qualidades pessoais mais importantes para a vida de estudos. Leia-se com atenção o que Hugo escreve no capítulo VI do Livro III de seu tratado:

⁶ No latim original, Hugo utiliza a expressão *Sapientia*. Distingue-se da mera *scientia*, pois a *Sapientia* é o fim último do homem, nunca alcançado plenamente na vida, mas cuja busca perseverante eleva e dignifica a existência.

Uma certa pessoa sábia, quando perguntada sobre a maneira e forma de aprender respondeu: 'Uma mente humilde, um entusiasmo pela investigação, uma vida quieta, escrutínio silencioso, pobreza ou frugalidade, uma terra estrangeira: para muitas pessoas, essas práticas abrem os cômodos escondidos do aprendizado.'⁷ Aquele que disse isso ouviu, penso eu, o dito: 'A moral adorna o conhecimento'⁸. E então ele amarrou preceitos para a vida com preceitos para o aprendizado, para que o estudante pudesse saber tanto o caminho de vida que deveria tomar, quanto a maneira de estudar que deveria perseguir. O conhecimento que é poluído por uma vida reprovável não é digno de louvor. Assim, portanto, a pessoa que busca conhecimento deve ter muito cuidado para não negligenciar a disciplina. (Idem, p. 127)

O trecho supracitado é uma de extraordinária eloquência, ao estabelecer uma união indissolúvel entre conhecimento e vida, que é a chave para compreender a relação entre vida moral e intelectual na Escola de São Vitor. Encontra-se aí o núcleo central de onde vão emanar os demais conselhos morais de Hugo, pois nos capítulos subsequentes, o filósofo passa a tratar individualmente de cada uma das qualidades acima enumeradas.

No capítulo XIII do livro III do *Didascalicon*, o mestre Vitorino trata da virtude da humildade. Dentre todas, é aquela que considera mais fundamental, e para a qual dá mais atenção:

A humildade é o começo da disciplina. Embora as lições da humildade sejam muitas, essas três são particularmente pertinentes ao estudante: primeiro, ele não deve considerar inúteis nenhum conhecimento ou obra escrita; segundo, ele não deve se envergonhar em aprender de qualquer pessoa; e terceiro, quando ele já for instruído, não deve considerar os outros com desprezo. (p. 128)

⁷ Trata-se de uma referência a Bernardo de Chartres, citado por João de Salisbury no livro VII do *Policraticus*.

⁸ É uma provável citação do tratado *Institutiones oratoriae* de Quintiliano.

É notável a atitude eminentemente positiva de Hugo de São Vitor perante o conhecimento, e contrasta com outras obras da literatura cristã, especialmente monástica, que embora nunca desprezem o conhecimento, enfatizem os perigos que conhecimentos inúteis podem trazer para a alma.⁹

É evidente que Hugo de São Vitor explicita que alguns conhecimentos são melhores do que outros, e algumas obras ou tópicos de estudo são mais dignos de atenção do que os demais. Entretanto, é de uma surpreendente originalidade seu reconhecimento de que todo conhecimento é bom, como fica ainda mais explícito no trecho a seguir do mesmo capítulo acima referido:

Por fim, não se deve desprezar nenhum conhecimento, porque todo conhecimento é bom. Não se deve desdenhar da leitura de qualquer livro, caso se disponha de tempo livre. Se não se ganhar nada com isso, tampouco se perderá, em especial porque não há livro, a meu ver, que não apresente algo útil se trata de seu assunto em uma posição e ordem apropriada. De fato, não há livro que não possua algo único, que o examinador diligente do volume, não encontrando seu ensinamento particular em nenhum outro lugar, aproveitará com tanto mais deleite quanto mais raro for. (Idem, p. 128)

No capítulo seguinte, Hugo de São Vitor trata do entusiasmo pela investigação. Ora, de todos enumerados, esse é o menos parece precisar de explicações aqui, afinal sua ligação com a prática do estudo é bastante evidente. O próprio Hugo admite que pertence mais à *prática* do que à

⁹ Um exemplo seria o clássico *Imitação de Cristo*, que se atribui a Tomás de Kempfis, escrito em meados do século XV, cerca de 300 anos após a obra de Hugo, portanto.

disciplina. O desejo vivo de conhecer é o que possibilita a constância e a perseverança na leitura e nos estudos. “Eu gostaria que todos os nossos estudantes tivessem tal grau de diligência, que a sabedoria jamais envelheça ou decline neles”, afirma o mestre Vitorino (Idem, p. 130).

Quanto à quietude de vida, Hugo passa rapidamente pelo assunto no capítulo XVII, mas destaca que ela possui duas dimensões: a interior, que impede que a mente fique se dispersando em diversas direções, e a exterior, que dá condições mais oportunas para um estudo mais frutuoso.

