

Viriditas e Sabedoria: o envolvimento de Hildegard de Bingen com a natureza revivido em conceitos da biologia contemporânea

Márcio Quaranta¹

Resumo

Monja beneditina, mística, botânica, médica, compositora, escritora, louvada como santa sem ser canonizada pela Igreja Católica Romana, Hildegard de Bingen, cuja obra esteve esquecida por nove séculos, recebe atenção especial atualmente. Em suas visões, comparecia Sophia, a Senhora Sabedoria, criadora do mundo e da vida; em sua relação com a natureza, sobressaía a noção de Viriditas, sopro verde divino que mantém e renova a vida. Hildegard acreditava em uma natureza viva que precisava ser conservada, ideia ligada a uma visão orgânica de mundo, hoje contemplada no paradigma emergente na biologia, em que se destacam os conceitos de auto-organização e de autopoiese, e a teoria de Gaia. Com seu exemplo de vida, ela ensinou a necessidade da religação, do envolvimento do Homem com a natureza. Rompido este, o ser humano cai vítima do modelo dominante de civilização mundial; cabe-lhe a tarefa urgente de resgatar seu envolvimento com a natureza.

Palavras-chave: Ordem Beneditina, Senhora Sabedoria, Viriditas, natureza.

Abstract

GREENNESS AND WISDOM: THE HILDEGARD OF BINGEN'S INVOLVEMENT WITH NATURE AND ITS REVIVAL IN CONCEPTS OF THE CONTEMPORARY BIOLOGY. Benedictine nun, mystical, botany, physician, composer, writer, praised as a saint without the canonization by the Roman Catholic Church, Hildegard of Bingen, whose work has forgotten for nine centuries, receives special attention actually. In her visions, appeared Sophia, Lady Wisdom, creator of the world and the life; in her relationship with nature excelled the notion of greenness, divine breath that maintains and renews the life. Hildegard believed in a living nature that must be conserved, an idea bound to organic vision of the world, now present in the emerging paradigm in biology, which highlights the concepts of self-organization and autopoiesis, and the theory of Gaia. With her example of life, she taught the need for the reconnection, the involvement of man with nature. Upset this, the human being falls victim of the dominant model of global civilization; it is his urgent task of rescuing his involvement with nature.

Keywords: The Benedictine Order, Lady Wisdom, greenness, nature, involvement.

Uma luz viva chamada Hildegard

Luce del suo popolo e del suo tempo, santa Ildegarda di Bingen, splende più luminosa in questi giorni in cui si celebra l'ottocentesimo anniversario della sua dipartita da questo mondo, dalla cui malizia e dai cui peccati era lontana, ma che, spinta dall'amore di Cristo, beneficò con innumerevoli doni [...].

Dotata fin dalla tenera età di particolari doni superiori, santa Ildegarda si addentrò nei misteri che riguardavano la teologia, la medicina, la musica e le altre arti e lasciò numerosi scritti su tali arti e mise in luce il rapporto tra la redenzione e la creatura.

Amò la Chiesa in modo singolare: ardente di questo amore non esitò ad uscire dal monastero per incontrare come intrepida propugnatrice di verità e di pace i vescovi, le autorità civili, e lo stesso imperatore e non esitò a dialogare con moltitudini di uomini (João Paulo II, 1979).

Pobre mulher inculta, frágil vaso de argila, pena nas mãos de Deus, pó e cinza; monja beneditina, fundadora

de conventos (Rupertsberg e Eibingen), escritora, poetisa, compositora, cantora, artista (ideou miniaturas para seus livros), lingüista (elaborou a língua ignota, primeira língua artificial da história; padroeira dos esperantistas), pesquisadora de plantas medicinais, médica herborista, teóloga, mística, profetisa, exorcista, pregadora, conselheira de reis e rainhas, nobres, papas e outros religiosos; louvada como santa (reconhecida como tal por João Paulo II) sem ser canonizada pela Igreja Católica Romana (o processo aberto por Gregório IX, em 1227, reaberto por Inocêncio IV, em 1244, beatificou-a), representada como santa em pinturas e esculturas, inscrita no martirologio romano em 1584 (santidade de fato; comemorada em dezessete de setembro, celebração oficialmente aprovada em 1940); valorizada por Bento XVI, cogitada para ser Doutora da Igreja: Hildegard de Bingen (1098-1079). Uma longa vida,

¹ Biólogo, Mestre em Educação, Analista Ambiental. ICMBIO, Cx. Postal 217, Araçoiaba da Serra, SP, Brasil. mlqg0207@hotmail.com

marcada pela busca da justiça, pela dignidade e fé, pelo respeito a toda a criação divina, pela crítica aos excessos da Igreja e de seus clérigos, assim como às heresias.

Hildegard redigiu obras teológicas, como o Comentário para as Regras de São Bento, hagiográficas, como as vidas de São Disibod e São Rupert, e centenas de cartas; seus escritos mais famosos, editados em várias línguas no presente, referem-se ao conteúdo de suas visões e a seus tratados sobre medicina. Sua música, alvo de rara atenção nas últimas quatro décadas, motivou a criação de conjuntos de música medieval que a gravaram e divulgaram.

A trilogia teológica de Hildegard inclui o *Scivias* (Conhece os caminhos do Senhor, 1141-1151), o *Liber Vitae Meritorum* (Livro dos Méritos da Vida, 1158-1163) e o *Liber Divinorum Opera* (Livro das Obras Divinas, 1163-1173/1174), o primeiro e o terceiro com iluminuras. O *Scivias*, um guia da doutrina cristã, tentativa de responder como deve viver um cristão para atingir a Cidade Celestial, contém três livros com visões (seis, sete e treze, pela ordem), comentadas pelo método usual dos exegetas medievais para glosar textos escritos (Flanagan, 1995). O livro 1 aborda o criador e a criação: a partir do tema da sabedoria e do conhecimento de Deus, descreve a queda de Lúcifer, a da humanidade e suas consequências, antecipa a Redenção; no livro 2, esta desponta como remédio divino para o mundo e a humanidade caídos (o Espírito Santo afasta as trevas e fulge a bela e poderosa figura de Ecclesia, a Igreja); o livro 3 volta-se para a história da salvação e ao labor do Espírito Santo para edificar o Reino de Deus através das virtudes; apocalíptico, seu final narra visões do Último Julgamento, da criação de um novo céu e de uma nova terra. Pernoud (1996) ressalta que a última visão do terceiro livro, onde as virtudes personificadas são atacadas por demônios, foi retomada por Hildegard na obra musical *Ordo Virtutum*, o rito das virtudes (década de 1050).

O *Liber Vitae Meritorum* abrange um total de trinta e cinco visões, descreve as virtudes como meio para definir seus vícios correspondentes e delinea o castigo e a penitência para cada um destes; suas seis visões constituem variações sobre um mesmo tema, a figura de um homem, sobreposta a todo o mundo, com extensão do céu ao abismo, a se movimentar através dos pontos da bússola e a observar interações entre os poderes da luz e os da escuridão (Flanagan, 1995).

O *Liber Divinorum Operum* traz uma reflexão cosmológica sobre a revelação cristã, de um ponto de vista antropocêntrico: homens e mulheres, obras de Deus, recebem o chamado para cooperar ativamente com Ele e aperfeiçoar Sua criação. Divide-se em três partes: as quatro visões iniciais tratam da criação do mundo por Deus, auxiliado por Caritas (Amor), e do lugar privilegiado da humanidade em seu seio; na quarta visão, Hildegard traz uma meditação sobre o Evangelho de São João. O segundo

livro (quinta visão) aprofunda a ideia da humanidade como centro moral do mundo, comenta alegoricamente o livro do Gênesis como alusivo ao progresso da fé. O terceiro, nas cinco visões finais, coloca novamente em causa a salvação histórica, em especial a Encarnação, e o fim dos tempos, baseado no Apocalipse (Flanagan, 1995). A obra inter-relaciona o macrocosmo e o microcosmo na história da salvação, no entender de Fraboschi (2008).

Na época de Hildegard, os mosteiros beneditinos constituíam locais de auxílio a doentes; ela própria labutava no herbário, preparava remédios, socorria necessitados; sua obra *Subtitulatae diversarum naturarum creaturarum* (O livro das propriedades das diversas naturezas das criaturas, 1151-1158) chegou aos dias de hoje seccionado em duas partes. O *Physica* ou *Liber simplicis medicinae* (Livro da medicina simples), com nove seções, arrola as propriedades curativas de mais de duzentas plantas, dos elementos terra, ar e água, de árvores, animais, pedras preciosas e metais (as descrições amiúde se restringem às quatro qualidades básicas: quente, frio, úmido, seco); o *Causae et Curae* ou *Liber compositae medicinae* (Causas e Curas; Livro da Medicina Composta), em cinco seções, discorre sobre a teoria humoral, lista mais de duzentas afecções ou estados a que estão sujeitas as pessoas e aponta a cura para centenas de doenças, a partir de ervas e outros elementos naturais, cujas proporções são indicadas nas receitas (Flanagan, 1995). A abordagem holística hildegardiana preocupa-se com o doente como um todo, um organismo, não apenas com seu mal. Nas obras visionárias e nas médicas avulta a noção de *viriditas* (viridez), capacidade de a natureza reagir a agressões, diferenciar-se, reverdejar, superar desequilíbrios e danos.

Além do *Ordo Virtutum*, rito moral em que uma alma errante, seduzida pelo diabo, depois auxiliada pelas virtudes, retoma o caminho da Salvação, Hildegard compôs mais de setenta obras musicais (antífonas, responsórios, hinos, seqüências, etc.), reunidas na *Symphonia armonie celestium revelationum* (Sinfonia da harmonia das revelações celestes); *Viriditas*, a Sabedoria e Caritas comparecem amiúde nos textos.

Este artigo observará os cuidados, aludidos por Flanagan (1995), quanto ao uso indevido de obras de Hildegard para sua inserção em uma espiritualidade da criação, no movimento ecologista e no feminismo. Situar-se-á Hildegard no contexto de sua época para, a seguir, conectar suas ideias a alguns conceitos da biologia atual, que inter-relacionam as partes no todo e vice-versa.

Idade média: a Europa ocidental no século xii

[...] o homem era um microcosmo de todo o organismo cósmico, o macrocosmo. A sociedade humana, do mesmo modo, refletia a ordem hierárquica do universo, e os movimentos e as conjunções dos planetas estavam conectados com as vidas humanas e com o destino das nações. Reciprocamente, uma desordem nos céus refletia-se numa desordem sobre a Terra (Sheldrake, 1993: 56).

