

ÍNDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
INTRODUCCIÓN	IX
ESTUDIO PRELIMINAR	1*
1. Hugo de San Víctor y sus circunstancias	3*
a) <i>Contexto social y cultural del siglo XII</i>	<i>3*</i>
— Gnoseología	7*
— Reforma monacal	11*
— La apuesta pedagógica	12*
b) <i>Aspectos biográficos y culturales</i>	<i>13*</i>
— Lugar de nacimiento	13*
— Vida de Hugo de San Víctor	18*
— Personalidad y talante	20*
2. Sus obras y temática	22*
a) <i>Obras auténticas</i>	<i>22*</i>
b) <i>Clasificaciones</i>	<i>26*</i>
— Obra pedagógica	29*
— Obra exegetica	39*
— Obra teológica	42*
— Obras de espiritualidad	46*
— Miscelánea	49*
3. Estructura noética de la educación hugoniana	50*
a) <i>Concepción antropológico-pedagógica</i>	<i>51*</i>
— Concepción gnoseológica	51*
— Concepción moral	54*
— La función de la fe	56*
b) <i>Naturaleza y creación</i>	<i>58*</i>
c) <i>Teoría de la restauración</i>	<i>62*</i>
d) <i>Currículo</i>	<i>67*</i>
— Filosofía teórica	69*
— Filosofía práctica	70*
— Mecánica	72*
— Lógica	77*

	Págs.
e) <i>La metodología</i>	80*
— Enseñanza oral	82*
— «Lectio»	82*
— Memoria	86*
— La imagen	88*
f) <i>Condiciones del aprendizaje</i>	90*
— Dotes naturales	90*
— Ejercicio	91*
— Disciplina	92*
— Exilio	93*
4. Estudio de la obra	93*
a) <i>Origen y denominación</i>	93*
b) <i>Manuscritos</i>	104*
c) <i>Ediciones</i>	104*
d) <i>Traducciones</i>	105*
e) <i>Ediciones electrónicas</i>	108*
f) <i>Estilo</i>	109*
g) <i>Significado de la obra</i>	112*
h) <i>Proyección de su obra</i>	119*
BIBLIOGRAFÍA	125*

*DIDASCALICON DE STUDIO LEGENDI
(EL AFÁN POR EL ESTUDIO)*

PREFACIO	3
LIBRO I	9
LIBRO II	53
LIBRO III	119
LIBRO IV	175
LIBRO V	229
LIBRO VI	271
APÉNDICE A	315
APÉNDICE B	321
APÉNDICE C	327

1. Hugo de San Víctor y sus circunstancias

a) *Contexto social y cultural del siglo XII*

Al presentar el marco histórico, social y cultural del siglo XII habremos de referirnos indefectiblemente a un siglo en el que la vida urbana recibe un notable impulso. Hablar de Renacimiento, modernidad y asimismo de Humanismo medieval nos va a llevar a analizar la vida urbana y más en concreto la de una ciudad que sale del letargo en que se sumió tras las invasiones normandas y que va a brillar con luz propia en el universo intelectual y cultural de la historia. Esa ciudad es, indudablemente, París, que a partir del siglo XII ha sido comparada en muchas ocasiones con la Atenas del siglo de Pericles.

De la economía autárquica que había dominado los anteriores siglos se pasó, en el siglo XII, a una economía donde la producción aumenta por la diversificación de los oficios y los productos que una sociedad urbana va a demandar. La clase social en ascenso es aquella que va a dedicarse a las actividades comerciales, que van a darle un gran impulso financiero. Los mercaderes y comerciantes van a tener una época de florecimiento por el aumento de la demanda de una gran variedad de productos. Esta actividad no quedará ya circunscrita a una villa o población, sino a áreas más extensas por medio de las ferias y mercados que proliferaban en Europa y en especial en Francia. Otros oficios en ascenso serán los relacionados con la construcción. El embellecimiento y engrandecimiento de la ciudad trajo aparejado un impulso constructor de primer orden.

