

GABRIELA INÊS LOPES POÇAS

***A DOCTRINA ESPIRITUAL EM RICARDO DE
S. VICTOR NA OBRA BENJAMIN MINOR.***

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA MEDIEVAL

Faculdade de letras do Porto

2004

GABRIELA INÊS LOPES POÇAS

Bolseira da FCT

***A DOCTRINA ESPIRITUAL EM RICARDO DE
S. VICTOR NA OBRA BENJAMIN MINOR.***

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA MEDIEVAL

Orientador científico: Professora Maria Cândida Pacheco

Financiada por uma bolsa de apoio à dissertação pela Fundação de
Ciência e Tecnologia, do Ministério da Ciência e Tecnologia.

Faculdade de letras do Porto

2004

Aos meus pais.

ÍNDICE

A DOCTRINA ESPIRITUAL EM RICARDO DE S. VÍCTOR NA OBRA BENJAMIN MINOR.

Índice	3
Agradecimentos	6
Siglas e Abreviaturas	7
Introdução	8

Cap. I Ricardo e a mística especulativa no contexto do século XII

Introdução: Razão e Meta-Razão na Idade Média. Uma dinâmica fundadora.	12
O horizonte especulativo do século XII.	18
O Recurso à Dialéctica.	25
Emergência da ciência e o espírito Chartrense.	27
A invasão metafísica. Platão, a Patrística Grega e Pseudo Dionísio.	31
A Mística Especulativa: A Abadia de S. Vítor.	36
S. Vítor: uma escola ou um mosteiro.	44

Cap. II Ricardo de S. Victor. Vida e Obra.

Fragmentos da Vida a S. Victor	48
Classificação da Obra Ricardina	58
Escritos autênticos	
- Comentários escriturais.	61
- Tratados de Teologia.	62
- Obras e opúsculos espirituais.	64
- Sermões e Cartas.	66
Escritos não autênticos e de autenticidade duvidosa.	67

Cap. IV O lugar de *Benjamim Minor* no *corpus* ricardino.

Introdução: a problemática das fontes ricardinas	69
Experiência Pessoal, Origens nacionais e Vida em São Victor:	70
Fontes técnicas:	
- A Escritura	73
- A tradição patrística	74
- Fontes neoplatônicas	75
- Santo Anselmo e o “intelectualismo contemporâneo”.	78
O título da Obra.	80

Cap. V A doutrina Espiritual em Benjamim Minor. Uma psicologia espiritual.

Introdução	82
Alegoria e símbolo.	86
As potências da alma: <i>Ratio</i> e <i>Affectio</i> .	94
- Lia e Raquel: A Sinagoga e a Igreja (Antecedentes Bíblicos, Patrísticos e Medievais da obra)	95
A interpretação ricardina	98
Como o conhecimento das realidades visíveis é indispensável para a visão das coisas inteligíveis	
Ponto de partida empírico.	102
Os sete sentimentos: Esperança, Medo, Alegria e Dor, Ódio, Amor e Pudor.	110
- Medo, Dor, Esperança e Amor	111
- Os filhos de Bila, Dan e Neftali	112
- Os filhos de Zilpa: Gad e Aser	117
- A alegria e doçura interior; ódio dos vícios e o pudor	119
O papel regulador da <i>discretio</i> .	122
A doutrina do Amor como primeiro vínculo ao transcendente	126

Conclusão: <i>Imaginatio Ratio e Intelligentia</i> .	128
A <i>Cogitatio</i> , a <i>Meditatio</i> e a <i>Contemplatio</i>	134

Cap. VI A ascensão espiritual da alma e o regresso a Deus.

Joseph e o socratismo cristão	137
Benjamin e a graça da contemplação	139
Benjamin e a natureza da contemplação	
- <i>Supra rationem sed non praeter rationem</i> : A morte de Raquel.	
- <i>Supra et praeter rationem</i> : O nascimento de Benjamim.	143
Classificação da contemplação por géneros segundo a natureza dos objectos:	
- <i>Corporalia</i> ou <i>Sensibilia</i>	
- <i>Intelligibilia</i>	
- <i>Intellectibilia</i>	149
Classificação da contemplação por modos	
- <i>Dilatatio mentis</i>	
- <i>Sublevatio mentis</i>	
- <i>Excessus mentis</i>	156
<i>Magnitudine Devotionis</i> , <i>Magnitudine Admirationis</i> e <i>Magnitudine Jucunditatis et Exultationis</i>	158

Cap. VI O conceito de *Raptus* em Ricardo

165

Cap. VII A doutrina dos sentidos espirituais. Uma possível leitura.

176

Conclusão

186

Bibliografia

189

Agradecimentos

Esta dissertação, desenvolvida no âmbito do mestrado de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, só foi possível graças ao inestimável auxílio de pessoas e instituições a quem reconhecidamente agradecemos.

À Professora Maria Cândida Pacheco, que pela orientação crítica e construtiva a par de oportunas sugestões muito me ajudou na prossecução deste trabalho, partilhando generosamente o seu profundo conhecimento sobre as dominâncias místicas e o pensamento Ricardino. Ao Professor José Meirinhos, pelo inestimável auxílio e generosas indicações. À Professora Barbara Faes de Mottoni pelas valiosas sugestões para o penúltimo capítulo. Ao Marco Toste pelo incentivo, úteis indicações bibliográfica, e amizade. Ao Filipe Silva por me acompanhar nesta aventura: do mestrado, de Roma e do Vaticano. Ao meu pai, Mário Poças, pela revisão do texto e valiosas propostas de correcção. Ao meu grupo de mestrado, onde tive a oportunidade de seguir lições fundamentais de notáveis especialistas e de contar com a amizade dos meus colegas. A todos os meus amigos, pelo singular apoio e amor. Ao Lino especialmente, pelo notável conhecimento do francês e amizade.

Ao Hugo, pela dedicação.

Por fim e mais uma vez aos meus pais, por me terem disponibilizado, em toda a vida académica, os meios, a dedicação e o amor.

SIGLAS E ABREVIATURAS:

- **CCCM.** *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis;*
- **DSp:** VILLER, M., *Dictionaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire.* Ed. Gabriel Beaucherne et ses Fils, 1937-1995 (22 Vol.)
- **PL.** MIGNE, J.P. *Patrologiae Cursus Completes Series Latina* 1844-64, 221 volumes
- **RAM** *Revue d'Ascétique et de Mystique*
- **SChr.** *Sources Chrétiennes*
- **SL** *Corpus Christianorum, Series Latina*

A DOCTRINA ESPIRITUAL EM RICARDO DE S. VICTOR, NA OBRA BENJAMIN MINOR

Introdução

Quis sit Benjamin iste, multi noverunt, alii per scientiam, alii per experientiam. Qui per doctrinam noverunt audiant patienter; qui per experientiam didicerunt, audiant libenter.

Richard De Saint Victor, *Benjamin Minor*, cap. I

Sobretudo reconhecido pela sua doutrina Trinitária (cuja posição peculiar interferiu nas tradições posteriores), Ricardo assume nesta obra a sua postura doutrinal mais comumente reconhecida: a de um místico e um especulativo, a de um autor monástico e um hábil dialecta.

Importa por isso uma investigação proveniente da área filosófica que não se reduza ao mais famoso escrito trinitário, mas que se centre nas densas relações entre o mistério do Homem e o mistério de Deus. A relação dialéctica da criatura com o seu criador manifesta-se num poderoso impulso ascensional, animado por uma vigorosa aspiração de conhecimento. Interessa-nos identificar como nessa relação se interpenetram categorias aparentemente tão díspares, e como soluciona Ricardo a defesa de um percurso onde a razão é elevada ao limite das suas potencialidades, a par de um esforço de ideal contemplativo, representada pelo amor e desejo de Deus, que é horizonte e finalidade.

A abordagem do contexto, diálogo e confronto controverso entre o autor e o seu legado contemporâneo exige uma metodologia de prudência

adoptando para isso alguns pressupostos científicos e hermenêuticos que permitirão a clarificação do estudo interno do autor e do seu complexo de questões. O que aparentemente pode parecer dissociado em Ricardo, surge-nos, projectando-o sistematicamente para o exterior, como interligado. A abordagem do seu contexto histórico não persegue uma teorização expositiva, mas sim uma interligação com uma noção mais geral de filosofia do medievo (exigindo para tal a adopção de pressupostos hermenêuticos, que serão sempre uma adopção ou uma interpretação). A proficuidade deste século não autoriza um exaurir de todas as suas diligências interpretativas. Conscientes dessa dificuldade, e correndo o risco de uma triagem empobrecedora, seleccionamos alguns aspectos, textos e vultos que, de alguma forma, acrescentem em inteligibilidade a riqueza de um período e a sua contribuição para a formação de um pensador. Assim, por exemplo, procuraremos identificar, mesmo que sumariamente, de que forma Platão e o neoplatonismo vingam de forma particular neste século, dando origem a interpretações heteróclitas (representada por um platonismo híbrido), criando necessariamente um filão comum a várias escolas e autores. A par destas considerações temos o relevo dado ao pensamento dialéctico e a emergência de um espírito científico, que mesmo sendo incipiente, traduz o estado inventivo e fecundo de um pensamento que se alimenta e produz em independência.