No capítulo XVII, o autor do *Didascalicon* trata do escrutínio. Primeiro, procura distingui-lo do já abordado entusiasmo pela investigação, e depois mostra como ambos se completam. A diferença é sutil: enquanto o entusiasmo pela investigação é a diligência no trabalho “braçal” – se assim se pode dizer, com o perdão da informalidade –, o escrutínio é a diligência na meditação. Ambos caminham lado a lado, e se complementam: “Trabalho duro e amor levam a tarefa à completude.” (Idem, p. 132)

A seguir, Hugo de São Vitor reflete sobre a frugalidade, compreendendo aí tanto a moderação no comer, quanto no dinheiro e nos bens materiais em geral. O autor vale-se novamente de um dito, que enuncia: “Uma barriga gorda não produz uma percepção aguda”. Hugo não argumenta muito quanto à relação das duas coisas, mas parece dar por entendido que todo excesso prejudica a disciplina da alma.

Por último, no capítulo XIX, Hugo trata do ponto que, inicialmente, mais soa obscuro: o habitar a terra estrangeira. Neste tópico, Hugo de São Vitor destaca a atitude espiritual que envolve o desapegar-se da terra natal:

A pessoa que se deleita com a terra natal ainda é fraca; aquele para quem qualquer lugar é seu lar, entretanto, já é forte; mas aquele para quem o mundo inteiro é um local de exílio é perfeito. (Idem, p. 133)

O conselho de sair de sua própria terra, a que Hugo tinha se referido, carrega consigo, portanto, o sentido cristão de desapego ao mundo terreno. É a concepção de que o verdadeiro lar do cristão está na eternidade celeste, e as coisas deste mundo são todas transitórias, de modo que apegar-se a elas, esquecendo do que Deus reserva para seus filhos, seria alienar-se em relação à vocação suprema da alma humana.

Com efeito, embora sejam essas as virtudes que Hugo de São Vitor destaca no seu tratado, é certo que o treinamento dos estudantes de sua escola envolvia uma disciplina muito mais abrangente, que envolvia até mesmo a educação dos gestos corporais e das maneiras de se expressar. O historiador C. Stephen Jaeger, que estudou profundamente esse tópico particular, descreve nos seguintes termos, com os quais se pode concluir este capítulo, a iniciação do noviço na Escola de São Vitor:

Ele era levado a aprender suas ações e sua maneira de falar, escutando e observando o mestre, que fala e age da maneira apropriada, e então faz o noviço repetir e re-encenar. O comportamento é ensaiado, em outras palavras, como movimentos, gestos e falas em um drama. O objetivo é aprender, pela escuta e pela prática, a 'boa medida e moderação apropriada em todas as palavras e atos'. (Idem, p. 249)

4. Pedro Abelardo

Pedro Abelardo é um dos filósofos mais conhecidos do século XII, e talvez de todo o período medieval. Essa fama deve-se aos inúmeros episódios peculiares de sua biografia, que vale a pena esboçar, sem entrar em detalhes demasiados que desviem do foco do trabalho.

4.1 Trajetória

Pedro Abelardo nasceu por volta de 1079 em Le Pallet, filho de um cavaleiro, o que, a princípio, o destinaria a seguir a caminho bélico. No entanto, conforme o filósofo escreve na sua autobiografia *Historia Calamitatum*, seu pai era um soldado profundamente apaixonado pelas letras, de modo que instruiu seus filhos antes nelas do que na arte militar. Enquanto seus irmãos seguiram na carreira militar, Pedro Abelardo destacou-se tanto nos estudos que abandonou completamente o futuro das armas, e entregou-se às letras, em especial aos estudos da *dialética*, campo em que mais trouxe contribuições significativas, exercendo um papel pioneiro.

Por volta de 1100, Pedro Abelardo sai da sua terra natal, e passa a frequentar diversas escolas, a começar por escolas capitulares, em Anjou, Torraine e Loches. Desse período, sabe-se que ele assistiu às aulas de Roscelin, notório nominalista. Mais tarde, em Paris, estudou com Guilherme de Champeaux, até então arqui-diácono em Paris. Desentendeu-se com o mestre, e abriu sua própria escola no burgo de Melun, que seria mais tarde transferida a Corbeil, mais próxima de Paris.

Posteriormente, retorna a sua província durante alguns anos, por motivo de saúde, e por volta de 1108 busca novamente Guilherme de Champeaux - que ainda lecionava em Notre Dame apesar de ter recém fundado a Escola de São Vitor - para estudar retórica, mas entra em um novo desentendimento com o mestre, impondo, segundo a sua própria narrativa, uma grande derrota ao seu professor, que perdeu seu prestígio e teve que presenciar o abandono dos próprios alunos migrando para o aprendizado com Pedro Abelardo.