La nueva clase a la que nos referimos es la burguesía emergente, que se contraponen sobre todo al inmovilismo de la nobleza feudal y busca en la cultura y en la educación

nuevos aires de motivación y sociabilidad. Cada vez son más los jóvenes de familias acomodadas que aspiran a la nueva cultura ofrecida por las escuelas parisinas. Los cargos del poder descansarán sobre todo en manos de gentes instruidas, de las gentes del saber¹; personas que no solo sabían leer y escribir, sino que poseían un dominio extenso de otras ramas del conocimiento. Estas personas serán normalmente latinistas. El latín es la lengua de la cultura, la utilizada en los ritos sagrados, la lengua en la que se administran los sacramentos y con la que se consagra a los reyes; una lengua, en definitiva, de los elegidos. Con todo, el latín no inflúa directamente en la categoría de los selectos. Los latinistas —funcionarios de la época— solían ser habitualmente duchos en las lenguas nativas o romances que por entonces empezaban a proliferar como vehículo de comunicación social y cultural.

Junto al cultivo de la latinidad y de las lenguas romances, otro factor de primer orden que contribuyó a ordenar considerablemente la personalidad cultural del siglo XII fue el descubrimiento de los saberes greco-árabes a través de Italia y España y más en concreto del llamado «Nuevo Aristóteles»². Referentes que no solo habrán de traer nuevos conocimientos, sino una nueva didáctica, más inductiva y experimental, que revolucionará la estabulada cultura altomedieval. Mucho tendrá que ver en ello la aparición, sobre todo a partir de la segunda mitad de siglo, de los grandes tratados de metafísica o física aristotélica. Su importancia y calado llevarán a abrir un notable campo de investigación y de integración de la cultura latina cristiana con la cultura clásica griega. Posteriormente, cuando se da cada día mayor importancia a

¹ J. VERGER, *Gentes del saber*, o.c., 9.

² Además de algunas obras lógicas conocidas de Aristóteles, *Logica vetus*, a lo largo de los siglos XII y XIII aparecen nuevas obras y traducciones que amplían los campos del saber y que serán conocidas como del «Nuevo Aristóteles», entre ellas los escritos conocidos como *Logica nova*, y otras obras como el *De anima* y *Physica* entre otras. E. REDONDO Y OTROS, *Introducción a la historia de la educación*, o.c., 266.

las impresiones sensibles, cuando los edificios consagrados a la adoración de Dios se llenan de luz y los vitrales permitan que esta penetre hasta el interior del templo, se abrirá paso el «Nuevo Aristóteles» y la filosofía greco-árabe; en definitiva, a un mundo marcado por la contingencia y la necesidad. El nuevo orden aparecerá indefectiblemente ligado al medio urbano y a una floreciente institución que a partir de entonces será parte insoslayable de la ciudad: la escuela. Institución a la que se le pedirá dar respuesta y explicar las necesidades y demandas de una próspera sociedad cambiante.

Paralelamente al desarrollo de la escuela, el otro gran pilar que configurará la personalidad cultural del siglo XII será la clerecía monacal. Una institución que, a partir primero de la reforma de Cluny en los siglos X y XI, y después con la gran reforma cisterciense, auspiciada en el siglo XII por Bernardo de Claraval, se convertirá en el elemento identificador de la Iglesia bajomedieval. Es cierto que esas reformas llevaron a divisiones y escisiones monacales, destacando, por un lado, los canónigos seculares, que seguirán dependiendo de la regla de Aquisgrán, y, por otro, una amplia gama de canónigos regulares: agustinos, victorinos, premostratenses, etcétera, que, siguiendo los postulados reformistas de san Bernardo, se caracterizarán por un espiritualismo creciente³. Con todo, el monacato del siglo XII tendrá un denominador común: su acercamiento a los laicos para proporcionar enseñanza, predicación y sacramentos.

Otro de los factores clave del siglo XII fueron las relaciones entre el poder político y el eclesiástico. Ya en el siglo X la reforma monacal de Cluny quiso contrarrestar la feudalización eclesiástica eliminando las «injerencias de los poderes temporales»⁴. El cesaropapismo o identificación de la Iglesia con el Estado no será menos dañino, y a partir de los siglos X y XI se darán luchas intestinas entre nobleza y rey, entre

³ L. GENICOT, *El espíritu de la Edad Media*, o.c., 162.