No século XII viveram mulheres notáveis, como a monja Herrade de Landsberg (autora de “O jardim das delícias”) e a rainha Eleanor de Aquitânia, da França e depois da Inglaterra; os místicos Hugo de São Vítor e São Bernardo de Clairvaux (exemplos para Hildegard); o poeta Alain de Lille; o imperador alemão Frederico I Barba Ruiva; os reis da Inglaterra Henrique Plantagenet e seu filho Ricardo Coração de Leão; Rogério II, da Sicília e sul da Itália, cuja corte multicultural repassou saberes dos árabes aos europeus; Pedro Abelardo, dialético, e sua discípula e parceira Eloísa. Perdurava a luta entre os soberanos alemães e o papado (a este manteve-se fiel Hildegard): Frederico I nomeou quatro antipapas; vencido seu exército pelo da Liga Lombarda, em Legnano, aceitou a paz com Alexandre III (1177). Jerusalém, tomada pelos cruzados em 1099, voltou no domínio islâmico em 1187 (com Saladino, sultão do Egito). Trovadores, jograis, mercadores e cavaleiros percorriam as estradas; Santiago de Compostela e Roma recebiam inúmeros peregrinos. Expandiam-se as cidades existentes, novas surgiam, o comércio crescia, fundavam-se corporações de ofícios, ampliava-se o número de universidades e escolas. Vigorava na arte o estilo românico, com seus mosteiros e catedrais a proliferar por toda a parte: a paixão por construir era paralela à expansão das cidades. Na França, Suger, abade de Saint-Denis, iniciou o estilo gótico, dominante na Europa a partir do século XIII. Na música, começou a polifonia. A filosofia da natureza ensinada nas escolas das catedrais e universidades era animista: todas as criaturas vivas tinham uma alma, que não estava dentro do corpo; este se situava dentro da alma, que permeava todas as partes do corpo.

A lassidão e o luxo abusivo dos prelados mais ricos provocavam reações, como o despontar da seita maniqueísta dos cátaros: dualista, ela supunha existirem dois deuses criadores, um mau, do mundo visível, corporal e carnal, outro bom, das almas e do espírito, que os fiéis deveriam seguir. Apoiada pelos nobres, a seita se expandiu no Languedoc (contra ela predicou São Bernardo) e a seguir pelas prósperas cidades do Reno: seus adeptos pregavam a pobreza, vestiam-se com farrapos, raspavam os cabelos, identificavam o mal no próprio corpo, na mulher e no ato de procriar (Pernoud, 1996).

Conforme Eco (1989), os artistas sentiam uma solicitude para com a realidade sensível em todos os seus aspectos: escultores e miniaturistas circulavam pelos bosques para descobrir o ritmo vivo das coisas da natureza, então vista como reflexo da transcendência. A concepção da beleza incluía a harmonia moral e o esplendor metafísico. Nos escritos teóricos transparecia uma imagem do universo plena de luz e otimismo. A tradição bíblica, ampliada pelos monges, e a tradição clássica concorriam para reforçar a visão estética do universo. A beleza do mundo como reflexo da beleza ideal era um conceito de origem platônica (harmonia das criaturas; o belo partia da espécie, do número e da ordem); o universo exibia uma estrutura musical. Na concepção matemática, o belo situava-se na proporção harmoniosa das partes, suas dimensões delineavam-se uma em relação à outra, proporcionalidade baseada em harmonias concretas, orgânicas, não em números abstratos, definição da formosura a exprimir numericamente a perfeição formal reconduzida ao princípio da unidade na diversidade. O macrocosmo e o microcosmo se uniam tanto pela matemática quanto pela estética; percebia-se concretamente o belo nos ciclos cósmicos. O místico contemplava com olhos serenos as coisas do mundo, contrapunha a beleza interior imortal à exterior perecível. Para o monge agostiniano Hugo (escola de São Vítor), a beleza natural readquiriria um caráter positivo: o mundo era obra de Deus, a sensibilidade do homem ao belo endereçava-se à descoberta da beleza inteligível; as alegrias da visão, da audição, do olfato e do tato desvelavam ao homem a formosura do mundo, descobriam neste o reflexo de Deus. A contemplação intuitiva, típica da inteligência não exercitada apenas no êxtase místico, voltava-se ao mundo sensível; seu olhar livre e arguto visava ao objeto a ser colhido, deleitava-se exultante nas coisas admiradas. O belo como valor deveria coincidir com o verdadeiro, o bom e os demais atributos do ser e da divindade (ideal de Platão). “Todos os objetos visíveis nos são propostos pela significação e declaração das coisas invisíveis, instruindo-nos, através da visão, de maneira simbólica, isto é, figurativa [...] de fato, a beleza das coisas visíveis consiste em sua forma [...] a beleza visível é imagem da beleza invisível”.² (Hugo de São Vítor apud Eco, 1989: 81). Para a escola de Chartres, a obra de Deus era o próprio cosmos, a ordem do todo contraposta ao caos inicial. A Natureza, força ínsita às coisas, mediadora da obra, produzia coisas semelhantes de coisas semelhantes, presidia o nascer e o devir de tudo. A beleza do mundo brotava em cada elemento seu (estrelas no céu, pássaros no ar, peixes na água, homens na terra) e aparecia quando a matéria criada diferenciava-se em número e peso, delimitava-se, adquiria figura e cor. Alain de Lille saudava um processo orgânico cuja causa final era o Espírito

1 In hierarchiam coelestem expositio, PL 175.

Santo, a anima mundi. A Natureza, não o número, regia o mundo:

*Ó filha de Deus e mãe das coisas
que manténs unido e tornas estável o mundo
gema para os homens, espelho para os mortais,
luz do mundo.
Paz, amor, virtude, governo, poder,
ordem, lei, fim, caminho, guia, origem,
vida, luz, esplendor, forma figura,
regra do mundo.³
(Alain de Lille apud Eco, 1989: 51-52).*

Uma via diversa partia da cosmologia pitagórica: a teoria do homo quadratus (o cosmo como grande homem, o homem um pequeno cosmo), pela qual o alegorismo medieval tentava interpretar por arquétipos matemáticos a relação entre microcosmo e macrocosmo. O número, como princípio do universo, assumia significados simbólicos, amparados em correspondências numéricas e estéticas: a natureza dividida em quatro partes, isto é, o número quatro como ponto fundamental de determinações seriais: pontos cardeais, estações, fases da lua... O quatro como o número do homem: a largura do homem com braços esticados equivalia à sua altura (base e altura de um quadrado ideal). Do homem quadrado passou-se ao homem pentagonal: o número cinco, símbolo da perfeição mística e estética, multiplicado, encontra continuamente a si mesmo ($5 \times 5 = 25$, $5 \times 5 = 125$, $5 \times 5 = 625$ etc.). Há cinco zonas elementares, essências das coisas e gêneros viventes (plantas, peixes, pássaros, animais, homens); a pentás, citada nas Escrituras, constituía a matriz para construir Deus e o Homem; inscrito este em um círculo com o centro no umbigo, o perímetro das linhas retas que unia suas extremidades formava um pentágono. Segundo Hugo de São Vítor, o corpo e a alma refletiam a perfeição da beleza divina, o primeiro embasado na cifra par, imperfeita e instável, a segunda na cifra ímpar, determinada e perfeita; a vida espiritual seguia uma matemática fundada na perfeição da dezena. A teologia hildegardiana (com sua concepção sinfônica da alma) apoiava-se na simbologia das proporções e na pentás: o sentido sinfônico da natureza e a experiência do absoluto brotavam de temas musicais (Eco, 1989).

As ideias de belo, de proporções e de harmonia bebiam na fonte da ideia platônica, da qual brotava uma corrente para a transcendência; e esta implicava em um simbolismo. O estilo românico privilegiava a imaginação simbólica. Para Durand (1988), o símbolo constitui a epifania de um mistério e o simbolismo um processo a requerer mediadores; no estilo românico, em que transparecia a glória de Deus e sua vitória sobre a morte, o Espírito Santo e Sophia, a sabedoria, realizavam a mediação. De acordo com Eco (1989), na visão simbólica, a natureza, mesmo em seus aspectos

mais terríveis, torna-se um alfabeto utilizado pelo criador para falar aos humanos sobre a ordem do mundo, os bens sobrenaturais, os passos a serem percorridos de maneira ordenada no mundo, o intuito de se adquirir os prêmios celestes. A desordem, a transitoriedade e a aparência hostil das coisas (“monstros”) inspiravam desconfiança; porém, se as coisas são símbolos, e não o que aparentam ser, a esperança pode tornar ao mundo, pois este constitui um discurso de Deus dirigido ao Homem. Além do mais, a questão da proporção induzia uma ligação entre o natural e o sobrenatural, um jogo de relações contínuas. No universo simbólico tudo se corresponde: uma relação de harmonia tornaria a serpente tanto símbolo da virtude da prudência como equivalente da figura de Satanás; uma mesma realidade sobrenatural (como o Cristo e sua divindade) poderia aparecer na forma de várias criaturas (grifo, pomba, unicórnio, cordeiro, cacho de uva), a significar sua presença nos mais diversos lugares (céus, montes, campos, florestas, mares); fatos e personagens, como os patriarcas bíblicos, no papel de símbolos, mediariam uma leitura de mundo que permitiria estabelecer regras de vida ou de moralidade.

Benedictinos, natureza e cultura

A regra beneditina teve tanto êxito no início da Idade Média que os seus mosteiros se multiplicaram através da Europa e o número de monges chegou a vários milhares. Diferiam mais ou menos na interpretação da regra, mas eram todos organizados dentro de padrões religiosos e sociais semelhantes. Todos os monges e monjas beneditinos adotavam a vida do claustro e consideravam o trabalho manual não como uma necessidade lamentável mas como uma parte essencial da disciplina espiritual. Praticavam um sistema administrativo democrático de governo interno e tentavam conseguir uma relação vital com o mundo material que os cercava. A regra monástica era tão amplamente humana que permitia atitudes diferentes para com a natureza e o homem. [...] os beneditinos originários se estabeleciam de preferência nas montanhas, os monges da ordem de Cister preferiam os vales. Essa variação topográfica na localização dos mosteiros teve grande significação econômica e tecnológica porque ampliou a influência dos beneditinos no desenvolvimento da Europa (Dubos, 1975: 138).

No final da Idade Antiga e início da Idade Média, período de invasões de germânicos, hunos e ávaros (na segunda onda, de vikings, muçulmanos e magiares), houve a decadência das cidades, a deterioração dos campos, epidemias (como a de peste no século VI), fome e mortes em tenra idade; a insegurança grassava e o monacato garantia um modo de vida relativamente ordenado e tranquilo. O mosteiro produzia e armazenava conhecimentos; monges copistas protegiam e reproduziam obras antigas.