Num segundo momento faremos a análise da vida e obra do autor, e uma possível categorização desta. O problema das fontes exige uma análise delicada, dado que se liga, por um lado, ao modo de um autor fazer teologia ou filosofia, (e ao conteúdo teológico por ele adoptado) e por outro, à constatação do confronto sempre presente entre a originalidade do autor e o seu universo de referências (raramente textuais, quase nunca expressas). No entanto parece-nos que a sua referência fundamental brota da particularidade das suas experiências vivenciais, o que se manifesta nas opções tomadas e na rejeição de outras. E verificaremos como a utilização de determinados autores, serão no seu corpo doutrinal, mais uma propedêutica instrumental, uma fonte de fundamentação simbólica e conceptual, do que elementos constitutivos. Eis a forma do autor medieval pensar. Eis a sua produção.

Pretendemos com a análise da obra *Benjamin Minor* ou os *Duodecim Patriarchis* perspectivar como a dinâmica do pensamento espiritual é reforçada por um esforço amplo de racionalidade. Em Ricardo a adopção óbvia de um estilo literário alegórico (com objectivos tropológicos) na descrição do estado contemplativo é acompanhado, veremos, por um desejo de sistematicidade que traduz o estado fecundo de um pensamento que se deseja autonomizar. Será por consequência, redutor exaurir a riqueza do pensamento medieval ao conflito fé e razão. Veremos como neste autor a razão e a experiência, o intelecto e os sentidos tem um papel determinante no trajecto operado pela alma a Deus, traduzidos nesse contínuo alargamento das potencialidades humanas. A ambição é fundamentalmente saber. E as categorias metafísicas são sempre motivo de reflexão e de particular problematidade. Se este “intelectualismo contemporâneo” (segundo feliz expressão de Ribailier¹) onde é claro na sua obra mais famosa, *De Trinitate*, patente na utilização de razões necessárias (acessíveis ao homem em princípio e ao menos parcialmente), este conceito alarga-se para o âmbito da espiritualidade, e, por consequência, para a obra aqui analisada.

Abordada a sua análise psicológica, pela sistemática exposição das faculdades humanas (mediante o recurso a uma alegoria moral e tropológica dos doze patriarcas) Ricardo abre-se ao espectro de um conhecimento superior, que podemos designar de revelativo ou iluminativo. E aí sim, temos toda a geografia evocativa do pensamento místico que se revela mesmo num colidir (absoluto? Parcial?) das estruturas discursivas e racionais. Para o efeito recorrerei metodologicamente à obra *Benjamin Maior* que desenvolve de forma mais estruturada e completa o êxtase místico ricardino e os diversos graus e modos em que se realiza a contemplação.

Será analisado o conceito de *raptus* estado em que, aparentemente o sujeito perde toda a sensibilidade corpórea, toda a percepção imaginativa até à rarefação absoluta de uma certa racionalidade. Estas questões serão matéria de problematização.

¹ RIBAILLIER, J. in introdução a RICHARD DE SAINT-VICTOR *De Trinitate*, texto critico com introdução por RIBAILLIER, J. (*Textes philosophiques du Moyen Age*, 6) Paris, 1958.p. 93

Ambicionando o desenvolvimento posterior deste conceito, nomeadamente em Ricardo, importa aqui uma reflexão desta doutrina, que se encontra de maneira recorrente e particular, nos místicos do século XII e XIII. Ricardo distingue claramente o estado de 'ser raptado' ao do 'entrar no céu'. Para este autor como vamos verificar, *raptus* é *excessus*, mais especificamente *excessus mentis*, conjunto de ideias inspirado no Versículo 8 do Salmo 67 *Beniamin adolescentulus in mentis excessus*, por expressamente mencionar esta ruptura de equilíbrio por excesso na figura de Benjamim. Justifica-se a pertinência deste tema pela originalidade da doutrina ricardina e o seu desenvolvimento será objecto de um trabalho igualmente em curso.

Será, por fim, analisada a importância fundadora do papel da experiência, e da transmutação dos sentidos corpóreos em sentidos espirituais (conceito caro à mística), em que a alma, transformada em amor, se abre ao toque místico, sugerindo isto, outras imagens e temáticas próximas

Ricardo e a mística especulativa no contexto do século XII:

Introdução: Razão e Meta-Razão na Idade Média. Uma dinâmica fundadora.

Une ardeur de pionnier, soucieuse de clarté et de mise en ordre, utilisant des instruments de travail nouveaux tels que la dialectique, continue de frayer systématiquement des voyes praticables dans la luxuriant forêt des œuvres des Pères de l'Église. Cette mise en coupe réglée de l'héritage patristique, don't les allées régulières du "Sic et Non" d'Abelard ne sont qu'une manifestation parmi tant d'autres prépare les matériaux qui serviront aux constructions futures. DUMEIGE, G. Richard de Saint-Victor et l'idée Chrétienne de l'Amour. Presses Universitaires de France, Paris, 1952, p. 2

Ricardo, teólogo e místico da abadia de S. Victor de Paris emerge no contexto do século XII, concentrando em si (como uma tendência consciente da sua abertura à exterioridade significativa), as dominâncias de um fenómeno que preside às experiências epocais da reforma Monástica: a presença iniludível de uma dimensão mística em que o esforço especulativo é maximamente reivindicado e cuja exigência crítica se abre a uma racionalidade que visa justamente ser ultrapassada, mas não aniquilada.

Num horizonte mais abrangente, é possível interpretar o pensamento medieval (não arriscando a pretensão, face aos objectivos aqui previstos, de um sentido unívoco) como uma busca perseverante dos conteúdos da Revelação, cuja abertura se converte num horizonte pluridireccional de interpretações (desencadeado pelo desejo de uma inteligibilidade máxima e aglutinadora). Revelação é aqui perspectivada como parte significativa e problemática da mundividência do homem medieval. Problemática porque,

desde as suas origens o cristão vê-se na necessidade de sistematizar coerentemente o Dogma e a Palavra Revelada, por um conteúdo inteligível e mesmo susceptível de ser analisado logicamente, desenvolvido racionalmente e possuir um conteúdo discursivo simbólico. Como nos alerta Jaeger, são sobretudo os esquemas clássicos e helenizantes que motivaram os pensadores paleocristãos a fixar um *kerygma* abrangente, uma estrutura intelectual para a fonte primitiva (e não-racional) que é a morte de um Deus encarnado. O cristianismo vingou como religião culta determinando-se como matriz fundadora da civilização ocidental. O que fascina neste universo pautado pelo sobrenatural (determinando o homem racional e axiológicamente, criatura num horizonte escatológico de salvação) é o esforço natural da criatura – ser biológico – que investe todas as suas faculdades num conhecimento que lhe é, por definição, superior.

Este é um esforço em que a racionalidade não é ignorada, mas elevada a um contínuo alargamento do âmbito das suas potencialidades. É nossa pretensão adoptar este princípio de leitura e interpretação da Idade Média como chave hermenêutica da obra do nosso Victorino. Esta interpretação tem a particularidade de abarcar uma pluralidade de tendências que impedem o fechamento hermenêutico e abrir-se a uma mundividência de perspectivas e tendências que traduzem o estado fecundo de um pensamento que se deseja autonomizar.² Tem também a particularidade de se adaptar em conformidade com princípios orientadores da obra do nosso Victorino que se sustenta nessa dupla motivação. O interesse por Ricardo não será decerto pela sua originalidade. Filho da sua época e circunstância, animado por um fervor pelo conteúdo do dogma e por um desejo de pedagogia, Ricardo manifesta na sua obra o homem do século XII, cristão necessariamente, por paixão, mas também por razão.

Este é o horizonte especulativo da Idade Média. Ainda está por realizar plenamente o esforço de interpretação duma época que ainda não foi

² Segundo Maria Cândida Pacheco a abertura a novas fontes e influências, a saber: O saber árabe, os textos aristotélicos, para além da *Lógica Vetus* e a revalorização dos Padres Gregos (...) vão desencadear uma progressiva estruturação da *Razão dialéctica*, uma incipiente *razão científica*, no contexto *chartrense*, e uma *mística especulativa* nos meios monásticos, sobretudo em Cister e em S. Victor. Cf. PACHECO, Maria Cândida, *Santo António de Lisboa, A Águia e a Treva*. Temas Portugueses, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1986, p. 64.

críticamente salva da visão pessimista e isolada pelo preconceito que a oposição do Renascimento lhe conferiu.³

Há um esforço de racionalidade, logicidade, dialecticidade como grelha de interpretação do físico e do metafísico. Aristóteles e Platão convergem solidários para essa dinâmica interpretativa do mundo, que a tendência religiosa não aniquilou, bem pelo contrário impulsionou.