Sua origem militar é relevante, na medida em que pode explicar seu caráter combativo e debatedor, que encarava a dialética como arma ou instrumento para destruir o adversário. Endossando esta perspectiva, afirma Étienne Gilson:

(...) ele mesmo se apresenta a nós como um verdadeiro guerreiro, que ataca os mestres, cativa seus ouvintes, carrega-os como uma espécie de butim, sitia as escolas e as cátedras que cobiça ocupar. Sempre permaneceu em Abelardo algo do espírito militar que era o de sua família, e é por um verdadeiro boletim de vitória que ele encerra o relato de sua luta contra Guilherme de Champeaux. (2001, p. 341)

Após esse episódio, Pedro Abelardo vai para Laon, estudar teologia com o professor Anselmo. Entrando em conflito com mais esse mestre, o filósofo dirige-se a Paris, onde ministra filosofia e teologia na escola de Notre-Dame. Essa fase da vida de Pedro Abelardo estende-se de aproximadamente 1113 a 1117, e é nesse período que acontece o famoso episódio com Heloísa.

Embora a história amorosa seja suficientemente conhecida, pode-se resumir em breves linhas, omitindo muitos detalhes interessantes da narrativa: Pedro Abelardo se envolveu em um relacionamento com Heloísa, a quem ministrava aulas particulares a pedido de seu tio Fulberto; o relacionamento apaixonado foi se aprofundando cada vez mais, deixando de ser secreto para ser cada vez mais conhecido, e Heloísa engravida, dando à luz, mais tarde, um menino chamado Astrolábio; para aplacar a aversão de Fulberto, Abelardo

casa-se em segredo com Heloísa, somente na presença de Fulberto e do sacerdote, passando a viver com ela sob o sacramento do matrimônio, mas aos olhos dos demais como um concubinato – comentar-se-á, neste capítulo, sobre o porquê do sigilo no casamento; Fulberto, irado, manda dois subordinados castrarem Abelardo, como vingança.

Esse episódio traumático marca sua biografia, de modo que o filósofo torna-se monge em Saint Denis, onde logo retomaria seus cursos. No entanto, quando em 1121 publica uma primeira versão de sua obra chamada *Teologia*, algumas de suas teses são condenadas pelo Concílio de Soissons, reduzindo-o a um breve período de silêncio.

Já no ano seguinte, com autorização do novo abade, Pedro Abelardo cria um novo eremitério, que ficaria conhecido como *Paráclito*. A esse respeito diz Jacques Verger (p. 48): “Novamente reunido com seus alunos, ele criou ali uma espécie de comunidade escolar de um tipo original, cujo funcionamento exato nos escapa.” Mais tarde, Abelardo cederia o *Paráclito* a Heloísa, que a essa altura era abadessa em Argentuil, para que se instalasse com suas monjas após terem sido expulsas de onde viviam.

Nos anos que se seguem, o dialético ainda teria um novo fracasso junto ao mosteiro de Saint-Gildas, prosseguindo com pregações em mosteiros, e escrevendo a sua autobiografia para consolar um amigo. É nesse período – metade da década de 1120 ao começo da década de 1130 – que são trocadas também as correspondências entre Heloísa e Abelardo, ambos vivendo monasticamente.

A carreira de professor não termina para Pedro Abelardo, pois este volta para Paris e instala uma nova escola, concluindo ainda uma nova versão de sua *Teologia*, que seria condenada no célebre Concílio de Sens, onde travou um debate com São Bernardo de Claraval. Este último concílio é altamente controverso, e há muitas divergências historiográficas em torno dele. Ricardo da Costa sintetiza as diferentes versões no artigo “‘Há algo mais contra a razão que tentar transcender a razão só com as forças da razão?’: a disputa entre São Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo”.

O mestre dialético termina sua vida no mosteiro de Cluny, onde conviveu com Pedro, o Venerável, falecendo em 1142.

4.2 *Historia Calamitatum* – prática moral e filosófica

A importância do legado intelectual de Pedro Abelardo não é consensual. Jacques Le Goff chega a defini-lo como “a primeira grande figura de intelectual moderno” (1996, p. 47)¹⁰. Já Jacques Verger afirma que as limitações do campo de saberes de Pedro Abelardo fizeram com que sua obra tivesse poucas consequências na vida intelectual dos séculos seguintes, chegando a defini-lo, sob esse aspecto, como “um homem da Alta Idade Média, à margem de uma modernidade que alguns de seus contemporâneos já apresentavam e que se expandiria a partir da geração seguinte” (VERGER, 2001, p. 45)

Não se pode negar, todavia, a grande significância da história de Pedro Abelardo para a compreensão da educação no século XII, dada sua história tão rica em experiências com diferentes mestres e instituições. Na *Historia Calamitatum*, “encontramos uma evocação muito viva da atmosfera das escolas e das mentalidades dos mestres e dos estudantes” (Idem, p. 42).

Nesse sentido, a *Historia Calamitatum* – uma espécie de autobiografia epistolar que Pedro Abelardo escreveu para um amigo, em 1132¹¹ -, é uma fonte rica para o entendimento da atmosfera cultural e pedagógica de Paris e de suas cercanias naquele período.