⁴ E. MITRE FERNÁNDEZ, *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, o.c., 184.

monarquía y papado, que demandarán reformas y cambios importantes. La solución empezó a vislumbrarse con el papa Gregorio VII, quien en 1075 publicó el *Dictatus Papae*, decreto por el que se sancionaban distintas prerrogativas del Romano Pontífice, entre otras la de deponer y nombrar obispos. El proceso de separación Iglesia-Estado continuó, en el último tercio del siglo XI, con las reformas del papa Urbano II (1088-1099), quien, en su esfuerzo por despejar el horizonte herético que se cernía sobre la Iglesia y mantener la autonomía eclesial, llegó a excomulgar al emperador de Alemania, Enrique IV, y a su principal aliado, el antipapa Clemente III, por sus intentos de dominar las esferas religiosas. En el siglo XII los conflictos siguieron patentes, si bien se suavizaron bastante con el Concordato de Works, en 1119, entre Calixto II y Enrique V, al establecerse la distinción entre los feudos que acompañaban al obispado y el poder espiritual de este. Dicho acuerdo supuso en la práctica un ataque frontal al cesaropapismo establecido por los Otones desde el siglo X. Con el Concordato, es cierto que la Iglesia perdió poder temporal, pero no es menos cierto que aumentó su autoridad espiritual y sobre todo pudo continuarse con la reforma iniciada en Cluny, dando lugar a un renacimiento espiritual, moral y cultural del que la Iglesia salió especialmente beneficiada⁵.

Desde el punto de vista cultural, el siglo XII se resumió en tres grandes tendencias: la gnoseológica, la reforma monacal y la apuesta pedagógica. Veremos a continuación lo esencial de estas tres tendencias.

⁵ Para ahondar en el término del «renacimiento del siglo XII», son de interés los estudios que se reseñan a continuación: el primero es el de J. M.^a SOTO RÁBANOS, «Las escuelas urbanas y el renacimiento del siglo XII», en J. I. DE LA IGLESIA DUARTE (coord.), *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales*, o.c., 209-210. Este artículo aboga por la conveniencia del término «renacimiento» para enmarcar los fenómenos culturales, artísticos y políticos que tienen lugar en el transcurso del siglo XII. El otro artículo es el de L. GIRAD, «Hugues de Saint-Victor: Cartographe du savoir», en J. LONGÈRE (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age*, o.c., 255.

—Gnoseología

Al hombre culto de esta centuria ya no le interesará solo la moral o el conocimiento como propedéutica para los saberes. Su progresiva madurez intelectual y el emergente ambiente secular le llevarán a considerar el conocimiento como instrumento insoslayable e irrenunciable de todo progreso humano. El hombre del siglo XII, aunque se autoconquista, madura y se adquiere a sí mismo con la educación moral y el poder de la gracia, se actualiza con la fuerza del entendimiento [*homo in quantum homo solus est intellectus*]⁶. Con él se captan las esencias de las cosas, se trasciende la materialidad de lo creado y se accede a la meta y razón última de la cultura: la búsqueda de la verdad o sabiduría⁷.

La consideración del entendimiento, como principio esencial de la cultura, no fue empresa fácil. Su devenir representaba el largo despertar de un yo autónomo al que las circunstancias de los tiempos habían sumido en una profunda somnolencia. Las gentes del saber del alto medievo entendieron que el acontecer humano alcanzaba su sentido más pleno cuando, alejado de las preocupaciones seculares, centraba sus esfuerzos y sus anhelos en el conocimiento y vivencia de las Sagradas Escrituras; un *desideratum* que descansaba en la confirmación por la fe de las verdades reveladas, en el valor ascético de la educación moral y en el carácter propedéutico de las artes liberales.

Esta situación fue progresivamente cambiando a medida que el hombre tomaba conciencia de su intimidad racional. El comienzo de esta transformación hay que situarlo en el renacimiento carolingio del siglo IX y, más en concreto, con el *Periphyseon* o *De divisione naturae* de Escoto Eriúgena (c. 870),

⁶ E. GILSON, *La filosofía de la Edad Media*, o.c., 176-177.

⁷ La frase a la que se refiere es: «De entre todas aquellas cosas a las que debemos aspirar, la primera es la sabiduría, en la que reside la regla del bien perfecto» (*Didascalicon de studio legendi*, I, 1: *Patrología latina*, 176 col. 770C-812B [en adelante, PL]).

obra en la que ya se planteó tímidamente una interpretación más autónoma y racional de la cultura. Es, sin embargo, a partir del siglo XI cuando ya empezó a consolidarse una sociedad civil y urbana de la que emergerán valores con un tinte más secular y humanista, como un yo más secular, y la percepción cada vez más palpable de la propia intimidad. Los hombres cultivados de la centuria sentirán con fuerza el dinamismo de un yo que demandará una mayor autonomía.