Esta capacidade reivindicada, definidora da dignidade do homem enquanto tal, orientadora de uma práxis eticamente consciente, dilucidadora das mais complexas ontologias, gnoseologias, cosmologias (numa abertura atenta à exterioridade) e teorias da significação, determina-se num dinamismo especulativo, tanto mais capaz quanto mais rigorosa for a sua metodologia, quanto mais exigente for a sua “criticidade”.

O cenário metafísico quase sempre presente é motivo de reflexão e as suas categorias revestem-se de particular problematidade.

O Absoluto enquanto Revelação, enquanto Logos que encarnou para o homem, é justamente susceptível de ser pensado em esquemas racionais, e o homem do medievo lança o seu olhar sobre o Transcendente. É este o seu horizonte de inquietação, o seu tópico de questões e o seu fundamento existencial.

É também um salto vertiginoso no escuro. Se situado no silêncio – e os esquemas lógicos são estéreis na sua análise – enquanto revelação projecta-se em metalinguagens de sentido aproximativo e plenas de simbolismo. O

³ Segundo Chenu estaríamos perante uma oposição *creata al servizio di considerazioni teoriche sull'evoluzione della cultura in Occidente, determinata allora da una concezione precisa del ruolo dell'Antichità* (...) que determinou por contraste *la categoria del Medioevo*. CHENU, M.D. *La Théologie au douzième siècle*, Trad. Italiana: *La Teologia nel XII secolo*, Jaca Book, di fronte e attraverso, 1983, Milano, p. 23. Também sobre este mesmo preconceito diz Candida Pacheco: *Em contraste radical, cavou-se o fosso entre uma idade média-noite e sombra e um renascimento-claridade, expandindo-se em múltiplas dicotomias:*

- Bárbaro/ Clássico;
- Superstição/Racionalidade;
- Teocentrismo/Antropocentrismo;
- Unidade estática/diversidade dinâmica;
- Colectivo/individual;
- Formalização estéril do pensamento/experimentalismo e ciência;
- Unidade estática/diversidade dinâmica; Cf. PACHECO, Maria Cândida, *Ratio e Sapientia*, Ensaios de Filosofia Medieval, Ed. Civilização, Porto, 1985, p. 8.

Absoluto é passível de ser expresso (em esquemas mentais platonizantes sobretudo)⁴

E porque existe essa consciência, por um lado das capacidades que estruturam a razão (que se determinam em plataformas de entendimento hermenêutico progressivamente mais complexas), por outro do Absoluto que o motiva, mas que lhe manifesta a sua insuficiência ôntica face à plenitude ontológica do Criador, o projecto humano não se detém no alargamento das capacidades racionais. Abre-se à mística. É este o salto no escuro.

A sua mundividência parte de um mistério: o Absoluto que ambiciona mas que o ultrapassa⁵, e o homem, numa perspectiva conscientemente holística (mas não fechada) de si próprio, abre-se à via contemplativa, deixa-se “arrebatar” por esse ensejo, elege como escopo a realização de uma visão de Deus que a razão só por si não consegue realizar. Consequentemente dilucidamos uma razão em conflito. O homem cristão flutua na consciência dos limites das suas próprias capacidades, e nesse movimento radical e superlativo de uma meta-racionalidade. Esta consciência é também progresso e relativa autonomia. E enquanto movimento que se abre à contemplação e que emerge da consciência humana dos seus limites é também reacção contra uma ideia absolutista e fechada da racionalidade. Porque a distende maximamente, alarga indefinidamente o seu âmbito, dilata-a para “tocar” o transcendente.

Este é um projecto total, que visa realizar a plenitude humana no íntimo envolvimento das suas faculdades, actuando num plano prático e teórico, concretizando a realização da sua totalidade, no “domínio abrangente do natural”, – sublinha Cândida Pacheco – “que o sobrenatural não pode destruir ou aniquilar, mas acima de tudo completar”.⁶

⁴ *A Revelação – um dos dados fundamentais da metafísica cristã – impulsiona a razão humana a conhecer e interpretar, é Logos que se busca entender racionalmente.* Cf. PACHECO, Maria Cândida, *Op.cit.* p. 129. Serão sobretudo os esquemas platonizantes que permitirão uma possível expressão do Absoluto, em dados essencialmente dicotómicos, numa dialéctica de positividade e negatividade, consumando-se em categorias de compreensão ontológicas, lógicas e antropológicas. Cf. *Eadem*, p.130-131.

⁵ *O Absoluto não se esgota na Revelação. Como mistério e plenitude, está para além da mutabilidade dos sendos, da explicitação e da Palavra.* Cf. *Idem*, p.130. Será assim redutor reduzir a riqueza complexa dessa profunda dialéctica ao conflito Razão-Fé, categorias antinómicas bem mais simplistas, para compreender a profundidade da estruturação de um pensamento medieval uma *Ratio*, que segundo a mesma autora é *génese próxima e directa do Logos Ocidental*, cujas origens são gregas e clássicas nos seus esquemas mentais. Cf. 135 e seguintes.

⁶ *Idem*, p.140.

Dialéctica de razão e meta-razão, especulação/contemplação, Escolástica e Mística, que dialogantes em presença, não se confundem, mas também não se ignoram.⁷

No horizonte específico do século XII encontramos este diálogo, esta dominância profunda que traceja a “*Ratio Medieval*”⁸, consumado explicitamente na reconciliação operada pela escola de S. Victor, e consequentemente com Ricardo, cujo nome, no que diz respeito à doutrina espiritual e mística, se apresenta ao espírito mais espontaneamente que o de Hugo (seu mestre e sem dúvida um dos intelectuais mais reconhecidos da abadia).⁹

Se o domínio de interpretação do natural animou o espírito chartrense na prossecução de um ideal de sabedoria cientifizante, abrangente e aglutinadora, se a escola de S. Victor, revelou-se nomeadamente pelas suas doutrinas espirituais (não obstante o interesse partilhado pelo fisicismo, interesse geralmente manifesto nesta época), então é lícito afirmar que esta procurou completar aquela¹⁰, e as duas, no tumulto de um século fundador de novas fontes e orientações, num sincretismo abusivo de ser afirmado, projectaram o Logos de uma cultura.

⁷ Cf. PACHECO, Maria Cândida, *Idem*, p.140 e 141. Esclarecendo em conformidade com o já dito poder-se-ia então falar de uma razão que se estrutura, dinamiza e autonomiza e duma meta-razão que emerge ainda nos limites do humano (...) consumada nessa ambição fundamental de contemplação, que é distensão máxima da sua racionalidade e na sua ruptura sendo nessa medida e simultaneamente desejo e tópico, fundamento e horizonte, abertura e sentido do limite, que sem aniquilar a razão, será antes um processo consciente das suas capacidades e limites repudiando o fechamento do círculo da razão e a sua absolutização ilusória, na medida em que a dilata, indefinidamente (...). Cf. *Idem*, pp. 138-9.

⁸ Cf. nota 4.

⁹ Cf. EGAN, Harvey, *I Mistici e la Mistica*, *Antologia della mistica cristiana*, a cura di Luigi Borriello, o.c.d. Libreria Editrice Vaticana, 00120, Città del Vaticano, p. 217 *Riccardo di san Vittore è stato il primo teologo ad elaborare una teologia sistematica della via mistica. Secondo lui, la Scrittura contiene i modelli della vita interiore. Simbolicamente essi incarnano il viaggio dalla purificazione ascetica alla conoscenza di sé e culminano nella consapevolezza contemplativa dei misteri più profondi di Dio. E mais à frente: Tuttavia scontandosi dall'approccio più scientifico di Ugo, Riccardo sosteneva che la verità si raggiunge attraverso la meditazione e la contemplazione e non con la induzione razionale. Solo la contemplazione può, in ultima analisi, penetrare la creazione materiale e spirituale di Dio, come pure il mistero della essenza divina e della Trinità.* Cf. 218. Cf sobre a mesma questão Cf. BARON, *l'influence de Hughes de Saint-Victor*, in RTAM, XXII, 1955, p. 55-56. Também assinalando as diferenças e confluências entre Ricardo e Hugo, Cf. LAZZARI, Francesco, *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore* in Instituto Italiano per Gli Studi Storici in Napoli, pp.94 a 114.

¹⁰ Cf. Nota 5. Embora seja simplista e redutor categorizar estas duas escolas de forma tão absoluta (houve movimentos espirituais numa e científicos noutra) parece-nos importante, neste contexto, observar as duas predominâncias especulativas de uma razão que se distende para os terrenos da meta-razão.