Os primeiros missionários católicos, seguindo orientações papais, procuraram estabelecer os templos do Deus único nos mesmos locais onde existiam antigos templos dedicados aos deuses e deusas pagãos, uma

² De planctu naturae, ed. N. Häring, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1978. p. 831.

apropriação dos mesmos na sua assimilação à doutrina cristã (Sheldrake, 1993). Mantinha-se o caráter sacro do local, o respeito ao espírito do lugar. No século VI, São Bento de Norcia (criador da Ordem Beneditina) edificou o mosteiro de Monte Cassino no mesmo sítio onde havia um templo de Apolo.

Para Dubos (1975), São Bento preocupava-se com a sua dedicação, e a de seus companheiros, ao culto divino. Embora de origem aristocrata, ela conhecia o perigo da indolência física e estabeleceu, na regra da Ordem Beneditina, o trabalho como uma forma de orar; por conseguinte, todos os monges deveriam utilizar as próprias mãos (não reear sujá-las) nos campos e oficinas, dedicar-se a problemas práticos, o que lhes propiciou uma profunda integração com o mundo natural ao seu redor, através de rituais e trabalhos diários e sazonais, coordenados com os ritmos cósmicos. A intervenção beneditina na natureza inspirava-se no segundo capítulo do Gênesis: Deus não colocou o Homem no Éden como um dominador, e sim como um jardineiro, capaz de criar e implementar atividades em uma relação harmoniosa com o mundo vivo, como se consistisse em seu dever aperfeiçoar a natureza, exercer o papel de Seu sócio na obra da Criação. Os monges intervieram ativamente no solo, na água, na flora, na fauna, como agricultores e construtores; alteraram a natureza para deixá-la mais conveniente ao uso humano, agradável aos olhos humanos e apropriada ao culto divino, de forma tão sábia que seu trato da natureza, de maneira geral, compatibilizou-se com a manutenção de uma qualidade ambiental adequada. Regras exatas governavam o culto, o trabalho e os demais aspectos da rotina dos mosteiros beneditinos, onde a tecnologia assumiu alguns de seus aspectos modernos; mecanismos por eles aperfeiçoados, como os moinhos de vento e as rodas de água, eram usados como fontes de força motriz para converter produtos agrícolas em artigos manufaturados, tais como couro, tecidos, papel e licores. Concomitantemente com essa tradição de trabalho material, outra, não prevista pelo fundador da ordem, desdobrou-se progressivamente: a intelectual, reunindo a erudição e a perícia artística. Na abadia beneditina, o saber teórico e a perícia prática contemplavam uma mesma pessoa, o que facilitou desenvolver tecnologias. A regra beneditina inspirou uma organização comunal tanto hierárquica quanto democrática: cada monge ou monja tinha direitos na organização monástica, contudo deveria aceitar um determinado lugar em sua ordem social. Tal estrutura social complexa se associava a um estilo arquitetônico bem adaptado a rituais da vida monástica e paisagens locais: a beleza funcional da arquitetura beneditina atingiu o nível de uma grande realização artística da civilização ocidental. A vida interna do mosteiro, o dia, esclarece Pernoud (1996), marcava-se pelas horas canônicas. Pouco após a meia-noite, ocorria o ofício das matinas; ao despontar a aurora,

cantavam-se as laudes; a seguir, vinham o ofício das primas (primeira hora) e o da terça, na terceira hora a partir do nascer do sol. Depois da refeição, elevava-se a nona (por volta de 14 a 15 horas); as vésperas designavam o ofício do final do dia (das 18 às 19 horas); ao sol poente, era a vez das completas. Com o passar do tempo, a Ordem Beneditina afrouxou no seguimento das regras estabelecidas por seu fundador: seus membros cederam ao acúmulo de riquezas materiais, relaxaram na observação rigorosa da disciplina interna. Tal quadro, nítido no século X, motivou reformas com o intuito de resgatar o aspecto primordial das regras da ordem e o respeito às mesmas.

A reforma de Cluny, em 910, deu início a um extraordinário desenvolvimento da vida monástica. Parecia que as invasões dos duzentos anos precedentes tinham aniquilado a bela cristandade dos séculos VI e VII, mas ela renasceu ainda mais bela das ruínas. Depois da reforma de Cluny, a de Robert de Molesme, com a fundação da abadia de Cister, [...] ano de 1098, vai renovar, em profundidade, a observância das regras de São Bento e permitir um prodigioso avanço da vida monástica – com o impulso que era dado, pouco depois, por São Bernardo (Pernoud, 1996: 11).

Os cirtencienses, monges brancos (contraposição ao hábito negro beneditino), estabeleceram seus mosteiros de linhas e decoração austeras nos vales arborizados dos rios e em terras pantanosas impróprias à ocupação humana, que transformaram em terras aráveis. Sua atitude mística perante a natureza influía na escolha de locais ermos para o culto divino. Nos mosteiros de Cister (dedicados à Virgem Maria), rodas de água forneciam energia a diversas oficinas (Dubos, 1975).

São Bernardo mostrou-se sensível ao espírito do lugar ao escolher Clairvaux (Vale Claro) para sede de sua abadia; ele cria, como os beneditinos, no dever monacal de labutar como sócio de Deus na melhoria da criação; em seus escritos sobressaiu a ideia do trabalho como prece que auxilia a criar o paraíso a partir do caos; defendeu a cultura monástica contra a iniciante cultura escolástica. Fraboschi (2008) diferencia as duas formas de cultura: a primeira, cultivada pelos homens da Igreja, afeita ao scriptorium do mosteiro, provinha da máxima beneditina *ora et labora* e provia material para estudos nas escolas monásticas (voltadas a formar futuros membros da instituição; os alunos eram noviços e oblatos, e os docentes não se profissionalizavam), a reza dos Ofícios e o intercâmbio com outros mosteiros; tais obras apresentavam-se profusas em iluminuras, difusoras de imagens sobre o sentido da palavra escrita. A leitura dos textos, lenta, em voz média ou alta, convite à meditação, tinha o fito de se conhecer e amar a vontade divina. Os monges eruditos não cultivavam o saber como fim em si mesmo. A cultura monástica, focada nas sagradas escrituras (embora aproveitasse as artes liberais), mirada no exemplo de Cristo, na união a Deus, inspirou-se

na ordem beneditina, perdurou na cisterciense, luziu com Bernardo de Clairvaux; com a orientação platônica e o plano de estudos agostiniano, valorava os conhecimentos da autoridade (não produzia novos de caráter especulativo), fixava-se no sentido do pertencer, preconizava o imperativo da fé sobre a razão, valorizava ao máximo a teologia (sem participar de pregações), ligava-se em especial ao ambiente rural e ao regime feudal. A cultura escolástica se fundava no mestre escolástico (categoria social típica da cidade) que amava o saber por si mesmo, estudava, debatia, polemizava (dialética) e recebia pagamento dos estudantes; prosperou notadamente nas escolas das catedrais (como Chartres), ensinava artes liberais (trívio e quadrívio) e apreciava-as por si mesmas, apesar de manter a teologia no cimo dos estudos; sua orientação filosófica predominante aristotélica (aberta ao neoplatonismo cristão), propunha questões, discutia-as, procurava explicações racionais (primava a razão sobre a fé), gerava saberes (sem desprezar a sabedoria tradicional), especulava sobre a fé e edificava a ciência sobre Deus.

A sibila do Reno

[...] Hildegard procurou na prateleira seu estilo, as lousas de cera e os rolos de pergaminho. Acima do atil, uma prateleira continha tinteiros de chifre e penas de ganso, uma régua para marcar as margens das páginas e uma pedra pomes para raspar o pergaminho. Tudo estava preparado. Depois de uma vida inteira de segredo e vigilância, ela ia abrir as comportas e revelar suas visões. A ordem que recebera forçava essa decisão (Ohanneson, 1999: 86).

As imagens percebidas nas visões de Hildegard abrangiam círculos de fogo, esferas luminosas, estrelas, montanhas, nuvens, turbilhões de ventos, animais peçonhentos, monstros, anjos, árvores carregadas de folhas ou nuas, cabeças aladas, espelhos, cidades, muralhas, colunas de ferro, torres, trombetas, joias e o ovo cósmico. A luz como metáfora da realidade espiritual: Deus de luz, energia irradiante. Para Eco (1989), os místicos se entusiasmam pela luz, exclamam seu gozo perante as chamas do fogo ou os fulgores do dia (mesmo os simbólicos, como o do Espírito Santo); a luz dimana do alto, difunde-se criativamente nas coisas e nelas se solidifica. A mística de Hildegard se alimentava das visões de chamas rutilantes, de uma Luz Viva.

No terceiro ano de vida, ela viu uma luz muito forte, que a deixou estremecida; aos oito, foi confiada a Jutta de Spanheim (em breve, como oblata de Jutta, ingressou no mosteiro dúplice de Disibodenberg) que lhe ensinou os salmos e a tocar o decacordo, instrumento acompanhante do canto; ler e escrever consistia em reconhecer e reproduzir, em tábuas de cera, vocábulos memorizados (não teria aprendido o significado das palavras, a divisão silábica, o estudo dos casos e tempos); aos quatorze ou quinze

anos, teria feito seus votos. Continuava com as visões, falava de fatos que viriam a ocorrer, percebia realidades estranhas, sofria com doenças recorrentes. Confidenciou o que testemunhava apenas a Jutta, que a recomendou ao monge Volmar, futuro conselheiro, assistente e secretário por mais de trinta anos. Morta Jutta (1136), Hildegard foi eleita magistra pelas colegas. No ano 1141 da Encarnação de Cristo, aos quarenta e dois anos e sete meses de idade, a luz brilhante fluiu por seu cérebro e a capacitou-a a entender os escritos dos livros sagrados; uma voz do céu conclamou-a a dizer e escrever o que via e ouvia, tal como era dito, pela vontade d'Aquele que sabe, vê e dispõe de tudo em Seus mistérios; boca de Deus, profetisa, ela deveria difundir tudo que aprendia com a Luz Viva (Pernoud, 1996). As visões ocorriam em pleno estado de consciência, não no sono ou no êxtase místico, e em lugares abertos. Ao se recusar a registrá-las, Hildegard caiu enferma; com a assistência de Volmar e da jovem monja Richardis von Stade, passou a redigir o Scivias. O fato alarmou os monges de Disibodenberg; o abade Kuno informou-o ao arcebispo Henry, de Mainz. Um sínodo, dirigido pessoalmente por Eugênio III, papa cisterciense oriundo de Clairvaux, teria lugar em Trier, com a presença de Bernardo. Hildegard escreve a este, narra-lhe suas visões, solicita-lhe conselhos. A resposta estimula-a a expor suas experiências. A pedido de Henry, Eugênio envia o bispo de Verdun para uma entrevista com Hildegard, em que esta consegue comprovar sua capacidade visionária. No sínodo (1147-1148), o papa leu trechos do Scivias e abençoou-os; redigiu uma carta a sua autora, felicitou-a pela graça que a preenchia e autorizou a mudança das monjas para uma nova sede. (Em uma visão, o Espírito Santo indicara à magistra uma encosta árida, solo sagrado, o monte de São Rupert, para erigir a nova abadia para suas filhas). Dobrada a resistência do abade Kuno, foi fundado o mosteiro de Rupertsberg (1150), no morro onde fora sepultado São Rupert. Evocação ao espírito do lugar, “[...] a relação ecológica viva entre determinado sítio e as pessoas que derivaram dele e a ele acrescentaram os vários aspectos de sua qualidade humana” (Dubos, 1975: 124); criação de um centro, um espaço sagrado diferenciado do profano a seu redor, abertura para o céu, lugar de hierofania, fonte de vida e fecundidade (Eliade, 2001).