Una autonomía que se tornará en pluralidad y beligerancia frente a las grandes cuestiones gnoseológicas de la época. El punto de partida de esa autonomía se concretará en la posición que los autores adoptarán frente al tradicional conocimiento sermocinal y deductivo de «los universales». Una posición que, *mutatis mutandis*, el siglo XII sustanció en tres grandes tendencias: la realista, la nominalista y la intermedia. La primera, representada por Guillermo de Champeaux (1070-1121), sostenía la existencia de verdades, ideas o conceptos universales con una traducción o existencia real. La nominalista, representada por Roscellino (1050-1125), defendía una postura contraria: los universales, conceptos o ideas no tenían su correlato real. Eran puras abstracciones, nombres, sonidos de voz (*flatus vocis*), palabras que existían únicamente en el campo intelectual, no en la realidad; en definitiva, eran una realidad lógica pero no ontológica. Esta situación invalidaba la existencia de verdades universales, siendo la realidad una contingencia puramente particular. Frente a estas posiciones cabía una tercera intermedia, que fue la que en gran medida triunfó, sostenida por Pedro Abelardo (1079-1142) y alentada sobre todo por la emergente ciencia greco-árabe que ya por entonces empezaba tímidamente a conocerse. Para Abelardo, que había sido discípulo de Roscellino y también de Guillermo, el universal es opinión, acuerdo mental, pero rechaza a su vez el nominalismo al afirmar que desde lo particular, y con la virtualidad de la lógica y dialéctica, también puede alcanzarse la verdad. Estas posiciones no fueron una cuestión baladí o puramente aca-

démica, tenían una trascendencia muy notoria tanto en el plano del pensamiento como en el de la cultura. En el aspecto teológico, por ejemplo, los nominalistas sostenían que la existencia de los universales limitaba el poder de Dios. Según su doctrina, solo tenían existencia real los individuos o entidades particulares. En consecuencia, dogmas como el de la unidad trinitaria carecerían de sentido, ya que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo serían, desde ese planteamiento, tres divinidades distintas. La tesis, indudablemente, fue rechazada por la ortodoxia religiosa, aunque se derivaban otras consecuencias de orden social y natural que también legitimaban su rechazo. La más significativa suponía, en clave realista, que si los universales no tenían existencia real, tampoco era posible imponer leyes generales a los hombres, y, sobre todo, la ley divina. Por otra parte, la intervención de Abelardo, aplicando los principios de la lógica a la experiencia humana, supuso un soplo de aire fresco para la ciencia de entonces, muy influenciada por las corrientes metafísicas y platónicas. Un soplo de aire fresco que no impidió, sin embargo, que la dialéctica se convirtiera en retórica, cuando no en sofística, desdiciendo en parte los mejores propósitos.

En paralelo con esta corriente, y en cierto modo como oposición, el siglo XII suscitó una querencia metafísica representada en la figura y en la obra de Gilberto de la Porrée (1076-1154). Gilberto, fiel representante de la llamada Escuela de Chartres, ocupó la silla episcopal de Poitiers (1142-1154). De una mente aguda e innovadora, continuó con la tendencia ya imparable de someter los preceptos de la fe a la razón, a la experiencia y a los dictados de la dialéctica, aunque, contrariamente a Pedro Abelardo, su interés era más metafísico. Gilberto trató de entender sobre todo la última naturaleza de la existencia y su relación con la forma pura. Siguiendo los mismos derroteros que Abelardo, partía de la experiencia humana para llegar a una comprensión de Dios. En su argumentación, el mundo material representaba la

evidencia y manifestaciones —*subsistencias*— del ser. Y solo a través de las subsistencias puede conocerse el ser. Ahora bien, puesto que el ser, como principio actualizante, ha de preceder a la subsistencia, el ser primordial y último debe ser forzosamente forma desprovista de toda existencia material. Esta forma tiene que ser Dios. Las tesis de Abelardo y Gilberto pronto atrajeron la atención de las gentes del saber. Se trataba de dos maestros que no pretendían destruir la fe o demoler el orden cultural basado sobremanera en la primacía de la Iglesia. Al contrario, se hallaban persuadidos de que sus esfuerzos contribuirían a formar la base sobre la que descansaban los valores absolutos de la vida.