10 Apesar da sua grande relevância historiográfica, *Os Intelectuais na Idade Média* de Le Goff é uma obra muito contestada. Já foi criticada por Alain de Libera em “Pensar na Idade Média”, e, mais especificamente sobre a maneira com que Le Goff lida, por exemplo, com a disputa entre Pedro Abelardo e São Bernardo de Claraval, o historiador Ricardo da Costa afirmou: “para o medievalista francês, São Bernardo mudou sub-repticiamente o caráter da assembleia, transformando-a de um auditório em Concílio (sic) e o adversário, em acusado (!). Afirma ainda que Bernardo se reuniu na noite anterior “à abertura dos debates” com os bispos, e lhes forneceu um dossiê completo que retratava Abelardo como um perigoso herético. Toda essa invenção sem citar uma única fonte!” (In: “Há algo mais contra a razão que tentar transcender a razão só com as forças da razão?”: a disputa entre São Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo)

11 Trata-se da data mais provável, embora sua exatidão cronológica seja incerta.

Como se pode ter depreendido pelo breve relato biográfico enunciado acima, em *Historia Calamitatum* mesclam-se elementos morais e intelectuais, corroborando com o teor geral deste trabalho. Deve-se observar, entretanto, de que maneira se expressa a relação entre virtudes morais e vida de estudos em Pedro Abelardo.

4.3 A vaidade

Na carta de Pedro Abelardo, o autor afirma:

Mas, porquanto a prosperidade sempre faz inchar os tolos, e o repouso mundano debilita o vigor da alma e facilmente o enfraquece por meio dos atrativos carnis, quando eu já me considerava como o único filósofo eminente e não temia mais nenhuma outra inquietação, comecei a afrouxar as rédeas às paixões, eu que antes vivera na maior continência. (1988, p. 222)

Percebe-se aí como o próprio Pedro Abelardo, ao fazer um autoexame, identifica a fonte de suas desgraças em seus vícios. Mais especificamente, Pedro Abelardo vê a raiz de seus males na vaidade, arrogância e soberba que permeou sua trajetória como estudante e como docente, e acabou arrastando-o a outros vícios, de natureza carnal, para os quais o filósofo nem sequer tinha apresentado inclinação até o momento.

É interessante observar que, de todos os defeitos, Abelardo aponte primeiramente para aquele que consta entre os mais danosos para o homem de estudos no ideal pedagógico Vitorino, que tanto enfatiza a importância fulcral da humildade. A humildade, que a tradição cristã costuma definir como o autoconhecimento verdadeiro ou o correto conceito de si mesmo, cedeu lugar à cegueira da vaidade, quando Pedro Abelardo convenciu-se de ser “o único filósofo sobrevivente no mundo”.

Conhecendo as qualidades que Hugo de São Vitor enuncia para o estudante, é difícil passar despercebido o enorme contraste entre as atitudes de Pedro Abelardo, conforme o testemunho dele mesmo, e as recomendações

Vitorinas. Cabe lembrar o que diz Hugo de São Vitor a respeito da humildade, no livro III do *Didascalicon*:

A humildade é o começo da disciplina. Embora as lições da humildade sejam muitas, essas três são particularmente pertinentes ao estudante: primeiro, ele não deve considerar inúteis nenhum conhecimento ou obra escrita; segundo, ele não deve se envergonhar em aprender de qualquer pessoa; e terceiro, quando ele já for instruído, não deve considerar os outros com desprezo. (p. 127)

Ora, Pedro Abelardo desde jovem, no começo de seus estudos escolares, contestava seus mestres, a começar por Guilherme de Champeaux. É preciso enfatizar aqui que Guilherme de Champeaux é o próprio fundador da Escola de São Vitor, o que torna ainda mais interessante a trajetória de Pedro Abelardo à luz do ideal pedagógico Vitorino.

Hugo de São Vitor também afirma que “o desejo de parecer sábio antes do tempo já conseguiu ludibriar muitas pessoas” (Idem). Ora, o próprio Pedro Abelardo confessa, em sua autobiografia, que “aspirava à direção de uma escola sendo ainda um adolescente, e imaginava o lugar em que realizaria esse plano, a saber, na então famosa cidade de Melun, que era sede real”.

Em outro trecho, ainda, narra que quando estudava teologia com Anselmo de Laon, mal frequentava as aulas do mestre, e seus colegas, em tom de zombaria, o desafiaram a ministrar uma aula sobre uma profecia de Ezequiel de difícil compreensão. Pedro Abelardo aceitou e, para provar sua capacidade, marcou a aula já para o dia seguinte. A esse respeito, o filósofo comenta:

Houve alguns que, contra a minha vontade, me davam conselhos, dizendo que eu não devia me apressar a cumprir o prometido, mas que, como eu ainda era inexperiente, devia velar por muito tempo a esquadrihar e a confirmar a minha exposição. Indignado, porém, respondi que não era do meu costume avançar por meio da prática, mas sim por meio do engenho, e acrescentei que ou eles não adiarão o comparecimento à minha aula conforme a minha decisão ou eu desistiria completamente de tudo. Sem dúvida, poucas pessoas estiveram presentes à minha aula, já que parecia ridículo a todos que eu, quase absolutamente inexperiente na ciência sagrada, dela viesse a tratar tão apressadamente. Entretanto, minha aula encantou de tal modo a todos os que a ela compareceram que eles a exaltaram com extraordinários elogios e me compeliram a fazer comentários de acordo com o teor da minha exposição. (1988, p. 221)

É flagrante como o mestre dialético, com sua fama precoce, foi na contramão da humildade e paciência que Hugo de São Vitor aconselhava aos estudantes, a fim de que esperassem alcançar a verdadeira maturidade.