A mudança para Rupertsberg permitiu a Hildegard dedicar-se mais a obras musicais e escritas, para as quais contribuíram suas visões, sem desleixar o atendimento médico a necessitados, ou a troca de cartas com várias pessoas, das mais humildes (pedidos de conselhos, agradecimentos por curas) às mais destacadas da época. Antes de terminar o Scivias, perdeu Richardis, escolhida como abadessa de outro convento e logo falecida (1152). Sempre ao seu lado, Volmar colaborou no preparo do Livro dos Méritos da Vida. Por essa época, Hildegard provavelmente redigiu obras médicas e estreou o Ordo

Virtutum. Sua fama granjeou-lhe o convite de Frederico I Barba Ruiva para uma entrevista: viajou por via fluvial até o palácio de Ingelheim, dialogou com o soberano, previu-lhe perigos a enfrentar e sua coroação em Roma, pelo papa (1155), como imperador do Sacro Império Romano Germânico (quando Frederico criou um cisma e nomeou antipapas, ela o advertiu por cartas). Correspondeu-se com Elizabeth de Schönau, jovem monja que sofria êxtases místicos (Pernoud, 1996). Henry, arcebispo de Mainz, acusado de apropriação fraudulenta de fundos da Igreja, perdeu seu cargo; o fato abriu os olhos de Hildegard para a cobiça, a mentira e a infâmia. A Luz Viva ordenou-lhe denunciar quem ocultava o erro e promovia a injustiça: ela partiu a pregar contra os hereges, sedutores do povo, e o clero viciado. Na primeira viagem (1158-1159), pelo rio Main, predicou a comunidades monásticas em Würzburg e Kitzingen; na segunda (1160), publicamente, em Trier (criticou a negligência clerical) e visitou comunidades em Metz e Krauftal; na terceira (1163?), foi ao norte, a Colônia (seu discurso evocou a interdependência dos elementos do universo, acoimou a negligência do clero, incitou-o a agir, condenou os cátaros e anteviu sua perseguição) e a Werden; na quarta (1170), ao sul, a Zwiefalten e Kircheim (Flanagan, 1995; Pernoud, 1996). Iniciou o Livro das Obras Divinas em 1163. Previu a morte do arcebispo Arnold de Mainz (linchado por populares), exortou Elizabeth de Schönau (falecida em 1164) a moderar a mortificação corporal, instou a hesitante abadessa Hazzecha de Krauftal a disciplinar-se, consolou Eleanor de Aquitânia na prisão onde a colocara o marido, o rei inglês Henrique. O abade de Brauweiler rogou sua ajuda para salvar a possessa Sigewize, liberada de seus demônios interiores após um exorcismo (psicodrama) por Hildegard, em Rupertsberg. Para abrigar parte das monjas deste lotado monastério, fora fundado outro, em Eibingen (1165). Volmar expirou no final da quarta viagem (1173); Gottfried, seu substituto na redação do Livro das Obras Divinas, morreu logo após iniciar a biografia da sibila. O último secretário, com quem Hildegard se comunicara por cartas em que discorreu sobre a Luz Viva, foi Guibert de Gembloux.

Um cavaleiro antes excomungado, enfim reconciliado com a Igreja, foi enterrado em Rupertsberg (1178). Hildegard, instruída pela Luz Viva, recusou-se a exumar o cadáver, como exigira o representante do arcebispo de Mainz, e camuflou o túmulo. Sobre o monastério incidiu uma interdição: não entoar cânticos ou tocar sinos, não haver Ofício Divino, nem Comunhão. Na sua defesa, em carta ao clero de Mainz, Hildegard dissertou sobre a importância da música, criticou clérigos devassos e os apropriadores de bens eclesiásticos. Testemunhas confirmaram a reconciliação do finado cavaleiro com a Igreja: o interdito cessou no primeiro semestre de 1179. Abatida, a monja expirou em 17 de setembro. Entre 1180

e 1190, o monge Teodorico de Echternach concluiu a biografia principiada por Gottfried.

Viriditas: a chama verde da natureza

*O ignis spiritus paracliti,
vita vite omnis creature,
sanctus es vivificando formas.*

*Sanctus es unguendo
periculose fractos,
sanctus es tergendos
fetida vulnera.
[...]*

*O iter fortissimum
quod penetravit omnia
in altissimis et in terrenis
et in omnibus abyssis,
tu omnes componis e colligis.*

*De te nubes fluunt, ether volat,
lapides humorem habent,
aque rivulos educunt
et terra viriditatem sudat.⁴*

(Hildegard von Bingen in *The origin of fire...*, 2004).

Na teologia hildegardiana, o Espírito Santo, ígneo e consolador, energia vital, anima toda a criação, espiritual e física, e o próprio ser divino. O poder verdejante de Deus, calor do Espírito Santo, confere vida a todas as criaturas. Chama verde da natureza, seiva da vida a ascender da terra: a vegetação reverdece depois de um rigoroso inverno, a floresta tropical se regenera após um incêndio ou a exploração humana; árvores rebrotam, florescem, frutificam; animais em hibernação ou estivação despertam; as feridas cicatrizam-se, o doente readquire saúde. A vida se diferencia, procria e se renova: viriditas. Eco (1989) lembra que Hugo de São Vítor louvava a cor verde como a mais bela dentre todas, símbolo da primavera; Guillaume d'Auvergne sustentava a mesma preferência com argumentos de teor psicológico: o verde se situava entre o branco, que dilata o olho, e o preto, que o contrai.

Ohannesson (1999) cita várias passagens sobre o contato de Hildegard com a natureza: em um passeio com o pai pelo bosque, a menina tocava as plantas com reverência,

3 Sequência "O ignis spiritus paracliti". O espírito consolador do fogo, vida da vida de todas as criaturas, tu és santo, tu que dás vida às formas. Tu és santo, tu que untas aquilo que foi perigosamente quebrado, tu és santo, tu que curas as feridas fétidas. [...] O força possante que penetras em todas as coisas, nos céus e na terra, e em todos os abismos, tu reconcilia e congregas toda a humanidade. Graças a ti as nuvens flutuam, os ventos voam, a umidade surge das pedras, a água forma os regatos, e a terra se cobre de verde (viriditas).

observava o voo de borboletas; Jutta a convenceu a deixar de chorar, ao sentir-se abandonada pelos pais, pelo plantio de uma árvore no pátio de Disibodenberg, da qual a garota cuidava como amiga especial e cumprimentava todas as manhãs; já adulta, procurava a sombra da árvore querida, abraçava-a, subia em seus galhos após um dia de trabalho, refletia sobre o poder curativo das plantas e ervas. Jutta a designou como herbanária: Hildegard dedicou sua atenção aos unguentos e bálsamos; abriu uma trilha entre o albergue (local de tratamento) e o herbário (de preparo dos remédios); invocava a viriditas, sopro verde de Deus, para ajudá-la a escolher a raiz, semente ou folha correta, e curar os enfermos. Volmar, uma “árvore amiga”, acompanhava-a no campo, na coleta de plantas medicinais, e sugeriu-lhe iniciar um compêndio sobre ervas, compartilhar seus conhecimentos com outras pessoas. Para Pernoud (1996), Hildegard, a partir da observação, procurou nas suas obras médicas relacionar o Homem com a Natureza; estudar sua saúde e equilíbrio; descrever as propriedades das águas de rios da região (a melhor para o banho, para beber ou preparar alimentos), de plantas, animais e minerais; devassar os recônditos da natureza a fim de compreender o valor curativo de seus elementos para o Homem. Em tal contexto, a viriditas sobressaía como pujança da vida manifestada em seu pleno viço, não só nas plantas, mas em todos os seres vivos. As receitas hildegardianas não apresentavam medidas em algarismos, e sim em porções (costumava-se, então, usar meia casca de ovo como medida), propunham-se a recuperar o equilíbrio do corpo e da alma. Tratava-se o doente como um todo, não apenas sua enfermidade; os estados de alma não se isolavam das doenças corporais; os sintomas acusavam um desregramento interior. A melancolia causava preocupação especial, por solapar a viridez. A saúde constitui o estado natural do ser humano: este requer harmonia e beleza, necessita inalar odores agradáveis, observar o verde da natureza e praticar um regime alimentar adequado. A espelta, o centeio, a ervilha, as favas, a aveia e a maçã constavam na lista dos alimentos mais recomendados. Ohannesson (1999) cita Hildegard e a priora Hiltrude a abraçar macieiras em Disibodenberg, o que teria aumentado a produção de maçãs; em Rupertsberg, o primeiro ato da sibila teria sido o de plantar uma árvore perto de sua cela; ao saber do óbito de Elizabeth, ela correu para a sombra de um olmo; ao voltar das viagens, louvava a beleza do mundo, procurava consolo na terra, nas criaturas vivas, devaneava junto às árvores, deliciava-se com o murmurar das correntes aquáticas. Quando o verde cobria as encostas dos morros, ela rejuvenescia, a vida parecia subir como seiva do solo ao seu corpo.

*O nobilissima viriditas, que radicas in sole,
et quae in candida serenitate
luces in rota
quam nulla terrena excellentia
comprehendit,*

*tu circumdata es
amplexibus divinorum ministeriorum.*

*Tu rubes ut aurora
et ardes ut solis flamma.⁵*

(Hildegard von Bingen in Canticles of ecstacy, 1994).

Na quinta visão do Livro dos Méritos da Vida, Hildegard descreveu uma mulher nua, a Tristeza do Mundo, atrás da qual uma árvore totalmente seca, sem folhas, aprisionava-a com os ramos: os braços, retidos pela árvore, voltavam as mãos para baixo; seus pés eram de madeira. Espíritos malignos, oriundos de uma nuvem negra fétida, rodeavam-na e ela se lamentava. Um quadro de depressão e apatia: a pessoa doente, incapaz de voltar-se para o mundo ou a Deus. A árvore seca, sem vida, oprimia-a; os braços presos não praticavam boas obras; os pés travados não seguiam o caminho da fé e da esperança; sem viridez, a mulher caíra no vício, no pecado (Flanagan, 1995). A pessoa dominada pela Tristeza do Mundo, oca de virtudes, de seiva vital, leva outras a perderem a umidade; a viriditas, umidade quente, calor úmido, impede a aridez, difunde a fertilidade, o frescor e a inovação no mundo.