E porque o século XII apresenta determinadas particularidades a que não podemos renunciar, devemos não apenas considerar o factor génio individual que, através de intuições pessoais, legaram um corpo de obras e doutrinas, mas procurar perspectiva-los necessariamente à luz das turbulências socioculturais, que interagindo com outros factores (políticos, económicos, literários...) definiram este momento da história e da cultura.¹¹ Por muito original que seja um espírito, está sempre subordinado à sua conjuntura determinante.

Por isso convém, num primeiro momento e para levar a bom termo a investigação a que nos propomos, a consideração da tradição histórico-filosófica, inserindo criticamente o autor no fluxo da sua época. Beneficiaremos de uma certa inteligência interior ao procurar interpretar esta inteligência exterior, de factos e textos, contribuindo estes para a dilucidação pertinente da arquitectónica do seu pensamento e da sua pluridisciplinarietà doutrinal.

Sem pretender fazer uma inventariação dos acontecimentos mais relevantes propomos agora uma clara e concisa caracterização de algumas das linhas mestras que esclareçam a arquitectura complexa deste século, apontando (brevemente por razões de ordem metodológica) as suas características gerais, evolutivas e processuais e as suas problemáticas filosófica-teológica. Este apontamento permite estabelecer, como já afirmamos, criticamente o lugar da Abadia de S. Victor e por conseguinte de Ricardo. O objectivo é agora claro: centrar o nosso autor na confluência da Mística Monástica e da Dialéctica, do racional e do meta-racional, entre Bernardo, podemos dizer, e Abelardo.

¹¹Sobre estas considerações remeto para Chenu que na mesma observância diz: *Consideriamo, allora, come strettamente conesse la storia propriamente intellettuale e quella istituzionale. Gli eventi sono pieni di idee, e gli eventi ecclesiali lo sono più ancora degli altri, perchè, nella misura della loro autenticità, sono espressioni della parola di Dio.* CF, CHENU, M. D. *Op cit.* p.17.

O horizonte especulativo do século XII.¹²

Do ponto de vista cultural o Ocidente europeu do século XII consolida-se numa renovada vitalidade em contraste com a época antecedente.¹³ Sob o signo da abertura e do diálogo encontramos um esforço de logicidade que aceita como interlocutor válido a presença do Oriente¹⁴ (nomeadamente o Árabe e o Judeu) graças ao incremento das grandes viagens e das trocas comerciais¹⁵. É um século de paulatino crescimento demográfico, onde presenciamos a afirmação de uma nova classe: a burguesia que gera,

¹² Há uma ampla bibliografia sobre as características evolutivas do pensamento do século XII. Cito apenas, de entre muitos autores e obras: CHENU, M.D. *La théologie au douzième siècle*, Trad. Italiana: *La Teologia nel XII secolo*, Jaca Book, *di fronte e attraverso*, 1983, Milano ; GOFF, J. L.: *Les intellectuels au moyen âge*, Paris, 1957 ; Charles H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927; LADNER, G. B., *Terms and Ideas of Renewal*, in *Renaissance and Renewal*, 29 G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XII Siècle, Les Écoles et l'Enseignement*, Publications De L'Institute D'Études Médiévales D'Ottawa, Paris Libr. Philosophique J.Vrin, Ottawa, Inst. D'Études Médiévales, 1933; VIGNAUX, Paul, *A Filosofia na Idade Média*, Editorial Presença, Lisboa, 1993; DRONKE, P. *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge University Press, 1988. De um ponto de vista mais genérico, mas uma obra de grande valor científico para a compreensão deste século e não só: Cf, De RIJK, L. M., *La Philosophie au Moyen Age*, Leiden – E. J. Brill – 1985 ; e também KRETZMANN, N. KENNY, A. e PINBORG, J. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge Universities Press, 1982. Igualmente os estudos de Maria Cândida Pacheco in PACHECO, Maria Cândida, *Santo António de Lisboa, A Águia e a Treva*. Temas Portugueses, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1986 e PACHECO, Maria Cândida, *Ratio e Sapientia, Ensaios de Filosofia Medieval*, Ed. Civilização, Porto, 1985, que tem a virtude de apresentar uma visão ampla e crítica do século XII inserindo-o significativamente no grosso dos séculos que chamamos de Idade Média.

¹³ Entre outros autores confirmamos o que diz Vignaux sobre isto: *O século X e mesmo o século XI surgem-nos como épocas obscuras em que o saber é transmitido por poucas Escolas*. Cf. VIGNAUX, Paul, *A Filosofia na Idade Média*, Editorial Presença, Lisboa, 1993, p.58. No entanto, não nos parece frutuoso falar em decadência especulativa (como Vignaux chega a afirmar), dado os importantes vultos que surgiram. Só para nomear, Duns escoto e Santo Anselmo, por exemplo.

¹⁴ Sobre a importância da fecunda influencia arábica no Ocidente Latino do século XII Cf. JOLIVET, J. *The arabic inheritance*, in DRONKE, P, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge University Press, 1988, p.113 e seg.

¹⁵ Por consequência do dinamismo comercial (e mesmo com o factor cruzadas que se verifica no norte de Africa) restabelecem-se contactos com o Oriente que se verificarão ser frutuosos não apenas a nível económico mas sobretudo a nível intelectual e científico: DUMEIGE, Gervais; *Richard de Saint-Victor et l'idée Chrétienne de l'Amour*. Presses Universitaires de France, Paris, 1952, p. 2: *Ce siècle où les routes redeviennent sûres voit aussi naître partout les grands voyages. Les échanges commerciaux et intellectuels sont restaurés. (...) Les produits de l'Orient drainés par les ports italiens affluent en Europe: marchandises rares, étoffes précieuses, "épices", et pour le régal des esprits, les travaux des commentateurs arabes d'Aristote.*

acompanha e justifica o desenvolvimento económico¹⁶, a um declínio e quase erosão da grande feudalidade (e do seu exclusivismo proprietário) face às realidades nascentes e à emancipação das classes rurais¹⁷. Graças a uma circulação activa de bens e pessoas (numa economia de mercado) vemos também a emancipação económica e política dos artesãos urbanos cujo desenvolvimento predispõe para a invenção e extensão de novas técnicas que modificaram profundamente não apenas a vida material mas também certos modos de percepção da realidade, de sensibilidade e representação. É o advento do novo “intelectual” – diz-nos Jacques le Goffe, que se afirma como homo faber e criador, “cooperador de Deus e da natureza”.¹⁸ É neste século que vemos florescer o gótico, na busca da luz e da harmonia das formas, assim como a literatura burguesa (como a poesia trovadoresca e o romance de cavalaria) e a poesia naturalista de inspiração pagã. Este é também – faz notar Maria Cândida Pacheco – um século duma nova sensibilidade, um século feminista (...) onde a mulher é presença activa, modeladora e educadora do homem.¹⁹ Isso manifesta-se não apenas na cultura e no trabalho, mas também pela participação activa nas assembleias comunais e por consequência na vida política.

Esta é uma época dominada pelo frémido da criação, algo caótico que ainda não é de sínteses. A originalidade de pensamento e obras manifesta-se nesta expressiva atitude que estaciona numa espécie de “Limbo” – diz Winthrop Wetherbee, “entre o velho e o novo”²⁰

¹⁶ *La bourgeoisie riche et travailleuse, force longtemps comprimée, va commencer d'exercer sa puissance. Après avoir lutté elle prend tout naturellement la tête des communes urbaines.* DUMEIGE, op.cit., p. 1.

¹⁷ Sobre esta questão Cf. DUMEIGE, Gervais, *Idem*, p. 2, que observa como esta emancipação política no campo afecta não apenas as estruturas sociais mas também a própria paisagem: *Cette emancipation politique des communes n'est pas seulement un phénomène urbain. Elle a gagné les populations rurales: des hommes libres vont maintenant travailler le terre. Les structures sociales et la condition paysanne changent. Elles ne sont pas les seules à subir des transformations profondes. La terre (...) n'a plus le même visage. Le défrichement, l'appel à des techniques nouvelles modifient totalement la physionomie de certaines régions. Elles étaient forêts, elles deviennent plaines (...)*

¹⁸ GOFF, J. le, *Les intellectuels au moyen âge*, Paris, 1957.

¹⁹ CF PACHECO, Maria Cândida, *Santo António de Lisboa, A Águia e a Treva*. Temas Portugueses, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1986, p. 14

²⁰ CF. WETHERBEE, W. *Philosophy, Cosmology and The Twelfth-Century Renaissance*. in DRONKE, P.: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. p.22. O facto deste século ser particularmente assistemático face ao precedente leva Chenu a caracterizá-lo como *um século piuttosto pervaso da una linfa che scorre in tessuti nuovi*;(...) Acrescentando a seguir: *parechi tentativi fallirono, o rivelarono singolari equivoci, ma al fondo, le intuizioni di partenza*

Como localizar este século na História e nos dez séculos de medievalismo?