La propuesta era novedosa, rompía esquemas y generó posturas encontradas. La más conocida fue sin duda la de Bernardo de Claraval, una de las inteligencias más brillantes de la época. Mucha de su capacidad intelectual la empleó en luchar contra el creciente movimiento dialéctico en la educación, hasta llegar realmente a frenarlo. En la primera mitad del siglo XII incluso parecía que la vieja controversia de los primeros siglos cristianos sobre el uso de autores paganos estaba a punto de resucitar. La crítica de Bernardo contra los dialécticos —especialmente Abelardo y Guillermo de la Porrée— cobró mayor fuerza por el hecho de que asignara un papel limitado a las ciencias profanas; su postura, empero, provenía de una decidida insistencia en la prioridad de la fe y la intuición mística. Una vez aseguradas estas, el hombre podía servirse de obras paganas como medios para fortalecer su fe e intensificarla mediante el testimonio histórico de otros que vivieron antes que él, pero no le era lícito comenzar por la duda para llegar finalmente a una certeza. El concepto que Bernardo tenía de la vida cristiana se oponía al de los maestros catedralicios, y así, imbuido de este espíritu, trató de destruir la dialéctica haciendo lo posible por desacreditar a sus principales representantes.

—Reforma monacal

La segunda de las posiciones que definió la cultura del siglo XII fue su apuesta por una pedagogía monacal de sesgo disciplinar. En los comienzos del siglo, la Iglesia distaba mucho de haber asegurado su autoridad, hallándose envuelta en la decadencia general iniciada en los siglos IX y X. La corrupción papal, que se manifestó en algunos de los peores abusos de simonía, inmoralidad, intrigas políticas y prácticas deshonestas, había debilitado en gran medida la autoridad eclesial. El prestigio de la cristiandad en el siglo X derivó no tanto del papado, sino del resurgimiento del monacato benedictino en Cluny. Esta orden constituyó en muchos lugares la Iglesia visible, especialmente fuera de los centros urbanos. En el siglo XI la nueva prosperidad y el auge de la vida ciudadana, unidos a la firme voluntad reformadora de papas como León IX y Gregorio VII, lograron restaurar la dignidad y autoridad pontificias. Por el contrario, el movimiento rural cluniacense pareció estancarse. Paralelamente acontece un creciente florecimiento de la actividad intelectual gracias, sobre todo, al auge de las escuelas catedralicias, situadas en sus marcos monumentales, y surgidas al cobijo de maestros de prestigio reconocido.

En este marco surgió la reforma cisterciense de Bernardo de Claraval. Una reacción conservadora que trató de introducir cambios aún más fundamentales que la de Cluny en el siglo X. Bernardo tomó por modelos de vida al propio san Benito y a los monjes de Monte Cassino. Con ello se acabó el énfasis que antaño pusiera Cluny en la liturgia y la música, tan apreciadas en aquella primera reforma; la base de la vida cisterciense consistía en una vuelta al sencillo régimen ascético de la oración y el trabajo físico. En principio, los monjes del Cister repudiaban toda ciencia profana, y de hecho la Orden no se distinguía por su nivel cultural; aun cuando Claraval poseyera una biblioteca, consistente sobre todo en obras teológicas, no se estableció allí escuela alguna. Efecti-

vamente, Bernardo se hallaba persuadido de que la vida comunitaria y las faenas agrícolas en común permitían al monje dedicar su mente sin obstáculo alguno a una constante contemplación del estado de su alma. En opinión de Bernardo, de la simple rutina de esta actividad cotidiana brotaba la más importante de las actividades del hombre, a saber, la vida de contemplación. Claramente, la vocación del hombre está en la salvación, y como no puede lograrse con ningún género de trabajos dialécticos, solo se consigue mediante una fe previa en Dios, un compromiso contemplativo total y una vida de rigor ascético. Esta era la doctrina del misticismo cristiano enseñada por Bernardo, que esperaba conseguir con ella la regeneración moral de su época.

—La apuesta pedagógica

La tercera de las tendencias que marcó la personalidad cultural del siglo XII fue su apuesta pedagógica. Una apuesta que vino definida en gran parte por la obra didáctica de Hugo de San Víctor, quien estructuró una sistemática jalónada por tres momentos que marcan la historia del devenir humano: creación, caída y restauración. El primer momento tuvo una especial significación: tenía por objeto recrearse en el estado ideal del hombre; un estado de perfección y felicidad, definido por la visión beatífica de Dios y la posesión de tres de sus bienes preternaturales más característicos: inteligencia, integridad e inmunidad. El segundo era menos gratificante, se centraba en los males causados por la caída o pecado original, males que debilitaban el alma y la reducían a simple potencialidad de excelencia o virtud. El tercer momento era el más esperado: se trataba de la restauración del estado primitivo del hombre, mediante la combinación de tres vías esencialmente reparadoras: el entendimiento, la educación de la voluntad y la gracia divina.