Na prédica em Würzburg, Hildegard citou a importância dos quatro elementos, cujas bênçãos, vindas de Deus, participam da formação da pessoa: o fogo fornece o calor, o ar a respiração, da água vem o sangue, da argila da terra o corpo. Homem e mulher, obras divinas, não vivem um sem o outro. A alma e o corpo, o masculino e o feminino, a sexualidade, a geração de novas vidas e a maternidade exibem a viriditas, presente na alma humana como princípio vital de sua carne; as virtudes morais e a ciência também a apresentam; ela se manifesta na história da Salvação, de modo à história humana assemelhar-se a uma árvore cósmica (Pereira, 200-). A viriditas no centro, no eixo do mundo, na conexão entre o humano e o divino: teofania.

Picozzi (2003) entende a noção de viriditas como inseparável de uma visão de mundo em que tudo se conecta a tudo, em um único fio da existência, onde mesmo a morte gera vida; a interdependência caracteriza o cosmo como unidade complexa, fertilizada pela viridez que flui por todas as suas criaturas e pelo próprio universo, compreendido como uma totalidade: a viriditas como anima mundi. Para Fraboschi (2007), a obra divina previu a solidariedade do homem com a natureza, incluiu sua responsabilidade ética junto ao cosmos, ao mundo natural. O homem bom, amigo de Deus, procura a viriditas no contato amistoso com a natureza; o rebelde a Deus, obstinado no pecado e no mal (como quem explora florestas e outros ecossistemas até a sua exaustão), perde a viridez, volta-se contra a natureza, que contra ele se revolta.

4 Responsório “O nobilissima viriditas”. Ó nobilissima viridez, que enraizas no sol e que em pura serenidade brilha em um círculo que nenhuma potência terrestre contém: tu és circundada pelo abraço dos mistérios divinos. Tu resplendes como a vermelha aurora e ardes como as chamas do sol.

Sophia, sapientia, senhora sabedoria

*Prima autem imago dicebat:
ego caritas viventis dei claritas sum
et sapientia mecum opus suum operata est.*

*In umbra quoque hac sapientia
equali mensura omnia metiebatur,
ne aliud pondere suo aliud excederet
et ne etiam aliud ab alio
in contrarium moveri posset,
quoniam ipsa superat et constringit
omnem diabolice artis maliciam.*

*Et in seipsa per seipsam
constituit omnia pie et leniter
que etiam a nullo inimico destrui poterunt,
quoniam inceptionem et finem
operum suorum excellenter vidit,
que omnia pleniter composuit,
ita ut etiam omnia per ipsam regantur.⁶*
(Hildegard von Bingen in *The origin of fire...*, 2004).

Citada no Cântico dos Cânticos, nos Provérbios e no Eclesiastes, criada antes do início dos tempos, filha primogênita de Deus, sua face feminina, sua amada e parceira na criação, o Filho como uma mulher, o primeiro dos sete dons do Espírito Santo: a Senhora Sabedoria do Antigo Testamento, Sophia para os gregos, Sapientia em latim. Mulher belíssima, de um branco luzidio, dourada ou em um verde que recorda a viriditas, habitualmente associada a Caritas (Amor), na obra da criação, ela distribui qualidades de maneira equânime e obstaculiza as perfídias do demônio, prevalece sobre o desequilíbrio.

Segundo Ohanneson (1999), mais bela que o sol, mais gloriosa que as estrelas, a Sabedoria abraça o mundo, protege as pessoas com as asas da compaixão e ilumina profetas como Hildegard, que ouviu sua voz pela primeira vez no ventre de sua mãe; a linda Senhora guiou-a por toda a vida e colocou Hiltrude como um anjo ao seu lado. Em uma visão, a esplêndida e gloriosa Sophia dialogou com o Filho do Homem, até ambos se fundirem na mesma figura (representação feminina de Cristo); obra do espírito divino, mantida na sombra até este ultimar seu labor, agraciada com um lugar ao lado do Criador; presença feminina de Deus, por suas filhas (Eva; Maria, ramo florido, perfumado, cujo ventre se abriu ao casamento do céu com a terra; Ecclesia, a Igreja, prenhe de sementes da compaixão, sempre alerta ao

brado dos filhos abandonados, com seu coração acolhedor como um ninho) manava a Luz Viva; generosa, compassiva, severa, portadora da harmonia entre o corpo e a alma, o homem e a mulher, a terra e suas criaturas, ela empresta suas asas ao Amor para este sulcar a abóbada celeste, ordenar todas as coisas e ligar o homem a todas as criaturas em um pacto de lealdade.

*O virtus sapientiae,
quae circuiens circuisti
comprehendendo omnia
in una via, quae habet vitam,
tres alas habens,
quarum una in altum volat,
et altera de terra sudat,
et tertia undique volat.*

Laus tibi sit, sicut te decet, o Sapientia.⁷
(Hildegard von Bingen apud *Symphoniae...*, 1985).

Para Góngora (2006), a imagem da Sapientia constitui um marco importante na tradição sapiencial cristã, presente, por exemplo, nas obras de Hugo de São Vitor; Hildegard menciona-a em visões e cartas como fonte de seu ensinamento visionário, voz que se lhe dirige diretamente através da Luz Viva, e proclama sua existência e sua obra desde antes da criação do mundo. A Sabedoria admite três versões: personificação alegórica, hipóstase divina ou arquétipo feminino. Na tradição sapiencial cristã, ela tem sido considerada como manifestação da Trindade nas pessoas do Espírito Santo ou do Filho, um princípio feminino interior ou exterior à Trindade, prefiguração de Maria e da Igreja, noiva de Deus, arquiteta e anjo guardião do universo. Na antífona “O virtus sapientiae”, personificada, digna de louvor, ela abarca todo o mundo graças ao triplo alcance de suas três asas, sua admissível dimensão trinitária. A Sabedoria se enraíza na terra como a árvore, imagem interpretada, na perspectiva cristã, como a encarnação de Cristo; promove o germinar da graça; delinea as flores da glória e riqueza, dons que a ligam à graça do Espírito Santo; afigura-se como potência a girar pela órbita ou círculo que representa o mundo e a divindade em sua plenitude; oferece ensinamentos sobre a salvação e a redenção dos crentes aos iluminados. No Scivias, III, 9, a Sabedoria, figura feminina em pé sobre uma plataforma com sete pilares, trajada com uma túnica de ouro, uma coroa e uma estola com joias, proclama sua realeza; criadora do mundo, sua governante, ela representa a atividade divina na Igreja e no cosmos. Esposa amada de Deus, manifestação da beleza irradiada por Ele, a quem se abraça com ternura em uma dança amorosa, a Sabedoria, no Livro dos Méritos da Vida, confunde-se com Caritas, também Sua esposa, a

⁵ Livro das Obras Divinas, III, 3. E a primeira forma disse: “Eu sou o Amor, a luz do Deus vivo, e a Sabedoria completou sua obra comigo. Na sombra, a Sabedoria repartiu todas as coisas de modo igual para que nenhuma pese mais do que a outra e que nenhuma possa mudar a outra em seu contrário. Porque a Sabedoria domina e detém todas as obras malélicas do diabo. Ela, e só ela, dispôs todas as coisas com amor e bondade, e nenhum inimigo poderá destruí-las, porque ela vê a perfeição no início e no fim de suas obras, e compôs todas as coisas para ela mesma presidir a tudo”.

⁶ Antífona “O virtus Sapientiae”. Ó poderosa Sabedoria, que ao circundar circundaste, abraçando tudo em uma só órbita que possui vida (a Terra), três asas tens: a primeira voa nas alturas, a segunda emana da terra e a terceira voa por toda parte. Que haja louvores para ti como mereces, ó Sabedoria.

quem Ele nada esconde, com quem tudo reparte; no Livro das Obras Divinas, III, 4, fulgura como mulher linda, vestida de seda branca e uma túnica verde, adornada com pérolas, brincos nas orelhas, colares no peito, braceletes de ouro puro nos braços, defronte a Deus onipotente, que explica o papel dela na criação e nos ensinamentos que fornece para a ação humana. Pernoud (1996) decodifica o manto verde como uma conexão da Sabedoria com os seres vivos: ela lhes permite crescer e preserva-os, pois não extrapolam sua natureza, ao contrário do ser humano, transgressor contumaz do reto caminho. Pode-se conceber a viriditas e a Sapientia integradas em um único ente, de caráter feminino: a natureza como uma mulher.

Góngora (2006) ressalta as analogias entre a sabedoria, o amor e a igreja; entre a potência do amor e a da sabedoria, vistas como virtudes. A sabedoria-caridade (amor) equivale à Maria, prevista desde a criação como mãe de Cristo, mulher que atrai a si o amor divino, frutificado na Encarnação; Maria, mãe do amor formoso, do temor a Deus (criatura com muitos olhos no Scivias, associado à sabedoria), do conhecimento, da santa esperança, sobressai como Sedes Sapientiae. A Igreja Católica Ortodoxa venera a Santa Sabedoria, Hagia Sophia, elemento feminino próximo ou interno à Trindade; a Igreja Católica Romana identifica-a com Cristo, cita-a como um dos sete dons do Espírito Santo.

Para Di Scala (2005), quem recorre aos caminhos da Sabedoria acaba por integrar-se nela: segui-los levou Hildegard não apenas a superar todo tipo de oposição, como as existentes entre fé e razão, microcosmo e macrocosmo, como também a integrar os opostos na busca de exprimir o absoluto, o universal.

A teologia hildegardiana, pelo destaque atribuído à Sabedoria, pode ser definida como sapiencial: as teofanias divinas manifestas como imagens significativas no cosmos e na natureza.

Hildegard revisitada pela ciência atual

Com o coração partido, Hildegard saiu apressadamente do albergue, correndo às cegas até tropeçar nas raízes de um olmo gigantesco. Agachada no solo gelado, ela estendeu os braços para os troncos das árvores, pedindo a Deus para salvar todas as árvores e todas as coisas vivas das presas da cobiça. A terra era preciosa demais para morrer de sede e falta de ar e deslizar para a extinção. Nunca devia acontecer! (Obanneson, 1999: 200).