Primeiro Paris “ (...) que em finais do século XII (...) parecerá a nova Atenas”.²¹, cidade que Ricardo adoptou. As razões são óbvias para qualquer estudante com ambição intelectual. A cultura passará por este local de uma forma singular: De translatione studii usque Paris, movimento essencialmente dinâmico que atravessa toda a Idade Média e que procura sintetizar “o processo complexo de assimilação crítica do legado clássico”.²² O passado, para o intelectual do século XII não se manifesta como uma subjugação, nem contraria uma ideia de progresso. Projectam-se sim, novos rumos do pensamento, como o Naturalismo, o Humanismo e Racionalismo

Encontramos já essa atitude no século IX, em Alcuíno que defendeu o saber clássico como uma forma elevada de reconhecer o valor de cada um: “Os filósofos apresentam o cristão ao homem, apenas o homem,” acrescentando explicitamente que aquilo que nos distingue dos filósofos, – diz o monge de York – “é apenas a fé e o baptismo”.²³

Podemos falar assim também de um Humanismo medieval, segundo a fecunda expressão de Vignaux, implicando a recusa da velha definição da Idade Média baseada no desprezo do mundo e no contemptus saeculi.²⁴ Essencialmente pretende derrubar o lugar comum de uma Idade Média como exclusivamente teocêntrica em contraste com o Humanismo do Renascimento.

conservano la loro luce che non sempre il grande secolo successivo saprà conservare, letterariamente e dottrinalmente. Cf. CHENU, M.D. *Op.cit.*, p. 19.

²¹ VIGNAUX, *Op Cit*, p. 58.

²² Cf. PACHECO, Maria Cândida, *Idem*, p.10 e nota 8.

²³ ALCUÍNO, *De Virtutibus*, PL. C.I.

²⁴ VIGNAUX, Paul, *Op Cit*, p. 53: Segundo este autor esta expressão procuraria designar o ponto chave de uma Idade Média intelectual, que não aponte apenas as tensões essenciais à vida dos espíritos, para a continuidade com a Antiguidade, para o aspecto clássico da concepção do homem, para o significado humano da filosofia natural dada pelo Aristotelismo (...) apresenta um homem, capaz de um Deus que receberá por Graça e que continua a ser (Chenu) *Natureza na Natureza, no seio de um Cosmos Aristotélico*. Cf. pp. 53-54. A acrescentar a isto a ideia de uma Idade Média cuja temática fundamental seria a de uma antropologia num quadro soteriológico – segundo Maria Cândida Pacheco: *Neste sentido podemos dizer que a Idade Média é bem mais Antropocêntrica que Teocêntrica. Nela, afinal, tudo se polariza numa atenção primordial ao homem e às suas capacidades que lhe possibilitam conhecer-se a si mesmo em relação dinâmica com um Deus criador, desvendar o universo que o rodeia, em que se afirma, primariamente pela sua racionalidade, e pela sua acção, e integrar-se numa totalidade englobante, cujo sentido nunca se esgota.* PACHECO, Maria Cândida, *Op.cit*, pp. 136 e 139

Este desenvolvimento do século XII representa algo mais que um episódio isolado ou susceptível de ser isolável. Antes de mais encontramos-nos perante um cenário que se abre já sobre a civilização moderna, a um nó na imensa curva que a “reconquista do capital da civilização antiga” representa²⁵. Haskins²⁶ difundiu a aplicação da categoria historiográfica de “Renascimento” do século XII²⁷, e dadas as transformações profundas das categorias fundamentais da mundividência medieval é possível, senão frutuoso, falar de um Renascimento. Chenu precisava que essa mesma categoria designa um movimento do espírito que assume a consciência da própria vida (do seu lugar nas dissensões históricas do mundo)²⁸, que torna a descobrir a realidade na forma – como explicou G.B. Ladner²⁹ – de uma característica dialéctica entre o antigo e o novo.

A categoria de Renascimento aplicado à época medieval exprime assim, como sublinha Chenu, esta “capacidade de permanente renovação que caracteriza o Cristianismo ocidental”.³⁰ Renovação particular do legado clássico.

Em todo o caso (e esta é uma razão de reivindicação intelectual) devemos considerar como a inspiração religiosa modifica intrinsecamente a matéria antiga, os novos textos que vão aparecendo não são entendidos como

²⁵ Cf. Chenu citado por JEAUNEAU, Édouard, *A Filosofia Medieval*, Biblioteca Básica de Filosofia, Ed. 70, Lisboa, p.45.

²⁶ *To the most important of these earlier revivals the present volume is devoted, the Renaissance of the Twelfth Century, which is often called the Mediaeval Renaissance.* Cf. HASKINS, C. H. *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927

²⁷ Esta perspectiva, rejeitando a ideia de uma poderosa cultura renascentista que retomaria originalmente o filão clássico “omitido” durante o medievo, pretende afirmar a continuidade do clássico. Várias obras sugerem esta visão da Idade Média como perfilando sucessivas Renascenças: Cf Charles H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927; G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XII Siècle, Les Écoles et l'Enseignement*, Publications De L'Institut D'Études Médiévales D'Ottawa, Paris Libr. Philosophique J.Vrin, Ottawa, Inst. D'Études Médiévales, 1933; GILSON, Etienne, *Humanisme médiéval et renaissance, Les idées et les lettres*, Paris, 1932.

²⁸ Chenu considera que a própria mentalidade do medievo assume a singularidade desse movimento ao definir, por exemplo a sua cultura como um *Translatio studii*. (...) *come la translatio imperii in politica, spiega il loro patrimonio spirituale* CHENU, M. D., Op cit., p. 23.

²⁹ (...) *The greatness of the twelfth century is perhaps most evident in the coexistence and partial fusion of the new ideas with the old but still involving legacy of religious regeneration and reform and of political restoration and renovation.* LADNER, G. B., *Terms and Ideas of Renewal, in Renaissance and Renewal*, p. 29

³⁰ *Ma contrapposta al Rinascimento, la denominazione moderna di Medioevo priva, non fosse altro per la sua neutralità grammaticale, queste translationes della loro apertura sul futuro e tradisce il termine stesso di “rinascita” che non esprime più, se non all'interno di un comportamento antico, la capacità di permanente rinnovamento che caratterizza la Cristianità occidentale.* CHENU, M. D., Op cit., p.24

um “paradigma estático”³¹, mas utilizados, transmutados e mesmo aperfeiçoados sobre o crivo da sensibilidade religiosa. De facto a categorização Renascimento não se reduz – dizemos com Chenu – “a uma imitação passional das obras mais fundamentais da antiguidade greco-romana, mas comporta, no relativismo temporal, uma re-nascença, uma existência nova, uma iniciativa irreduzível à sua mera alimentação antiga”³², uma iniciativa, podemos dizer, do próprio espírito de uma época que explora o legado clássico em várias e tantas vezes contraditórias direcções. “Se há imitação” – reflecte este autor – “esta é colocada ao serviço da invenção”.³³

No entanto esta categorização não é unânime, dado que, por mais cautelosa que seja, pode cair no risco de reduzir uma época a um esquema simplista³⁴. Esta leitura da Idade Média como uma série de Renascimentos (o Primeiro Humanismo Cristão, a Renascença Carolíngia, o século XII, que preparariam o convencionalmente designado Renascimento dos séculos XV e XVI) corre o risco de omitir o poder criativo desta época para além de se apoiar naquilo que De Rijk considera ser uma “ideologia da decadência”. A utilização do termo Renascimento é rejeitada por este autor no que ele implica uma reacção pejorativa ao período imediatamente precedente, considerado como obscuro.³⁵ De Rijk insurge-se contra a caracterização de um período como uma

³¹ Cf. PACHECO, Maria Cândida, *Op.cit.*, nota 6, p. 10 e sobre o texto sagrado, pp. 14-15.

³² CHENU, M.D. *op.cit.* p.24

³³ *Il fatto “rinascita” non si riduce ad un’imitazione appassionata dei capolavori letterari, estetici, scientifici, filosofici dell’Antichità greco-romana, imitazione che, al limite, finirebbe per essere una restituzione archeologica (...) L’imitazione è allora al servizio dell’invenzione, anche là dove la nutre* CHENU, M. D., *Op.cit.*, p.24. Mais à frente diz: (...) *La riscoperta della materia antica non è la causa sufficiente o il segno decisivo di una (...) promozione della cultura; è, piuttosto, il primo effetto di uno spirito in tensione, (...) e é aqui que vemos cumprir exemplarmente o termo de renascimento. Idem, p.25.*

³⁴ Panofsky, emerge no debate, ao classificar em três critérios essenciais para satisfazer aquilo que designamos de Renascença, desqualificando as pretensões do século XII, como um fenómeno cultural de importância limitada e de duração transitória. Essencialmente os autores deste século não possuiriam uma consciência, diz o autor, de estarem separados da Antiguidade clássica, mas reivindicam a sua continuidade. Por isso prefere falar de uma protoRenascença ou protohumanismo, reservando o termo usual de Renascimento para a *Rinascita* italiana dos séculos XV e XVI. Por isso o debate não se encontra encerrado. PANOFSKY, E. *Renaissance and Renascences in Western art*, Londres, 1970, pp.7-9; 70-71.