Outro ponto fundamental a se destacar, é que Pedro Abelardo atraía um grande número de discípulos, por onde passava, arrebanhando muitos alunos e admiradores em torno de si, o que, por certo, corroborou significativamente para o aumento de sua vaidade, e lhe deu mais confiança para se aprofundar em seu temperamento bélico, que o levava a contestar a todos, e querer sair vitorioso em qualquer disputa aos olhos dos seguidores.

Em uma de suas cartas, Heloísa escreve a Abelardo:

Que rei ou filósofo pode competir com a tua fama? Que distrito, cidade ou vilarejo não ansiou por te ver? Quando tu aparecias em público, quem não corria para ter ao menos um vislumbre teu, ou não torcia seu pescoço e forçava seus olhos para seguir tua partida? (HELOÍSA *apud* JAEGER, 1994, p. 239, trad. livre)

Descontando as licenças poéticas de que Heloísa lançou mão, e as prováveis hipérboles advindas de uma fonte que consiste em um documento epistolar, de autoria de uma pessoa ainda apaixonada pelo destinatário da mensagem, pode-se admitir que o referido filósofo possuía um excepcional brilho, e evocava, em torno de si, uma fama incomum, em comparação com os demais mestres que eram seus contemporâneos.

É interessante observar que dos dois pecados principais de que Pedro Abelardo se acusa, um deles é principalmente interior – a vaidade, e outro, por ser carnal, possui uma dimensão mais exterior – a luxúria. Mesmo a luxúria não é pensada por Abelardo tanto por seu aspecto material, mas sim pela volúpia interior pecaminosa.

Ora, isso é coerente com a própria concepção ética que Pedro Abelardo desenvolve em seu tratado chamado *Ethica* ou *Scito te Ipsum* (“conhece-te a ti mesmo”). O foco de sua ética está na primazia soberana da *intenção*:

[Para Pedro Abelardo], não é na existência do vício, da vontade má ou na concretização da ação má que reside o pecado, mas apenas no ‘consentimento’ ao que ‘se crê que Deus não quer que se faça ou não quer que se deixe de fazer’. (...) Ora, só a intenção pode ser tomada como critério moral porque os homens não são capazes de ‘conhecer’ as implicações de seus atos: é preciso distinguir entre ‘fazer o bem’ (*bonum facere*) e ‘fazer bem’ (*bene facere*), isto é, neste segundo caso, fazer com boa intenção. (ESTEVÃO, 1993, p. 203)

Entende-se com isso que, para Pedro Abelardo, a mera inclinação ao pecado não é pecaminosa, pois o pecado só começa no consentimento. Até aí,

o filósofo repete o que já predominava na ortodoxia teológica cristã. A sua originalidade está em levar além a concepção de que o pecado está radicado na intenção má, a ponto de afirmar que quem pratica o mal pensando estar praticando o bem, não comete pecado algum, eliminando assim qualquer noção de materialidade externa no ato pecaminoso, e deixando tudo a critério da consciência interior do indivíduo confrontado com suas próprias intenções íntimas.

Enfim, a autobiografia de Pedro Abelardo não deixa dúvidas de que a humildade não era uma virtude que caracterizava sua personalidade, tampouco marcaram sua biografia a discrição, a o silêncio e a tranquilidade serena que seriam próprias de um filósofo, segundo o ideal Vitorino.

4.4 A castidade

Em seu relato autobiográfico, Pedro Abelardo faz outra observação muito significativa:

E quanto mais eu me adiantava na filosofia e na ciência sagrada, mais eu me afastava dos filósofos e dos santos pela vida impura. É certo que os filósofos, e nem se fale dos santos, isto é, dos que atendem às exortações da Sagrada Escritura, destacaram-se de modo extraordinário pelo brilho da castidade. (1988, p. 222)

Nesta passagem, é explícito o valor da coerência de vida para o filósofo. Chega-se a aproximar a imagem do filósofo com a imagem do santo. Esta relação, que à primeira vista pode soar extravagante, é compreensível, quando se entende o filósofo pelo seu significado etimológico de *amante da sabedoria*, e, por outro lado, se compreende que a sabedoria encontra-se, em última análise, em Cristo, *Logos*¹² encarnado. Tal concepção de *sabedoria* ecoa a noção Vitorina de que o fim último do ser humano é a *Sapientia*.