O modelo de civilização prevalente no mundo atual enfatiza excessivamente a economia e os valores materiais, apela ao consumismo exagerado, incita ao hedonismo, usa perversamente a ciência e a tecnologia, desrespeita a vida, reduz a biodiversidade genética e a ecossistêmica, enxerga

a preservação do patrimônio natural e cultural como obstáculo ao progresso. O lucro imediato e os interesses políticos predominam sobre a conservação da natureza e os saberes tradicionais. As pessoas mergulham em um mundo de simulacros, onde se acomodam. A crise (ética, econômica, ambiental) adquire caráter crônico e sistêmico. Um número crescente de cientistas, pensadores e líderes religiosos questiona a destruição do meio ambiente natural, principalmente das florestas tropicais, e preocupa-se com os seus efeitos sobre a Terra e a espécie humana.

Para Sheldrake (1993), desde os tempos dos mais remotos antepassados humanos admitia-se uma natureza viva, ideia mantida na Grécia Antiga, em Roma e na Idade Média. A dessacralização do mundo natural ganhou impulso com a revolução científica iniciada no Renascimento (quando o homem se colocou no centro do universo), reforçada pelo indispensável apoio da Reforma Protestante: esta suprimiu o culto aos santos e anjos, a devoção à Virgem Maria, as práticas rituais, festividades sazonais e peregrinações, julgadas pagãs, e desencadeou a destruição de objetos e lugares sagrados, no intento de erradicar a ideia da presença de uma alma no mundo natural, do qual deveriam sumir os traços de magia, sacralidade e poder espiritual. Destacar o mundo material da vida do espírito definiu os campos da ciência e da religião; a primeira tomara para si, em sua esfera de ação, o todo da natureza, inclusive o corpo humano; a segunda se encarregaria dos aspectos morais e espirituais da alma humana. A Reforma preparou o terreno para a revolução mecanicista na ciência. A retirada do espírito do funcionamento da natureza atingiu o auge no século XVII: ela quedou-se reduzida à matéria inanimada em movimento, criada por Deus e mecanicamente obediente às leis eternas, sem espontaneidade, liberdade e criatividade, ideia a predominar mesmo entre as pessoas mais cultas; passou a vigorar a concepção de uma máquina do mundo, criada por um Deus engenheiro todo-poderoso. Em breve, a própria figura divina tornou-se supérflua: no final do século XVIII, ela desapareceu da visão científica do mundo. Ao humanista secular importa apenas a vida humana: sua religião laica glorifica o homem e suas obras maravilhosas. Para Prigogine & Stengers (1997), a natureza antiga era fonte de sabedoria, a medieval falava de Deus, a moderna emudeceu. O mundo das qualidades e das percepções sensíveis, onde se vive, ama e morre, cedeu espaço ao da geometria deificada, da quantidade, onde não há lugar para o Homem. O mundo científico separou-se por inteiro do mundo da vida, não explicado pela ciência. A atitude humana perante a natureza mudou do contemplativo ao pragmático. Mesmo na biologia prevaleceu o mecanicismo.

Para Sheldrake (1993), os valores simbólicos vinculados a determinados locais, a plantas e animais, esvaziados de seu significado, foram trocados por valores materiais. O tecnocrata, o economista, o cientista mecanicista ou o

proprietário de terras que as vê apenas com fins lucrativos partem do conceito da natureza inanimada e neutra. Num mundo natural sem vida, finalidade ou valor próprio, os recursos naturais existem para serem explorados, seu único valor provém das forças de mercado ou dos planejadores oficiais. A religião ateísta e fundamentalista do progresso econômico ilimitado, alicerçada no materialismo e na visão mecanicista da natureza, disseminada globalmente, sobrepôs-se às visões de mundo tradicionais e animistas, ainda cultivadas pelos povos “primitivos”. Uma natureza inanimada propicia a sensação de seu controle pelo homem, da superação de modelos antigos de pensamento, ora encarados como credices, meras fontes de inspiração poética ou arquétipos confinados ao âmago mais profundo da mente. Muitas pessoas “civilizadas” ainda mantêm um sentimento vago do caráter sacro da natureza; inspiradas por sua beleza, desdobram uma ligação emocional com lugares, criam empatia com animais e plantas, vivenciam um sentimento místico de unidade com a natureza, tratam-na como viva e feminina: poemas, cantos e obras de arte ainda a celebram.

A ciência moderna renegou a visão de uma natureza permeada por um conteúdo anímico, e a sua complexidade, em nome de um mundo regido por um número limitado de leis imutáveis e simples, modelo científico que desencantou e dominou o mundo, impediu a manifestação de outros tipos de saberes, arruinou tradições e experiências profundamente enraizadas na memória cultural (Prigogine & Stengers, 1997). Para Lorenz (1986), negar o conhecimento empírico herdado dos ancestrais, em especial quanto aos aspectos mais nitidamente humanos da vida, denota um falso culto ao progresso, uma religião tecnocrática que despreza as tradições culturais humanas como superadas: o adepto do cientismo aceita como real apenas o expresso nos termos das ciências exatas e comprovado por quantificação, e como único e legítimo método científico, para adquirir conhecimentos, o que envolve medição e cálculo. Despedaçar o conhecimento em várias disciplinas e especialidades leva à perda da visão do todo, incapacita as pessoas a perceberem a beleza do mundo.

Para Heisenberg (1981), a ciência clássica partiu da ilusão de descrever um mundo idealizado e suas partes de maneira exclusivamente objetiva, em uma visão reducionista; todavia, a ciência resulta da interação entre homens observadores e a natureza pesquisada, o que propicia uma descrição influenciada pelo modo de questionar do investigador. Não se deve pesquisar o mundo ao fragmentá-lo em objetos, mas pelas conexões entre estes: em um mundo tecido como um complexo de fenômenos, conexões de vários tipos alternam-se, sobrepõem-se ou mesclam-se para determinar a tessitura do todo. O estudo da vida não pode ser reduzido a um misto de física e química com o darwinismo; os conceitos biológicos têm

caráter mais qualitativo que os daquelas ciências; os seres vivos ostentam uma complexidade superior à da matéria inanimada. A linguagem da ciência precisa mudar, aceitar a poética imprecisa, com sua aparente vaga relação com a realidade.

De acordo com Morin (1999), a ciência moderna elimina o sujeito observador, ressalta ao extremo a objetividade, quebra aspectos do real (reduzido a modelos com leis imutáveis e deterministas: simplificação), elimina julgamentos de valor e manifesta um caráter ambivalente: trouxe inúmeros benefícios à humanidade (como na saúde), inseparáveis de riscos como o da extinção da espécie pelas armas nucleares ou alterações ambientais globais. O Homem não pode se eximir da responsabilidade de praticar ciência com consciência e assumir as consequências dos resultados de todas as suas pesquisas. Preocupado com a irreversibilidade aparente das ações humanas sobre a Terra, Jonas (2006) infere que as descobertas científicas devem ser empregadas com responsabilidade e cautela, de modo a manter uma vida humana autêntica no planeta, sem comprometer ou impedir suas futuras condições de sobrevivência.

Lorenz (1986) teme o desaparecimento de capacidades humanas, como a de amar, se não exercitadas durante etapas críticas do desenvolvimento pessoal, e recomenda as vivências subjetivas de contato com a natureza. Um ser humano alienado da natureza comete crimes contra o mundo natural, mistura a sabedoria rara com a violência extrema, extingue sem remorso outras espécies, provoca-lhes terror: *Homo terminator*, o exterminador humano, fera perigosa que ameaça erradicá-las (Serres, 2003). Por sua vez, Wilson (2002) responsabiliza a espécie humana por uma guerra contra a natureza, marcada pela destruição de habitats, pela prática da caça indiscriminada, pela invasão de territórios por espécies exóticas, pela poluição generalizada e por extinções em massa em várias partes do mundo. A destruição de habitats, sobretudo nas regiões cobertas por florestas tropicais, já abatidas em mais de metade de sua extensão, acelera a redução da biodiversidade; destruir esta desestabiliza os ecossistemas, o clima e a economia, facilita o proliferar de doenças infecciosas. A importância da biodiversidade para o bem estar do homem escapa à percepção da pessoa comum, que pouco se importa com a supressão da natureza, substituída por artefatos humanos. Estima-se um índice atual de extinção de mil a dez mil vezes maior do que antes do surgimento do Homem; ao menos um quinto das espécies estarão extintas ou fadadas à extinção em 2030; metade sofrerá o mesmo destino até 2100. O século XXI pode deixar como trágica herança a solidão para a humanidade. Serres (1994), revoltado com a atual situação, conclama a se tratar a natureza como um sujeito, não um objeto; nada é tão belo como o mundo, mas este, no momento, exhibe uma face mutilada. A beleza exige a

paz, e esta pressupõe que o homem deva assinar a paz com a Terra, em um contrato natural de simbiose, reciprocidade, contemplação e respeito, e reverter seu parasitismo, sua posse sobre ela. Para Serres (2003), o contrato natural promoveria a simbiose do objeto-mundo global e do sujeito-homem global, geradora do *Homo universalis*, novo ser humano, protetor da paz, da equidade, da cooperação, da diversidade. Para ser criador contínuo de seu mundo e de si mesmo, só resta ao homem tornar-se bom; como espécie, ele só pode nascer do amor.

Milburn (1998) preocupa-se com a perda da alma do mundo, evidenciada na inexpressiva vida atual, seqüela da perda da subjetividade do mundo; os sujeitos esvaziados tomam a aparência de objetos para serem entendidos, zeram o valor do estético. Porém, cada coisa apresenta sua realidade subjetiva: a alma do mundo, expressão da dimensão intrínseca da realidade, clama pela abertura do ser humano a ela; fértil como toda imagem, ela porta uma gravidez de significados. O homem necessita mudar sua percepção de mundo, atentar à qualidade expressiva das paisagens, oferecer-se à riqueza inerente ao mundo natural, envolver-se com ele, passear, prestar atenção aos lugares. As coisas parecem incorporar uma intencionalidade, interessar-se pelos humanos, aceitá-los, trazer-lhes uma mensagem; divisar um mundo formado por sujeitos oferece a base para um senso moral da natureza. A realidade entrelaça elementos subjetivos e objetivos, seu caráter transcende o das pessoas; a própria ciência principia a demonstrar componentes estéticos e de valor.

Skolimowski (1998) sugere ao ser humano sentir-se à vontade na presença de árvores, envolver-se com elas, reger-se por elas, por sua geometria natural da vida, que atenua tensões acumuladas pelos modelos artificiais. Árvores e florestas importam por razões psicológicas: voltar à floresta subentende retornar ao útero, às origens; as florestas trazem tranqüilidade à alma, estimulam a espiritualidade; florestas sagradas, genuínos templos ao ar livre, locais de cerimônias religiosas, deveriam ter sido protegidas, não profanadas; nos bosques e florestas sagradas povos antigos se sentiam mais próximos a seus deuses, a quem dedicavam diversas espécies de árvores.