Esta teoría antropológica, que reproduce las ideas agustianas del *De Trinitate* y del libro XXII del *De civitate Dei*, sirvió

para definir las bases en las que se asentó la pedagogía del siglo XII y que tuvo a Hugo de San Víctor como su principal mentor y maestro. Este autor, que habría de marcar la sistemática de la pedagogía escolástica, concibió el vivir en términos de formación. Y, a tal efecto, elaboró una teoría pedagógica de corte prehumanista que entendía la acción de educar como restauración de la imagen divina en el hombre, a través de la combinación del conocimiento, la virtud y la gracia divina.

b) *Aspectos biográficos y culturales*

—Lugar de nacimiento

La vida de uno de los hombres que más importancia tuvo en el campo de la cultura y de la intelectualidad del siglo XII se encuentra sumida, aún hoy, entre las brumas de la leyenda. La falta de pruebas que puedan darnos la seguridad de su origen nos hace movernos en el campo de las hipótesis, y habremos de decantarnos por la que nos parece más fiable a la luz de las escasas pruebas documentales con que contamos sobre su procedencia. Son pocas las confidencias que nos facilita de forma directa sobre su biografía. De forma indirecta podemos obtener algunos pocos datos cuando él desgrana en sus escritos algunos recuerdos de juventud, o utiliza algunas de sus vivencias de estudiante para ilustrar ejemplos a sus discípulos. La fecha de su nacimiento suele situarse alrededor de 1096, más basándose en su posible edad en el momento de su fallecimiento (45 años) que por la existencia de documentos escritos.

La fecha de su muerte, acontecida en 1141, nos proporciona datos más precisos que los testimonios que poseemos sobre su nacimiento, puesto que la fecha y el relato de su fallecimiento son recogidos en los escritos de la abadía cuando el enfermero Osberto, que le acompañará en el momento del tránsito, nos describirá sus últimos momentos y recogerá la fecha certera en que la muerte pone fin a una vida plena de una búsqueda impenitente de la sabiduría.

Poco podemos decir sobre la vida de Hugo antes de su llegada a San Víctor. A lo largo de la historia se han manejado dos o incluso tres lugares como posibles cunas del victorino. Si bien este dato no es con mucho el más relevante de nuestro autor, sí es uno de los que más ríos de tinta ha vertido y más controversias ha levantado.

La primera hipótesis en el tiempo sitúa a nuestro autor en Hartingam (Sajonia) y en la actualidad es defendida por la mayoría de estudiosos contemporáneos.

En ella se une la tradición de la abadía de San Víctor y la tradición de la parte germana, que consideran a Hugo uno de sus ilustres hombres de letras. La postura del cronista de San Víctor, Fourier Bonnard, va también en esta misma línea, y asimismo se manifiestan autores más recientes como Sicard y Poirel⁸ defendiendo su origen sajón.

Su valor probatorio se encuentra en la carta que acompaña al *De arrha animae*, dirigida a los canónigos de Halberstadt, y en la que se demuestra un grado de conocimiento y de cercanía entre Hugo y los monjes sajones. En su Prólogo puede leerse lo siguiente:

Dilecto fratri G. caeterisque servis Christi Hameris levae degentibus H. qualiscunque vestrae sanctitatis servus, in una pace ambulare, et ad unam requiem pervenire. Soliloquium dilectionis, quod de Arrha animae inscriptum est, nisi charitati vestrae, ut discatis ubi vos oporteat verum amorem quaerere, et quemadmodum debeatis corda vestra spiritualium studio meditationum ad superna gaudia excitare. Hoc ergo, frater charissime, rogo, ut cum caeteris in memoriam mei suscipias, nec quod specialiter tibi mittitur, caeteros excludat, nec quod communiter omnibus datur, muneris praerogativam imminuat. Nolo vos hic provocare colore dictaminis, sed quia celare non potui meae erga vos affectum devotionis. Salutate fratrem B. et fratrem A. et omnes alios, quorum nomina, etsi ego in praesenti sigillatim enumerare non valeo, omnia tamen in libro vitae conscribi exopto. Valet⁹.

⁸ D. POIREL, *Hugues de Saint Victor*, o.c., 12; P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son École*, o.c., 4.

⁹ *Soliloquium de arrha animae*, en http://www.intratext.com/IXT/LAT0524/_P1.HTM (Consultado 15-07-2011).