A relação filósofo-santo não é uma referência isolada na obra de Pedro Abelardo, pois remete às suas reflexões sobre as semelhanças e diferenças entre o filósofo e o cristão. O autor abordou de maneira mais extensiva o tema em uma obra intitulada *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*,

12 *Logos* é uma palavra grega que pode ser traduzida como “palavra”, “verbo”, ou “conhecimento”, e consta no primeiro capítulo do Evangelho de São João, que ressalta a divindade de Cristo ao chamá-lo de *Logos* divino, apropriando-se do termo filosófico: “No início era o Verbo, e o Verbo estava voltado para Deus, e o Verbo era Deus” (Jo 1,1). Afirma Luiz Jean Lauand: “a própria revelação cristã, anteriormente a toda especulação teológica e filosófica, não só legitimava, mas impunha essas apropriações. Daí que dela tenha derivado uma reflexão teológica e filosófica.” (2013, pp. 252-253)

escrita nos últimos anos de sua vida, por volta de 1141. Como bem sintetiza José Carlos Estêvão:

A razão humana tem seus limites e é insuficiente para dar conta do Sumo Bem, do qual só se pode dar *rationes honestas* (distintas das *rationes necessariae* do dialético), sendo acessível apenas pela Revelação. Mas a Revelação não é privilégio cristão. Os filósofos pagãos absolutamente não estão excluídos dela. Muito pelo contrário, para Abelardo, fazem mesmo parte da economia da salvação e são canal da revelação divina praticamente a mesmo título que os profetas de Israel. (1989, p. 88)

Ou seja, nada há de incompatível entre as verdades racionais a que os filósofos chegaram, e a fé cristã, com a diferença de que esta, graças à Revelação, alcançou mais plenamente a verdade, por ter recebido o depósito de verdades que só pelo esforço racional não poderiam ser alcançadas.¹³

Deve-se atentar também para a ênfase dada à virtude da castidade, tão violada pelo autor. No que tange à virtude da castidade, é necessário examinar a sua importância pro filósofo sob dois aspectos: primeiro, como virtude propriamente dita, em um sentido formativo e ascético; segundo, pelo lugar social que ocupava o intelectual no século XII, e as expectativas que se tinham em relação a ele.

Por um lado, a luxúria era reprovável pela própria desordem que causa na alma humana, ao sobrepor as paixões carnis à razão, que deve governar a alma. Assim, a falta de pureza – tão frequentemente associada à castidade – obscureceria a capacidade humana de contemplar verdades mais elevadas.

¹³ Essa relação entre as verdades da filosofia pagã e da revelação cristã já eram discutidas nos primórdios do cristianismo, por autores como São Justino e São Clemente, que consideravam a filosofia como o pedagogo que leva a Cristo. Cf. “Cristianismo – A Verdadeira Religião?” In: RATZINGER, Joseph. Fé, Verdade e Tolerância. São Paulo: Ed. Raimundo Lúlio, 2007.

Nesse ponto, considere-se ainda que a leitura, o estudo e o exercício da vida intelectual, tal como estão formulados em Hugo de São Vitor e em outras fontes deste período, têm um papel *formativo* na alma humana, ou seja, visam restabelecer a ordem das suas potências que foi obnubilada pelo pecado.

Por outro lado, havia uma expectativa de que quem se dedicasse ao ensino seria celibatário. Mesmo se o *magister* não fosse ordenado – não tendo, portanto, impedimento canônico ou moral ao matrimônio -, presumia-se que não se poderia ser simultaneamente um homem de letras e um pai de família.

Essa ligação entre vida de estudos e celibato merece uma observação mais detida, devido aos desdobramentos que tomou na história de Pedro Abelardo, e por lançar luzes significativas para a relação rica e complexa entre as qualidades pessoais do homem de estudos e sua obra.

A relação do estudo das letras com o estado clerical é notória, tanto o é que, segundo Le Goff, *clérigo* por vezes é entendido como sinônimo de *letrado*, em sentido amplo (1996, p. 30).

No entanto, muito mais do que isso, a incompatibilidade entre a dedicação às letras e o estilo de vida matrimonial é um *topos* herdado dos teólogos da Patrística, e ainda mais remotamente, dos autores pagãos Antiguidade Clássica. Dentre os primeiros, destaca-se São Jerônimo, notório Padre da Igreja do século IV d. C., que na sua apologia à castidade recorreu a autores pagãos, como Sêneca, Cícero e Teofrasto.

Sobre o embasamento encontrado em autores latinos da antiguidade, Étienne Gilson relata:

A questão levantada por Teofrasto era: o sábio deve se casar? E a resposta é: não. Pois é raro que todas as condições necessárias para um bom casamento estejam reunidas, e mesmo quando elas estão, é preferível abster-se. Por quê? Porque uma mulher impede que se dedique à filosofia e porque é impossível servir ao mesmo tempo a dois senhores: sua mulher e seus livros. (...) Tem-se a tarefa de conservar aquilo

que o mundo todo deseja ou o aborrecimento de manter alguma coisa que ninguém quer. (2007, p. 51)

A argumentação de Teofrasto, acima resumida por Gilson, chama atenção por sua veia pragmática, e mesmo por certa comicidade na maneira com que o autor tenta persuadir a absurdidade de se conciliar, segundo ele, realidades tão heterogêneas como a busca filosófica e os deveres do casamento.