³⁵ *Ce qui caractérise la Renaissance célèbre (...), c’est que, comme nous l’avons relevé déjà (...), on réagissait à cette époque contre la période précédent considérée comme obscure et que pour cette raison on essayait de remonter à l’Antiquité et plus spécialement au temps de la République romain.* Cf. De RIJK, L. M., *La Philosophie au Moyen Age*, Leiden – E. J. Brill – 1985, p.78. Por isso de Rijk prefere um termo mais cauteloso, de renovação. *Pour cette raison je préfère parler d’un renouvellement culturel.* Sendo este não apenas aplicado ao século XII, mas tendo início no sec. XI (tal como foi defendido por Knowles): *On retrouve la renaissance en question déjà dans la première moitié du XIe siècle.* Este autor rejeita a caracterização uniforme

unidade com os seus traços próprios, susceptível de ser captado numa avaliação unívoca. Por isso critica energicamente todas as formas de periodização abusivas e simplistas, redutoras da sua complexidade intrínseca³⁶.

A confrontação ou a osmose entre o saber clássico e o cristianismo gera-se em atitudes de absorção e repúdio, de valorização da razão nas suas exigências mais críticas a par da sobrevalorização da fé. Eis a síntese radical num conceito de sabedoria aglutinadora e englobante onde o homem se situa numa vertigem consciente face ao divino e em que essa sabedoria se reforça num estilo impessoal a progressivamente formal, como se constatará no século XIII, da Escolástica e das grandes sistematizações.

Uma das dominâncias do pensamento medieval é a importância dada ao texto, tanto sagrado como o profano. A utilização comum de uma mesma língua culta – o latim – permitiu a fácil circulação e tradução dos textos. A intensa actividade intelectual, polarizada sobre o ideal de partilha das escolas monásticas ensaiou metodologias de estudo mais rigorosas, exigindo por consequência a renovação insaciável das fontes, impelindo por essa mesma razão à busca sistemática de novos textos. A sua principal fonte de divulgação far-se-à nas escolas urbanas.

A revolução comunal do século XII vê aparecer o crescimento de uma outra forma de escolarização, a das escolas capitulares, episcopais ou catedrais, fixadas nos centros das grandes metrópoles. Frequentadas por uma nova classe de clérigos desligados da regra de obediência, as escolas catedrais dedicam-se ao exercício do *Trivium* e do *Quadrivium*.

Escolas monásticas ou escolas catedrais são de facto a classificação corrente e perfeitamente determinada dos centros intelectuais do século XII. Mas se não são dois regimes contemporâneos de origem, concorrentes por

de um "pensamento medieval" ou uma "arte medieval", que seria o mesmo que conceber este período como uma totalidade unívoca.

³⁶. *La pensée philosophique au moyen age était plus variée que ne le font présumer les analogies extérieures, dans le traitement des problèmes.* Cf. De RIJK, L. M. *Idem* p. 68. A seu ver uma possível divisão da filosofia medieval implicaria determinar a acção de dois dos seus impulsos fundamentais: um de carácter extra-científico (motivo sociológico), outro denominado como motivo científico autónomo, o pensamento científico ou filosófico. Cf. p. 75 e seg. Por essa razão tem dificuldade em verificar um Renascimento do século XII, quando *je retrouve la renaissance en question déjà dans la première moitié du XIe siècle* ligado à renovação política e económica que começa igualmente no século XI, Cf. p. 77

acidente sobre um solo uniforme, “são duas instituições radicalmente diferentes no seu espírito”, nas suas fórmulas e sobretudo na sua teologia.³⁷ Uma nova classe traduz esse grau de urbanidade³⁸. Os professores proliferam, assim como as suas áreas de interesse, multiplicando as áreas disciplinares e a sua integração no contexto de instauração de uma nova ordem pedagógica. O modelo clássico das sete artes liberais é problematizado em novos quadros de classificação das disciplinas.³⁹

Neste quadro os recursos tradicionais são colocados ao serviço de um novo ideal de saber que reflecte o crescimento progressivo das cidades e as necessidades subjacentes de uma eloquência que assegure a frutífera conexão entre razão e palavra (não é em vão que este século é por muitos considerado como “o século de Abelardo e da dialéctica”, segundo a feliz expressão de Alain de Libera).⁴⁰

³⁷ Cf. G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XII^e Siècle, Les Écoles et l'Enseignement*, Publications De L'Institut D'Études Médiévales D'Ottawa, Paris Libr. Philosophique J.Vrin, Ottawa, Inst. D'Études Médiévales, 1933.

³⁸ Eis os grandes protagonistas destas escolas, os *magistri*: (...) *with a new sense of their professional role, and a new awareness of the practical importance of the systematic thought. There can be no doubt that the status and the influence of men of learning rose tremendously in our period, and that practical value assigned to arithmetic, astrology, and even magic had a significant effect in encouraging the revival of scientific study, as well as enhancing the prestige of learning in general.* Cf. WETHERBEE, W. *op.cit.* p.23

³⁹ *The widespread concern with the organization of knowledge is accompanied by a new sense of its applicability to man's condition in the world, including its politics, economics and technology.* Cf. WETHERBEE, W. *Philosophy, Cosmology and The Twelfth-Century Renaissance.* in DRONKE, P.: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy.* p.23. Para a organização das faculdades e das disciplinas conferir KRETZMANN, N.; KENNY, A. e PINBORG, J. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge Universities Press, 1982, pp. 11 e seg.

⁴⁰ Tal é o caso (como já tivemos oportunidade de afirmar) da Escola de S. Victor, cuja postura intelectual é manifestamente diversa da reacção conduzida por Bernardo de Claraval contra a Babilónia cultural, (isto é o vigor dialéctico e maximamente especulativo encarnado numa das figuras do século, Abelardo). No entanto, para além da importância da obra de Abelardo, e da sua inegável originalidade no que concerne às relações entre pensamento, linguagem e realidade, dizemos com Wetherbee: (...) *despite his innovative brilliance, Abelard's influence was limited, and this is only part due to the suspicions raised against his work on doctrinal grounds. Recent historians have tended to view his achievement in logic less as a new departure than as a culmination, the fullest development of a movement which begins in the early eleventh century, and which is cut off from later development by limited access to the "new logic" and other works of Aristotle.* Cf. WETHERBEE, W. *op.cit.* p.22. Cf também: KRETZMANN *The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard*, in Harvard 1982, pp.488-511.

O Recurso à Dialéctica:

Se a procura da verdade se identifica muito com a interpretação da Escritura, Palavra Revelada, autoridade divina contraposta à autoridade humana (consumada por excelência na figura dos Padres, gregos e latinos), aquela não escapa à interpretação e o seu significado teológico determina-se dialecticamente. Eis a *Disciplina bene disputandi*, numa atitude que procura abranger a natureza de todas as coisas, separando, analisando, para voltar a reunir. O texto sagrado aparece aberto a uma pluralidade de sentidos sendo mesmo englobado no saber profano, numa exegese interpretativa que encontra as suas origens na Patrística.⁴¹

Eis a dialéctica aplicada ao texto sagrado. Vejamos como a caracteriza Pourrat:

*Eles dirigem-se quase exclusivamente à razão, sem se preocupar em comover a parte afectiva da alma. O seu fim é expor os princípios da teologia e da espiritualidade de uma forma abstracta, nos seus tratados sintéticos cujas partes estejam ligadas segundo as regras de uma lógica rigorosa. Eles preocupam-se pouco em retirar as consequências práticas para as aplicar às diversas circunstâncias da vida. Pois, o fim da ciência especulativa, é o saber puro e simples.*⁴²

Antecipada pela paixão gramatical que tantas cóleras “místicas” atraiu⁴³ (recordemo-nos de Bernardo), a dialéctica encontra agora o seu novo cenário, ligado ao aumento e fortalecimento da dimensão urbana⁴⁴, e Abelardo assume o seu movimento num esforço lógico-interpretativo como se manifesta na

⁴¹ LUBAC, Henri de, *Exégèse Médiévale, les quatres sens de l'Écriture*, Aubier, 1934 (Ed. Montaigne), I, II vol.