Otra prueba que da por cierto su origen sajón es la de un epitafio que data del siglo XIV (1335): *Hugo sub hoc saxo iacuit vir origine Saxo*¹⁰. Juan de San Víctor, también en el siglo XIV, fue uno de los que mayor impulso dio a la tradición sobre el origen sajón, en su *Memorial* dice: *Hic fuit Saxonicus genere et ortu, praepotens parentela*¹¹. En torno a esta postura vio la luz, el 21 de diciembre de 1745, la disertación doctoral de Christian Gottfried Derling, que nos sitúa en la región de Hartingam (Sajonia), y a nuestro victorino le da la cuna de un noble descendiente de los Blankenburg, de igual forma que nos relata la historia de su familia. Derling recoge toda la tradición que se ha ido formando a lo largo de los siglos y los datos que ha recopilado de diferentes autores.

El primero que lo sitúa en la familia de los Blankenburg es Johan Winnigstedt, que en el siglo XVI escribió una historia de la región. Nos habla de que, debido a las revueltas de los sajones, Hugo, que ya era novicio en Halberstad, se marcha a París a instancias del obispo Reinardo. Otro autor, en este caso J. D. Leuckfeld, con fecha de 1704, continúa el relato aportando la genealogía de la familia. Esta comienza con el conde Bodo de Blankenburg, que tiene dos hijos: Hugo y Poppen. El primero toma el camino de la Iglesia, mientras el segundo se convierte en el heredero al título a la muerte de su padre. A su vez, Poppen tiene una hija y tres hijos: Reinardo, que fue obispo; Sigfrido, que siguió el camino de su hermano, y Conrado, que heredó el título. Este tiene a su vez dos hijos: Hugo, que es el que nos ocupa, y Burcardo.

La existencia de su anciano tío, que acompaña al joven Hugo a París, está atestiguada por una necrológica¹²:

Anniuersarium... Hugonis sacerdotis, Halberstadensis ecclesie archidiaconi... Hic rebus suis magnifice locum amplianit in auro et argento et uestibus preciosis, tapetibus et cortinis et alia suppellectili uaria... eius

¹⁰ PL 175,128C.

¹¹ Manuscrito de París B.N. 15011. R. BARON, «Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor», a.c., 925.

¹² J. LONGÈRE (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge*, o.c., 35.

sumptibus et impensis huius ecclesie nostre edificium factum et constructum est.

Otro testimonio puede leerse en la carta que acompaña al *De virtute orandi* y que Sicard transcribe en francés como sigue:

«Hugues à Th. son Seigneur et Père. Recevez, je vous prie, ce modeste présent de mon affection avec une bienveillance égale à la dévotion avec laquelle j'ai conscience de vous l'avoir offert. J'envoie à votre charité ce petit traité sur la puissance de la prière, encore qu'écrit en une langue peu travaillée. Vous y trouverez distinguées les différentes manières dont, dans les mots mêmes de la prière, l'âme de celui qui prie est embrasée de componction. On y a établi également pour quelle raison nous répétons ces textes qui ne revêtent pas la forme d'une demande alors que dans notre prière nous implorons notre salut ou celui des autres. Sollicité de parler de la prière, j'en ai écrit. Et plus grande est la douceur qu'une pieuse fidélité vous a permis d'y goûter, plus grand sera l'agrément que vous devez avoir à recevoir ce don et à le répandre. Je vous prie donc, pour l'amour de Jésus-Christ notre Seigneur, tout d'abord de recommander au Seigneur par vos prières l'âme de mon oncle, et ensuite, que de moi aussi vous daigniez vous souvenir, d'autant plus que, s'il est nécessaire de faire cette demande à tous, de même chacun a le devoir d'y satisfaire. Adieu»¹³.

La carta podría estar dirigida a Thiethmar, abad de Hammersleben. En ella Hugo pide que se ore por el alma de su tío, que según se deduce, por no ser nombrado, debía de ser conocido en esa comunidad.

Otros autores defienden que Hugo tiene un origen flamenco. Esta tesis es la que propugnan autores como Mabillon, Croydon y Baron¹⁴. De hecho, Mabillon es el primero en formularla. La hipótesis sobre su origen flamenco, que ubica su lugar de nacimiento en Ypres, ciudad flamenca famosa por sus paños, se remonta al siglo xvii, concretamente a 1675, en el momento en que Mabillon descubre un ma-

¹³ P. SICARD - D. POIREL (dirs.), *L'oeuvre de Hugues de Saint-Victor*, o.c., I/2, 60.