No entanto, São Jerônimo se utiliza de tais reflexões somente como auxílio ou complemento à ideia central baseada no princípio bíblico de São Paulo, que afirma o celibato como um estado superior ao matrimônio para quem busca a perfeição. Sem negar a licitude e legitimidade do matrimônio, mas relega-o ao papel de remédio para aqueles que não conseguiriam viver plenamente continentemente, como se depreende da 1ª Epístola aos Coríntios:

Venhamos ao que me escrevestes. É bom para o homem abster-se de mulher. Todavia, para evitar todo desregramento, tenha cada homem a sua mulher, e cada mulher, o seu marido. Cumpra o marido os seus deveres para com sua mulher, e faça a mulher o mesmo para com seu marido. Não é a mulher que dispõe do seu corpo, mas o seu marido. Igualmente, não é o marido que dispõe do seu corpo, mas sua mulher. Não vos recuseis um ao outro, a não ser de comum acordo e temporariamente, a fim de vos consagardes à oração; depois voltai à convivência, para que a vossa incapacidade de autodomínio não dê a Satanás a ocasião de vos tentar. Falando assim, eu vos faço uma concessão, não vos dou uma ordem. Quisera eu que todos os homens fossem como eu; mas cada um recebe de Deus um dom particular, um este, outro aquele. Eu digo, portanto aos solteiros e às viúvas que é bom ficarem assim, como eu. Mas, se eles não podem viver na continência, que se casem; pois é melhor casar-se do que ficar ardendo. (I Cor, 7,1-9 – Edição Ecumênica, Loyola, 2002).

Percebe-se, de maneira clara e evidente, como a continência, para São Paulo, é o mais desejável, e o matrimônio figura como uma concessão misericordiosa à fraqueza humana, pois nem todos seriam capazes de levar uma vida de tamanha renúncia. Ao contrário, em um trecho do Evangelho de São Mateus a que também se recorre para justificar o celibato, a narrativa das palavras de Cristo insinua que é algo para uma minoria: “Com efeito, há eunucos que nasceram assim do seio materno; há eunucos que foram feitos pelos homens; e há os que se tornaram eunucos por causa do Reino dos céus. Compreenda quem puder compreender!” (Mt, 19, 12).

Toda essa carga em torno do celibato permanece viva, sob diversos matizes, na atmosfera cultural em que vivia Pedro Abelardo, de tal maneira que a própria Heloísa se utiliza de tais argumentações para convencer seu amado a permanecer livre do matrimônio, para que não se desperdice seu pujante talento filosófico:

Tal é o sentido profundo dos argumentos de Heloísa: enquanto Abelardo for livre, ele ainda pode tornar-se, se não um São Jerônimo, pelo menos um Sêneca; casando-se, exclui-se da companhia dos heróis da vida espiritual, e toda esperança de retorno daí em diante lhe será proibida (GILSON, p. 51).

Após essa explicação, fica claro porque Pedro Abelardo preferiu casar-se em segredo, mesmo não sendo um sacerdote ordenado ou um religioso vinculado a um voto de celibato.

A contradição entre os amores carnis com a sua vida docente é atestada por Pedro Abelardo, enfatizando as consequências concretas que acarretava em seu ensino:

E quanto mais essa volúpia me dominava, tanto menos eu podia consagrar-me à filosofia e ocupar-me da escola. Para mim era muito aborrecido ir à escola ou nela permanecer, como era, igualmente, muito difícil para mim ficar em pé, enquanto dedicava as vigílias noturnas ao amor e as horas diurnas ao estudo. As aulas, então tinham em mim um expositor negligente e indiferente, de tal modo que eu já nada proferia servindo-me do engenho, mas repetia tudo mecanicamente e já não passava de um repetidor dos meus primeiros achados e, se fosse possível ainda achar algo, seriam versos de amor e não os segredos da filosofia. (1988, p. 224)

Este último trecho mostra como Pedro Abelardo estabelece uma ligação imediata de causa e consequência entre as práticas carnavais que mantinha com Heloísa, e a sua decadência enquanto professor e pensador.

Observe-se também como mais uma vez considerações de ordem espiritual e prática caminham lado a lado, já que por um lado a sua desordem o impede de contemplar as verdades filosóficas, e de outro, o simples fato concreto de passar as noites acordado o atrapalha no exercício do magistério, evocando, nessa última consideração, a citação já comentada de Teofrasto, por seu caráter eminentemente pragmático.

4.5 Conclusões

Depois de todas essas reflexões sobre Pedro Abelardo, e a partir da análise dessa rica fonte que é a *Historia Calamitatum*, pode-se tirar algumas conclusões relevantes para o escopo deste trabalho.

Em primeiro lugar, parece ter ficado claro que Pedro Abelardo compartilha da visão, tão claramente expressa em Hugo de São Vitor, de que existem qualidades morais que são próprias do homem de estudos. Ou seja, não bastariam apenas aptidões mentais, capacidade de raciocínio, e outros atributos mínimos que ainda hoje se esperam de um estudioso, por estarem diretamente relacionadas ao exercício da atividade intelectual.