Segundo Eliade (2001), o espaço, para o homem religioso, exhibe rupturas, é heterogêneo; se sagrado, possui significado; se profano, homogêneo, pode ser dividido e qualificado pela geometria. O espaço sagrado organiza-se em torno de um ponto fixo, um centro, implica em uma hierofania, abertura para o céu, constitui fonte de vida e fertilidade. Viver no espaço sagrado significa escapar à ilusão; destruir o eixo cósmico, tornar ao caos inicial. A natureza embebe-se de valor religioso: a árvore, eixo do mundo, escada que conduz ao céu, símbolo de vida, juventude, imortalidade e sabedoria, representa o cosmos, exprime o que o homem religioso considera sagrado por

excelência, contudo só desempenha totalmente sua função como símbolo se despertar a consciência humana, abri-la ao universal. O homem atual, secularizado, sente-se mal diante do sagrado; já o homem religioso sempre está aberto para o mundo, ama a natureza, a vida, intenta ressacralizar o cosmos.

Durand (2004) lembra a exclusão, a partir do século XVII, do imaginário nos processos intelectuais, como delírio, sonho, irracionalidade, e a rejeição da natureza pelo pensamento sem imagem. Entretanto, para o Homem, animal simbólico, todo pensamento é representação, passa por articulações simbólicas; mesmo o pensamento científico passou a recorrer ao imaginário, que sempre persistiu nas religiões: em todas elas há uma rede de imagens simbólicas, coligidas em mitos e ritos, a ligar o homem religioso ao homem simbólico. Por sua vez, poetas e artistas tentam reconstituir o pensamento pelas imagens; a imaginação poética unifica a percepção do mundo, reencontra o sentido de sua unidade.

Para Griffiths (2000), no pecado original, o homem revoltou-se contra a natureza, tentou dominá-la por todos os meios disponíveis, com resultados ambíguos. A ciência tem limites: o conhecimento não resulta só do pensamento abstrato, conceitual, que isola homem e natureza, afasta o espontâneo e imaginativo, cria um mundo artificial; o racional excessivo fecha a vereda para a intuição (oriunda da reflexão da mente sobre si mesma, da autoconsciência, não da observação, experimento, conceitos, razão), que brota dos sentidos, dos sentimentos, da imaginação. Conectada à emoção, não à reflexão, a intuição pode visualizar o todo. A razão abstrata não se acerca mais do real do que a imaginação; a razão é inteligente, porém estéril, sem a intuição; esta, sem a razão, é fértil, mas cega. Integrar o racional e o intuitivo religa em unidade profunda o homem e a natureza. As dimensões racional e intuitiva da natureza humana se reencontram no poeta e no artista: pela razão, ambos transmitem as riquezas da experiência profunda, da vida emocional, imaginativa. Heisenberg (1981) lembra que inspirações fecundas emergem no encontro de diversas linhas de pensamento; a ciência deveria interagir com outras tradições culturais e com as religiosas.

As ciências naturais agora transcendem a visão de mundo mecanicista; assumem o indeterminismo, o caos, a espontaneidade; descrevem evoluções múltiplas e divergentes, singularidades, instabilidades e crises. Na natureza proliferam estruturas ativas, ricas em diversidades qualitativas e surpresas potenciais. A ciência do devir cria novos conceitos, como o de auto-organização, utilizado nas pesquisas em Cosmologia, Ecologia e Biologia, e situa o homem no seu interior; o diálogo racional com a natureza encontra uma interlocutora complexa e múltipla; a indeterminação e a irreversibilidade permitem processos de organização espontânea (Prigogine & Stengers, 1997). As

leis naturais tratam agora de possibilidades, não de certezas, a ciência atual procura na complexidade sua nova forma de ser e estar no mundo.

Uma abordagem científica tenta abranger os grupos de fenômenos que não apresentam entre si uma relação linear, cujos componentes interagem: os sistemas. Bertalanffy (1973) elaborou a teoria dos sistemas a partir da concepção biológica que reconhece os organismos como sistemas e tenta descobrir seus princípios de organização: a teoria realça questões sobre organização e totalidade, excluídas da ciência mecanicista como ilusórias e metafísicas, supera o procedimento analítico. A ordem hierárquica, conceito primordial na teoria sistêmica, relaciona-se a questões de diferenciação e evolução, como a medida da organização interna do sistema; este, se aberto, libera entropia (desorganização) em processos irreversíveis e importa negentropia (organiza-se internamente), como na evolução biológica, sequência de transições para ordens mais altas, maior heterogeneidade e organização. A teoria geral dos sistemas soluciona questões preteridas pela ciência clássica, elabora um tipo de pensamento que acredita em oposições complementares, propõe modelos para explicar os seres vivos e sua autorregulação, e valoriza sistemas alternativos, como outras culturas e saberes.

Para Bresciani Filho & D'Ottaviano (2000), um sistema pode sofrer evolução, gerar novos produtos, alterar sua organização, em que surgem estruturas ou funcionamentos novos. Entre a criação e a organização pode haver um ciclo recorrente: a primeira instiga à modificação da segunda, que propicia a ocorrência da primeira. A criação pode se inserir no processo dinâmico relacional entre o meio ambiente e o sistema, que a este garante sobreviver, reproduzir-se, evoluir. A interação das atividades pré-existentes com as espontâneas e autônomas, entre elementos internos ou de fronteira do sistema, em ciclos recorrentes, ou a introdução de atividades autônomas do meio ambiente, como flutuações, pode despertar no sistema processos espontâneos e criar nova organização: a auto-organização, que se relaciona com a criação em um ciclo recorrente.

Uma organização emergente, derivada da auto-organização, não tem necessariamente características que a qualifiquem como criação organizacional, caso em que ela pode ser identificada como uma reprodução ou duplicação de outra já existente. Isso verifica-se na autopoese, propriedade auto-organizativa que garante a constante manutenção e a reprodução dos seres vivos (Maturana & Varela, 1995). Na unidade autopoética, o ser e o fazer não se separam, constituem seu modo de organização; isto é, a autopoese refere-se à produção contínua da vida por ela própria. Os seres vivos mantêm-se pela autopoese, subsistem como sistemas ao eliminar para o meio ambiente calor, entropia e desordem.

Para Bresciani Filho e D'Ottaviano (2004), quanto maior a quantidade e qualidade de elementos de um sistema, quanto mais numerosas e variadas forem as relações que os envolvem, maior complexidade ele apresenta. Concebe-se então a evolução de um sistema organizado como um processo de aumento de sua complexidade, tanto estrutural quanto funcional, um aumento progressivo da variedade em seu interior. Em um sistema auto-organizador, a complexidade aumenta pela eliminação de suas próprias restrições internas.

Segundo Morin (1999), a organização, ao compor um sistema a partir de elementos diversificados, simultaneamente forma uma unidade e uma multiplicidade, uma complexidade denominada *unitas multiplex*, que não reduz o uno ao múltiplo, nem este ao uno. Há uma inibição das potencialidades dos elementos que se organizam e compõem o sistema, afigurado menor do que a soma de suas partes; contudo, o todo organizado também se desvela maior do que a soma de suas partes, pois brotam qualidades novas, as emergências, que retroagem ao nível dos elementos e os estimulam a exprimir as potencialidades. Nos sistemas biológicos, a organização pode originar-se de diversos centros ou de interações espontâneas entre grupos de indivíduos. Cada elemento de um sistema contém toda ou quase toda a informação do conjunto: a célula armazena toda a informação genética do ser global, embora apenas uma parte de seus genes se manifeste, devido às inibições. O todo está na parte, e esta no todo. Só se conhece o todo ao se conhecer todas as partes, e compreender a estas ao se conhecer o todo. A complexidade impede uma separação nítida entre os seres vivos e o seu meio ambiente. A autonomia, ignota no determinismo, assoma na teoria dos sistemas: estes se preservam ao captar energia do meio ambiente, sua autonomia depende do meio ambiente; autonomia e dependência, opostas complementares. Um sistema, para preservar sua individualidade e originalidade, a autonomia, precisa ser dependente, como os sistemas vivos, que inspiram o princípio da auto-eco-organização: viver de morte e morrer de vida. Opostas complementares, morte e vida simultaneamente excluem-se e não se separam dentro da mesma realidade, conexas no fenômeno complexo.

A interação entre diversas espécies de seres vivos e os fatores abióticos de seu meio ambiente instala um ecossistema, cujos elementos trocam matéria entre si, enquanto a energia solar, absorvida pelos vegetais, transformada em energia química, exalada parcialmente em cada nível da cadeia alimentar na forma de calor, flui dos produtores aos animais consumidores, e de ambos aos decompositores. O ecossistema, não estático, e sim dinâmico, evolui com o passar do tempo, complexifica-se no processo de sucessão ecológica; alterado, pode reiniciar um processo de criação e auto-organização e recuperar-se das perdas, ao menos parcialmente.

O mais complexo fenômeno conhecido: o planeta Terra como um superorganismo autorregulador, a cuidar das condições para permanecer vivo e sustentar a vida em sua biosfera: Gaia, onde a biodiversidade e o meio ambiente evoluem em interação (Lovelock, 2006). Contudo, as atividades antrópicas alteram o meio ambiente global em desacordo com as necessidades de Gaia: o aquecimento global derrete as calotas polares e as geleiras no pico de montanhas, eleva o nível dos oceanos, altera o regime de circulação dos ventos na atmosfera e as correntes oceânicas, acelera a erosão dos ecossistemas e da biodiversidade. Gaia, natureza, auto-organizadora, pode se revigorar e reagir às agressões, e de maneira drástica para o Homem.

A visão de mundo atual ultrapassa a da máquina repetitiva e previsível, divisa um cosmos criativo e em evolução. Uma natureza viva desmistifica hábitos de pensamento que negam o valor intrínseco da vida, indica novos caminhos e formatos para a ciência, abre-se à valorização da espiritualidade e da religião, a uma renovada relação entre o homem e o restante do mundo vivo. Tradições passadas se reconciliam com linhas de pensamento recentes, a ciência e a espiritualidade confluem e se inter-relacionam.

Considerações finais

*O quam mirabilis est
prescientia divini pectoris
que prescrivit omnem creaturam.*

*Nam cum deus inspicit
faciem hominis quem formavit
omnia opera sua
in eadem forma hominis
integra aspexit.*

*O quam mirabilis est inspiratio
que hominem sic suscitavit.⁸*

(Hildegard von Bingen in *The origin of fire...*, 2004).

A ideologia do progresso ilimitado, um fim em si mesmo, verdadeira religião laica e secular, banuiu a viriditas do mundo, vilipendiou a Sabedoria, rompeu a unidade do microcosmo com o macrocosmo, cultivou mentiras e idolatrou simulacros, tornou a espécie humana parasita do planeta Terra..