¹⁴ R. BARON, «Hugues de Saint-Victor», a.c., 902.

nuscrito de Anchin (Duai 363) del siglo XII. En él la palabra *iprensi* abre paso a la hipótesis sobre el origen flamenco de Hugo. La cita concretamente es la siguiente:

anno ab Incarnatione Domini MCXLI obiit dominus Hugo Canonicus S. Victoris, III Id. Febr. Qui ex iprensi territorio ortus a puero exulavit, haec et plura alia sui operis emolumenta.

Entre los defensores de esta teoría hay autores que consideran que en algún momento de su vida Hugo pudo haber viajado a Halberstad, así quedaría explicada la carta que acompaña al *De arrha animae*, dirigida a sus canónigos. Esto también justificaría la existencia de una tradición sajona, pues Hugo de San Víctor realizó una estancia en aquellas tierras. Hay, sin embargo, algunos partidarios del origen flamenco del victorino que, como en el caso de Croydon, niegan que Hugo haya estado o que en algún momento de su vida viajara por Sajonia.

Otra hipótesis sobre su nacimiento la formula Robert de Torigny. Según indica, Hugo sería originario de Lorena: *Magister Hugo lothariensis*¹⁵. Las razones geográficas nos indican que su origen pudo ser indistintamente flamenco o sajón, debido a la situación de la región de Lorena, zona, por otro lado, limítrofe con Flandes y Sajonia. Esta hipótesis es intermedia entre las dos anteriores, y al mismo tiempo complementaria, y no descarta a ninguna de las anteriores.

Como resumen de estas divergencias puede decirse que la hipótesis sajona es la que mantienen en la actualidad la mayor parte de los estudiosos del victorino y parece ser la que, a la luz de las pruebas documentales, tiene mayor valor.

¹⁵ La región de Lorena, región administrativa y antigua provincia del noroeste de Francia, fue originariamente llamada Lotharingia debido a que la fundación del ducado se debió a Lotario II. Ha recibido también las denominaciones de Lotaringia, Lothringen o Lorena. Este territorio, a través de la historia, ha tenido numerosas divisiones y ha sido un territorio en disputa entre franceses y alemanes. En general se ha denominado Alta Lorena a la parte que quedaba en territorio alemán y Baja Lorena al territorio de la parte francesa.

Es por la que se decantan también autores como Taylor, Derling y Miethke.

—Vida de Hugo de San Víctor

Podemos dividir en tres partes la vida de Hugo: en primer lugar, sus orígenes antes de su llegada a París (1096-1115); una segunda parte, desde su llegada a París hasta que se hace cargo de la escuela (1115-1131), y la última, desde ese momento hasta su muerte en febrero de 1141.

Antes de su llegada a San Víctor poco sabemos de su vida. Especulamos con su nacimiento y con su ingreso en la abadía de San Patricio, en Hamersleben, donde abrazó en su juventud la regla de san Agustín. De la causa de su exilio poco sabemos, desconocemos los motivos que le obligaron al abandono de su tierra natal. Las circunstancias, desconocidas para nosotros, hacen que, como un viajero más de los muchos que en estos momentos se desplazaban por Europa en busca de nuevas oportunidades, se encamine a la urbe más importante de Europa: París, ciudad que irradiaba y encarnaba los ideales del Renacimiento del siglo XII. En la ciudad que servirá de receptáculo a las corrientes triunfantes de renovación filosófica, económica, religiosa y social, Hugo se sentirá libre para dedicar su vida al estudio y a la meditación, como él mismo nos cuenta en su *Didascalicon*:

«En último lugar se ha propuesto “una tierra extranjera”, pues ella precisamente hace también ejercitarse al hombre. Sin embargo, para los que filosofan todo el mundo es un exilio, pues como dijo alguno: “No sé con qué dulzura cautiva a todos la tierra natal, y no permite que se olviden de ella”.

Es un gran principio de virtud que el espíritu, ejercitándose poco a poco, aprenda en primer lugar a reemplazar estas cosas visibles y transitorias, de manera que luego pueda abandonarlas por completo. Es tierno todavía aquel para el que la patria es dulce¹⁶; en cambio, es ya fuerte aquel para el que cualquier

¹⁶ Hugo hace un llamamiento, ya presente en otras voces del siglo XII, para que sus contemporáneos sepan alejarse del suelo natal y partir en un viaje de