Ao contrário, Pedro Abelardo reconhece que seus pecados, em especial a vaidade e a luxúria, foram capazes de desviar, ou ao menos atrapalhar o brilho da sua filosofia.

Em segundo lugar, a trajetória de Pedro Abelardo, tal como se expressa em sua vida e em suas obras, parece ser surpreendentemente ilustrativa do ideal de relação entre moral e vida de estudos, de que trata este trabalho, ainda que de forma negativa. O ilustre professor é o perfeito *mau exemplo*, a amostra viva do resultado de um engenho intelectual agudo plantado em um terreno espiritual deficiente. Encarna, assim, a antítese da harmonia que se espera entre uma inteligência aguda e desperta para a busca da verdade, e uma alma ordenada, que busca a Deus e se compraz na prática da virtude

Por fim, a análise do caso de Pedro Abelardo corrobora para a hipótese de que o ideal expresso em Hugo de São Vitor não é só uma idéia particular sua, ou mesmo algo restrito a sua escola e seus alunos, mas expressa um ideal, herdado em larga medida de séculos anteriores, presente entre mestres e estudantes no ocidente medieval na primeira metade do século XII, sobretudo em Paris e em territórios francófonos que vivem com especial fervor o interesse intelectual deste período.

5. Considerações finais

Ao serem examinadas as obras *Didascalicon* de Hugo de São Vitor e a *Historia Calamitatum* de Pedro Abelardo, pôde-se estabelecer um fecundo paralelo entre a expressão do ideal moral do estudante, e o caso concreto de um exemplo antagônico, que ao invés de desmerecer o ideal pedagógico apregoadado, parece reforçá-lo por uma via negativa.

Ambos os autores viveram no mesmo período, e em um uma delimitação geográfica e círculo social muito semelhantes, o que contribui para que fossem escolhidos para o exame do objeto da presente pesquisa.

Assim, espera-se ter alcançado os objetivos inicialmente almejados neste trabalho, elucidando a interessante relação entre virtudes morais e vida de estudos no século XII.

6. Bibliografia

ABELARDO, Pedro. **Historia Calamitatum**. In: Os Pensadores. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1988. Trad: Ângelo Ricci e Ruy Afonso da Costa Nunes.

Em latim , encontra-se disponível em:

<<http://www.thelatinlibrary.com/abelard/historia.html>> Acesso em: 15 jun 2014.

COSTA, Ricardo da. “Há algo mais contra a razão que tentar transcender a razão só com as forças da razão?": **a disputa entre Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo**. Disponível em:

<http://www.ricardodacosta.com/sites/default/files/pdfs/bernardo_versus_abelardo.pdf> Acesso em : 15 jun 2014.

ESTEVIÃO, José Carlos. **Abelardo: crítica do poder das chaves**. In : Revista Veritas, v. 38, nº 150, pp. 199-208. Porto Alegre: PUC, 1993.

ESTEVIÃO, José Carlos. *Fiat Voluntas Tua! Vício e pecado na Ética de Abelardo*. In: São Paulo: Trans/Form/Ação, 12, 1989, pp. 85-96.

HEERS, Jacques. **A Idade Média, uma Impostura**. Lisboa: Edições Asa, 1994

KENNY, Anthony. **Medieval Philosophy – A New History of Western Philosophy**, vol. 2. New York: Oxford University Press, 2005.

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

GILSON, Étienne. **Heloísa e Abelardo**. Edusp, São Paulo, 2007

HUGO de São Vitor. **Didascalicon**. In: Interpretation of Scripture: Theory. Col. Victorine Texts in Translation. Trans e eds.: Franklin T. Harkins e Frans van Liere. New York: New City Press, 2013.

JAEGER, C. Stephen. **The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200**. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994.

LECLERCQ, Jean. **O amor às letras e o desejo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2012.

LE GOFF, Jacques. **Los intelectuales en la Edad Media**. Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.

MARCHIONNI, Antonio. **Notas para uma Teoria do Trabalho no *Didascalicon* de Hugo de São Vítor**. In: Revista Signum, nº 2, 2000.

MONGELLI, Lênia Márcia (Org.). **Trivium e Quadrivium: As artes liberais na Idade Média**. Cotia, SP: Íbis, 1999.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da Educação na Idade Média**. São Paulo: Epu/Edusp, 1979.

RATZINGER, Joseph. **Fé, Verdade e Tolerância**. São Paulo: Ed. Raimundo Lúlio, 2007.

SCRUTON, Roger. **Introdução à Filosofia Moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VERGER, Jacques. **Cultura Ensino e Sociedade no Ocidente: séculos XII e XIII**. Bauru, SP: Edusc, 2001.

ZIMMERMANN, Albert. **La valeur de la personne comme norme de la société dans la pensée médiévale**. In : Revista Veritas, v. 38, nº 150, pp. 181-190. Porto Alegre : PUC, 1993.