Hildegard von Bingen, mulher, sistema criativo e evolutivo, progressivamente complexo em sua organização,

7 Antífona "O quam mirabilis est". Ó, como é maravilhosa a presciência do coração divino que ordenou toda a criação. Porque, quando Deus examinou a face do homem que ele tinha formado, viu o conjunto de suas obras nessa mesma forma. Ó, como é maravilhoso o sopro que desta maneira suscitou a vida no homem.

Observação: as traduções dos cânticos para o português foram efetuadas a partir do original em latim e de suas versões em espanhol, italiano e francês.

ao interagir com o divino e com inúmeras pessoas, superou dicotomias, integrou a intuição e a emoção; em dupla com Volmar, religiou o místico e o intelectual; ao percorrer o mundo natural, observar atentamente suas formas de vida, abraçar árvores, reequilibrar o microcosmo de pessoas enfermas, e este com o macrocosmo, reintegrou o Homem a uma natureza da qual ele nunca deixou de fazer parte, cultivou uma visão sistêmica que unia o microcosmo ao macrocosmo. Urge resgatar o seu modo de ser e agir ante a natureza, sua visão de mundo, o que requer a mudança interior do ser humano: este precisa compreender-se mais profundamente como microcosmo, ou falhará ao tentar reconectar-se com o macrocosmo.

A sibila do Reno cultivou tanto a dimensão poética quanto a científica da natureza, e integrou-as ao saber tradicional, numa lição para o ser humano hodierno; seu exemplo incita a ressacralizar o mundo em conexão com o saber da ciência; esta deve mudar o seu tipo de linguagem, abrir-se à metáfora, ao poético, ao artístico, ao mítico, ao sagrado, dialogar com outras formas de conhecimento, as tradições e as religiões.

A noção de viriditas, de uma natureza dotada de espontaneidade, liberdade e criatividade, fonte de unitas multiplex, criada por Hildegard, antecipou o enfoque mais atual da ciência, de um mundo tecido como complexo de fenômenos e mescla de conexões; reavida na visão sistêmica da natureza, ela permeia e fecunda conceitos da biologia contemporânea, como os de auto-organização, auto-eco-organização e autopoiese; argumenta em prol da imagem de um planeta vivo, Gaia, expressão plena da anima mundi; reverdece a espiritualidade e as religiões que valorizam o mundo natural vivo; revitaliza como símbolo a árvore, eixo cósmico, ligação entre a terra e o céu, a sabedoria e a vida, local de manifestação da hierofania e da teofania, e a necessidade de preservar ou conservar as florestas e as espécies vivas que as habitam.

O nível de destruição dos ecossistemas e da biodiversidade exige a imediata retirada da Sabedoria da sombra a que o homem a relegou, ao vulgarizar uma visão de um mundo natural como máquina previsível e repetitiva, ao cultivar imprudentemente o progresso material a qualquer custo, e ao não prever as possíveis consequências de sua intervenção irrestrita sobre o seu lar terreno. O Homem, rosto a refletir toda a riqueza e a diversidade do criado, deverá pautar seu modo de ser no mundo pela Sabedoria, para atender a suas reais necessidades sem obrigatoriamente prejudicar o restante do mundo natural; se não reconsiderar seus erros, permanecer dominado por ilusões, agir sem cautela e responsabilidade, impedir a manifestação da alma do mundo, deixar de cultivar o amor a lugares, a seus semelhantes, à vida e à Terra, o presunçoso *Homo sapiens* continuará a desempenhar o trágico papel de exterminador de espécies, de ambientes e de si mesmo.

Através da experiência simbólica, percorre-se o caminho para a sabedoria; resgata-se as imagens da natureza, as obras de arte, as poesias, os sentimentos, o diálogo com outras culturas e saberes; recupera-se o sentido da hierofania e teofania; celebra-se as paisagens, a beleza, a vida. A trilha da viriditas e da sabedoria leva a colmar de valor intrínseco a vida e os seres vivos, a uma simbiose com a natureza, reação contra o parasitismo humano da Terra, da qual surge o *Homo universalis*, que brota do amor e se unifica à imagem da sabedoria. Por meio desta, ele saberá usar com cuidado a tecnologia e obter a inspiração necessária para sair da crise ecológica.

No caso específico de um pesquisador, este precisará aprender a apreciar a beleza do mundo natural, a envolver-se com ele, não apenas estudá-lo como objeto, e incorporar a arte e a poesia à sua cultura geral e à ciência que pratica, além de nunca denegar ou abandonar a espiritualidade (como neste texto). O exemplo de Hildegard ensinou que uma pesquisa não precisa ser obrigatoriamente quantitativa; mostrou como alguém pode se empenhar em preservar e conservar a natureza, sem abandonar a Ciência, integrar diversos campos do conhecimento, e pesquisar a vida sem ser inspirada pelo mecanicismo e pelo reducionismo.

Referências

- BERTALANFFY, L. von. 1973. Teoria geral dos sistemas. Petrópolis, RJ: Vozes.
- BRESCIANI FILHO, E.; D'OTTAVIANO, I. M. L. 2000. Conceitos básicos de sistêmica. In: D'OTTAVIANO, I. M. L.; GONZALEZ, M. E. Q. (org.). Auto-organização: estudos interdisciplinares. Campinas, SP: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. p.283-306. (Coleção CLE; v. 30).
- BRESCIANI FILHO, E.; D'OTTAVIANO, I. M. L. 2004. Sistema dinâmico caótico e auto-organização. In: SOUZA, G. M.; D'OTTAVIANO, I. M. L.; GONZALEZ, M. E. Q. (org.). Auto-organização: estudos interdisciplinares. Campinas, SP: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. p.239-256. (Coleção CLE; v. 38).
- DI SCALA, S. J. 2005. La sabiduría como imagen de dios en la obra de Hildegarda de Bingen. Disponível: http://www.hildegardadebingen.com.ar/di_Scala.htm. Acesso em 25 dez. 2008.
- DUBOS, R. J. 1975. Um deus interior: uma filosofia prática para a mais completa realização das potencialidades humanas. São Paulo: Melhoramentos, EDUSP.
- DURAND, G. 1988. A imaginação simbólica. São Paulo: Editora Cultrix, EDUSP.
- DURAND, G. 2004. O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem. 3 ed. Rio de Janeiro: Difel.
- ELIADE, M. 2001. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes.
- ECO, U. 1989. Arte e beleza na estética medieval. Rio de Janeiro: Globo.
- FLANAGAN, S. 1995. Hildegard von Bingen (1098-1179). In: Hardin, J.; Hasty, W. (ed.) Dictionary of literacy bibliography. German writers and works of the early middle ages, 800-1170. Detroit: Gale Research. v.148. p.59-73. Disponível: <http://www.hildegard.org/documents/flanagan.html>. Acesso em 25 dez. 2008.
- FRABOSCHI, A. A. 2007. Hildegarda de Bingen..., esa desconocida. Universitas, 4. Disponível: <http://www.eca.edu.ar/esp/sec-universidad/subs-institucionales/esp/docs-universidad/pdf/004/Fraboschi.pdf>. Acesso em 25 dez. 2008.
- FRABOSCHI, A. A. 2008. La mirada de Hildegarda, o sobre la cultura monástica y la cultura escolástica en el siglo XII. Conferência. Disponível: http://www.hildegarde.org/Conferencia_1.pdf. Acesso em 25 dez. 2008.
- GÓNGORA, M. E. 2006. Hildegard von Bingen: imágenes de la Sabiduría y tradición sapiencial. Teología y vida, 46 (2-3), p.352-367. Disponível: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-344920060002000116&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 02 dez. 2008.
- GRIFFITHS, B. 2000. Casamento do oriente com o ocidente: hinduísmo e cristianismo. São Paulo: Paulus.
- HEISENBERG, W. 1981. Física e filosofia. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- IOANNES PAULUS PP. II (JOÃO PAULO II). 1979. Lettera di Giovanni Paolo II al cardinale Hermann Volk, vescovo di Mainz, in occasione dell'800° anniversario della morte di santa Ildegarda. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Disponível: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1979/documents/hf_jp-ii_let_19790908_800-ildegarda_it.html. Acesso em 27 jul. 2008.
- JONAS, H. 2006. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC Rio.
- LORENZ, K. 1986. A demolição do homem: crítica à falsa religião do progresso. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.

- LOVELOCK, J. 2006. A vingança de Gaia. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- MATURANA, H.; VARELA, F. 1995. A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano. Campinas, SP: Editora Psy.
- MILBURN, P. 1998. A natureza como psique. In: NICHOLSON, S; ROSEN, B. A vida oculta de Gaia: a inteligência invisível da Terra. São Paulo: Gaia. p.103-119.
- MORIN, E. 1999. Ciência com consciência. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- OHANNESON, J. 1999. Música escarlate. São Paulo: Mandarin.
- PEREIRA, M. 2008-. Hildegard von Bingen: le forze vitali del mondo. Disponível: <http://islab.dico.unimi.it/phmae/ildegard/ilde2/pereira2.htm>. Acesso em 20 ago. 2008.
- PERNOUD, R. 1996. Hildegard de Bingen: a consciência inspirada do século XII. Rio de Janeiro: Rocco.
- PICOZZI, M. V. 2003. Viriditas ossia la forza della vita: riflessioni sulla filosofia di Ildegarda di Bingen. Rivista di filosofia, 4. Disponível: <http://www.babelonline.net/home/004/giardino/Viriditas2.pdf>. Acesso em 25 dez. 2008.
- PRIGOGINE, Y.; STENGERS, I. 1997. A nova aliança: metamorfose da ciência. 3. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- SERRES, M. 2003. Hominescências: o começo de uma outra humanidade? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- SERRES, M. 1994. O contrato natural. Lisboa: Instituto Piaget.
- SHELDRAKE, R. 1993. O renascimento da natureza: o reflorescimento da ciência e de deus. São Paulo: Cultrix.
- SKOLIMOWSKI, H. 1998. As florestas como santuários. In: NICHOLSON, S; ROSEN, B. A vida oculta de Gaia: a inteligência invisível da Terra. São Paulo: Gaia. p.263-272.
- WILSON, E. O. 2002, O futuro da vida: um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana. Rio de Janeiro: Campus.
- Symphoniae: spiritual songs. 1985. Sequentia. Alemanha: Deutsche Harmonia Mundi. 1 CD.
- The origin of fire: music and visions of Hildegard von Bingen. 2004. Anonymous 4. Alemanha: Deutsche Harmonia Mundi. 1 CD.

Artigo recebido: 17/01/08

Aceito em: 08/03/09

Referências de mídia

- Canticles of ecstasy. 1994. Sequentia. Alemanha: Deutsche Harmonia Mundi. 1 CD.