⁴² *Ils s'adressent presque exclusivement à la raison, sans se soucier d'émouvoir le parte affective de l'âme. Leur but est d'exposer les principes de la théologie et de la spiritualité d'une manière abstraite, dans ses traités synthétiques dont toutes les parties soient reliées entre elles selon les règles d'une logique rigoureuse. Ils se préoccupent peu d'en dégager les conséquences pratiques pour les appliquer aux diverses circonstances de la vie. Car, la fin de la science spéculative, c'est le savoir pur et simple* POURRAT, Pierre, *La Spritualité Chrétienne*, tomo II, *Le Moyen Age*, Librairie Lecofre J. Gabalda et Fils Ed., Paris, 1928, p. 151

⁴³ Cf. Vignaux, *Op Cit*, p. 60

⁴⁴ *Une ardeur de pionnier, soucieuse de clarté et de mise en ordre, utilisant des instruments de travail nouveaux tels que la dialectique, continue de frayer systematiquement des voyes praticables dans la luxuriant forêt des ouvres des Pères de l'Église. Cette mise en coupe réglée de l'héritage patristique, don't les allées régulières du "Sic et Non" d'Abelard ne sont qu'une manifestation parmi tant d'autres prépare les matériaux qui serviront aux constructions futures.* DUMEIGE, Gervais, *Op.cit.*, p. 2.

aplicação metodológica da dialéctica à Escritura. Surge assim, clara e expressamente a primeira teorização da teologia como ciência. Abelardo está consciente da complexidade do seu tempo ao definir a Teologia como Ciência, delimitando o seu objecto e propondo a dialéctica como método próprio. Se recorrer à dialéctica é recorrer à razão, e se o homem, feito à imagem de Deus, não utiliza a razão, a mais digna das suas faculdades, então despreza a sua própria dignidade e afronta a própria divindade. E porque a dialéctica se converte na técnica essencial a todas as disciplinas (intervindo peculiarmente nas questões religiosas) torna-se fundamental discutir, exercer a virtuosidade do espírito, segundo princípios metodológicos definidos à partida. Naturalmente incide sobre o mundo da fé, o cenário privilegiado do homem medieval.

Mal dispõe de alguma técnica – diz Vignaux – a razão medieval aplica-a ao mundo religioso, e isso vai provocar os maiores conflitos intelectuais, reforçando a constituição de uma razão medieval da qual vemos sair a Escolástica onde o pensamento vai exprimir-se num estilo sistemático, abstracto e frases impessoais.

Os detractores rejeitam-na porque o homem piedoso deve concentrar-se na sua salvação. As artes profanas arrastam-no para a distração ociosa e afastam-no de Deus.⁴⁵

Malgrado esta posição a teologia especulativa acaba por se impor, consequência da sua clareza e precisão e dos serviços que ela rendeu à igreja. Mas grande parte dos autores de cariz mística não se acomodou a esta atitude. Durante a Idade média, o autor da Imitação de Jesus Cristo e muitos outros não se tentaram pelas especulações ascéticas ou místicas. Na sua perspectiva, os sistemas teológicos não passavam de opiniões sem consistência ou de subtilidades inúteis. Fruto, a maior parte das vezes do orgulho

⁴⁵Il faut remarquer avec beaucoup de soin, recommande saint Bernard, l'ennemi des spéculations, ce qu'on doit apprendre surtout et avant tout, car la vie est courte. Si toute science considérée en elle-même est bonne lorsqu'elle s'appuie sur le vrai, cependant toi qui t'empresses, à cause de la brièveté de la vie, de faire ton salut avec crainte et tremblement, soucie-toi d'apprendre d'abord et plus complètement que le reste ce qui se rapporte de plus près au salut de l'âme. POURRAT, P., *op.cit.*, p. 149. Nesta medida toda a ciência que não faz adquirir o conhecimento de Deus e de si mesmo, conduz ao orgulho vão. De facto S. Bernardo critica todo aquele que estuda por uma glória vã, curiosidade ou sofismo, atirando mesmo diversas invectivas nos seus sermões a vilipendiar a ciência. BERNARDO, *Cantica*, sermo XXXVI, 2: *Videar forsitan nimius in sugillatione scientiae et quasi reprehendere doctos, ac prohibere studia litterarum. Absit. Non ignoro quantum Ecclesiae profuerint et prosint litterati sui, sive, ad refellendos eos qui ex adverso sunt, sive ad simplices instruendos.*

que conduzirão a uma espécie de paganismo intelectual⁴⁶. Por isso diz que Abelardo é um ignorante das coisas da terra, das verdades do céu, e mesmo dele próprio⁴⁷. Segundo estes autores, deve consagrar-se a vida sem esquecer como único mister o combate do vício e a prática da virtude. Um homem impregnado de concepções de seu espírito nunca terá a humildade necessária para desprezar a fatuidade do mundo e estudar e imitar a vida de Cristo. A alma que visa trabalhar a perfeição interior desprezará esta ciência frívola.

Mas não será possível unir uma ciência do coração a uma ciência do espírito, de transformar a teologia especulativa em teologia afectiva e de a fazer como uma preparação à contemplação mística, questiona-se Pourrat? A resposta para este autor é evidente. Encontramos esta atitude na escola de S. Victor que procura vulgarizar esta concepção mista de ciência, a um tempo especulativa e afectiva, teórica e prática⁴⁸.

Este é também um século animado pela curiosidade científica e abertura ao mundo exterior.

Emergência da ciência e o espírito chartrense.

Durante a Alta Idade Média os fenómenos de ordem física eram interpretados sob o signo do caos, como ocorrências fragmentárias e desconexas. No século XII sob o influxo da leitura do *Timeu*⁴⁹, o universo⁵⁰

⁴⁶ LECLERCQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p.193, *Et contre cette sorte de dégradation, de profanation des mystères de Dieu, réagissant les moines (...) ils sentaient que la recherche par voie de la discussion pouvaient être accomplie indépendamment de toute expérience religieuse.*

⁴⁷ BERNARDO DE CLARAVAL, EPISTOLA CXIII, *Tractatus de erroribus Abaelardi*, cap.1.

⁴⁸ POURRAT, *Op.cit.* p.152.

⁴⁹ Diz Peter Dronke: *First and foremost, the whole of the twelfth century stands under the sign of Plato's Timaeus*. Chenu precisa de que forma o comentário do *Timeu* é mais um meio para satisfazer um pensamento ávido de conhecer a Génese do Cosmos *più che di abbandonarsi ad un'esegesi di scuola*, o que vem reforçar o já dito anteriormente. É na procura apaixonada de ligações internas, das conexões semi-conscientes, dos determinismos institucionais e espirituais que melhor abordamos a complexidade de uma época. É também a simples curiosidade literária que oferece material *ad una scoperta della natura e dell'uomo*. CHENU, *op.cit.* p. 25. Este autor também sublinha a importância da leitura de Euclides e da tradução do *Almagesto* que representarão, *un risveglio autoctono alla scoperta scientifica dell'universo e non come una curiosità di bibliotecario in vena di ricordi antichi*. *Idem*, p. 25.

⁵⁰ O universo é agora entendido como um todo (convicção fundamental para os Antigos e agora retomada) Este termo, difundido por João Escoto Eriugena num sentido mais característico, torna-se progressivamente um convite a reconhecer a sua significação cósmica,

aparece agora como um grandioso organismo, um todo que a inteligência divina agracia à inteligência humana nas suas conexões mais íntimas. Aquilo que inicialmente aparecia como uma obscura contradição era agora interpretado como uma evidente dinâmica de opostos. “É uma tomada de consciência” – diz Chenu – “que se efectua nos homens do século XII perante a realidade exterior” e que é de facto inteligível, eficaz, tanto na arte como na ciência, e que são outras tantas vias de acesso que conduzem o homem a Deus”. A natureza e o mundo objectivam-se num quadro ordenado de conceitos.⁵¹

Desde o século XI que há uma escola de tradutores em Toledo, mas com um critério maximizado de divulgação, não de assimilação. A assimilação crítica dos textos clássicos se faz nas escolas catedrais, sobretudo em Chartres⁵². Pela primeira vez começa a perspectivar-se a ciência como um novo horizonte de razão.

Esta é uma das escolas mais características deste século, cuja atmosfera intelectual revela um sentimento de continuidade com os antigos. Bernardo de Chartres (num texto transmitido por João de Salisbúria) faz-nos ver que somos anões sentados aos ombros de gigantes e, como esclarece Paul Vignaux, se vemos mais coisas e mais distante isso não depende da acuidade do nosso olhar, nem da altura do nosso corpo: São eles com a sua dimensão gigantesca que nos elevam e exaltam, fornecendo-nos os instrumentos necessários.

como um todo que é já reconhecer a sua arquitectura profunda como o mundo das formas para lá da colecção dos fenómenos visíveis e sensíveis, uma unidade admiravelmente ordenada. O Universo surge-nos cada vez mais como uma realidade autónoma, dotada de uma inteligibilidade própria em função da logicidade determinada que a rege. Cf. CHENU. P. 39.

⁵¹ CHENU, *op.cit.*p.26: *È la presa di coscienza avvenuta allora, in quegli uomini del XII secolo, di avere a che fare con una realtà esterna, presente intelligibile.*

⁵² A escola de Chartres não concentrou em si a exclusividade do interesse pelo universo natural, não obstante esta têm sido assumida como o centro dos seus estudos. Mas são vários os historiadores desta escola que compreendem a sua actividade como fazendo parte de um movimento escolástico com elementos comuns a outros autores. Chenu precisa como estas interrogações não são património exclusivo dos chartrenses: *In questo stesso momento, anche Abelardo distingue con rigore l'operazione propriamente creatice di Dio e le forze della natura (...) A San Vittore, Andrea dichiara che, prima di ricorrere al miracolo (...) bisogna prima esaurire tutte le possibilità delle spiegazioni naturali.* *Op.cit.*p.34. A importância de Chartres é questionada nos três ensaios de SOUTHERN, R. w. *Humanism and the School of Chartres*, in *Medieval Humanism and other studies* Oxford 1970, pp.61-85. No entanto parece-nos inegável a sua importância, se quisermos falar de espírito científico no século XII. Está assim justificada a sua inclusão.

*Dicebat Bernardus Carnotensius nos esse quasi nanos,
gigantium humeris, incidentes, ut possimus plura eis et remotiora
videre, non utique proprii visus a culmine, aut eminentia corporis,
sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.*
53

Animados por esse espírito, os autores desta escola olharam criticamente para a natureza, procurando perceber o seu funcionamento, a sua origem e leis. (Se Paris é uma nova Atenas, é lícito dizer que esta escola nos recorda as interrogações fundamentais da Ásia Menor) na prossecução de Cosmogonias (articuladas com o *Génesis*) e da perfeita identificação dos seus elementos.⁵⁴ Esta consciência da natureza exteriorizou-se na literatura na filosofia e na arte, observando-se a mesma descoberta da natureza como uma realidade polimórfica que converge para a síntese suprema da criação. O Homem é a unidade da diversidade, centro integrador desta tomada de consciência. O Universo não deixa por isso de ser tomado à luz da perspectiva sacra e criacionista. Toda a natureza manifesta o poder divino, arquitecto supremo que projecta a sua bondade com ordem e harmonia.

Sistematizou-se uma enciclopédia das sete artes liberais com o objectivo de dispor num único corpo o que os principais doutores escreveram sobre as artes, unindo entre si o Trivium e o Quadrivium com o objectivo de impulsionar o pensamento filosófico. Podemos aqui identificar a cultura de Chartres: a Bíblia aliada ao domínio profano: para a gramática Donato e Prisciano, para a Dialéctica Aristóteles, Porfírio e Boécio, para a Retórica, Cícero, para a Aritmética, Musica e Geometria, Boécio mais uma vez.

Este conceito de *Philosophi mundi* (que, erradamente, se crê originário do século XVIII) compreende as realidades visíveis (não excluindo a teologia), visando sobretudo compreender o próprio mundo.

⁵³ JOÃO DE SALISBÚRIA, *Metalogicon*, III, 4. PL., CXCIX

⁵⁴ Extrai-se uma visão platonizante do mundo a partir do fragmento do *Timeu*, na tradução comentada de Calcídio. A obra de Teodorico de Chartres, *Acerca da obra dos seis dias*, serve-se do *Timeu* para justificar o *Génesis*. Também o *De universitate mundi* de Bernardo Silvestre denuncia a dupla influência de Platão e do texto sagrado, procurando definir aqui o problema da criação (só sistematizada no século XIII). De notar que para além do interesse manifestado pelos textos platónicos que se traduziram em releituras, estas interpretações do universo manifestam mais profundamente uma curiosidade científica

Uma vez que se dá uma dessacralização dos elementos da natureza, é também agora que se inicia uma crítica aos simbolismos predominantes⁵⁵. Mas devemos notar que a determinação (mesmo que incipiente) de uma terminologia científica não exclui as preocupações estilísticas concretizadas em Cosmogonias de pendor poético. Se estas tentativas de racionalizar a natureza podem corresponder na teologia a uma visão crítica dos alegorismos excessivos, no entanto o interesse dos teólogos continua a deter-se nos mirabilia providenciais caprichosos às sequências regulares e determinadas.

Chartres tem uma importância crescente ao longo do século XII; posteriormente os temas da filosofia natural passam para os franciscanos em Oxford e Cambridge. O Homem surge como um elemento grandioso deste jogo universal⁵⁶, epicentro onde se reflectem as leis naturais.

A ideia de continuidades (de origem dionisiana e eriugeniana) vem associada à natureza humana que “resulta descontínua do ponto de vista metafísico” mas congruente com o cosmo “do ponto de vista biológico”⁵⁷. Eis então a imagem do homem, resultado de um processo de sublimação das potências animais, definido sempre como matéria e espírito, como um microcosmos, categoria desenvolvida (no âmbito literário, estético doutrinal sobre as relações complexas do homem e da natureza) aplicada na escola de Chartres, mas também comum entre os cistercienses (Guilherme de Saint-Thierry⁵⁸), na escola de S. Victor (Godofredo de S. Victor escreve um tratado optimista de antropologia filosófica intitulado *Microcosmos*⁵⁹) em ambientes monásticos femininos (Hildegarde de Bingen⁶⁰ e Herrada de Landsberg⁶¹) e

⁵⁵ Dizemos com Chenu: *Questa de-sacralizzazione della natura – e dello spirito che studia la natura – provoca evidentemente una crisi, sia nell'uso delle risorse simboliche di una certa contemplazione della natura, che nella riduzione del meraviglioso*. Chenu dá vários exemplos entre eles a crítica ao milagre malgrado a tendência dos espíritos em explicar a natureza e a vida social pelo maravilhoso. Cf. CHENU, *op.cit.* P. 32

⁵⁶ Surge um grande interesse pelo homem e pela sua fisiologia (explicando tudo com base nas proporções), fazendo-se uma primeira tentativa de constituir uma terminologia científica válida. Entre 1130 e 1350 começam a chegar ao Ocidente numerosas traduções dos tratados clássicos gregos e árabes de anatomia e fisiologia enquanto se desenvolvem técnicas de produção e uso de máquinas.

⁵⁷ Cf. CHENU, *Op.cit.*, p.40. esta descontinuidade remete-nos para a ideia de *una connessione per cui la densità dell'essere superior (...) que polariza l'essere inferiore, lo innalza al suo livello, di modo che la sua realizzazione e, se è spirito, la sua beatitudine, si compie in questa connessione*.

⁵⁸ CHENU, *Op.cit.* p. 45

⁵⁹ *Idem* p.45

⁶⁰ *Idem* p.45

⁶¹ *Idem* p.45-46

entre os Porretanos (com Alano de Lille⁶²). Contrariando a tendência anterior a Santo Anselmo (que perspectiva uma ideia de homem com ser suplente, criado para substituir os espíritos caídos) encontramos também aqueles que defendem a dignidade humana através da sua autonomia criatural. Honório de Autun no Liber XII *questionum* expõe a sua visão cósmica e metafísica segundo o qual *sicut nullum genus pro altero, sed pró seipso sit conditum, ita homo non pró apóstata angelo, sed pro seipso sit conditus; et ideo si nullus angelus cecidisset, homo tamen suum locum in universitate habuisset*⁶³

Com esta questão surgem novos focos de especulação sobre o princípio hermenêutico de autoridade (convicção de que toda a tradição deveria ser passada sobre o crivo da inteligência humana), sobre a historicidade humana.⁶⁴

Dá-se também neste século o desenvolvimento de novas formas de vida apostólica, não mais apenas caracterizada pela tradição eremítica e cenobítica consagrada nas instituições monásticas. Até agora esta representava a única forma de vida verdadeiramente inspirada no Evangelho. A designada Vita apostolica assume contrariamente um novo sentido, caracterizado não tanto pelo esforço ascético pessoal e isolado, mas por um regresso ao anúncio do Evangelho como “testemunho da fé, amor fraterno, pobreza e beatitude⁶⁵.”

A invasão metafísica

Platão, a Patrística Grega e Pseudo Dionísio⁶⁶

Num contexto complexo de osmose cultural, com abertura a problemáticas de ordem antropológica e ética, destaca-se uma nítida opção pelo Platonismo híbrido. Platão é um caso muito particular – diz Chenu – impulsor de correntes de pensamento, que progressivamente,

⁶² CHENU, *Idem* pp. 45-6

⁶³ Honório de Autun, *Liber XII questionum* 3, PL. 179, 1179D. Cf. o capítulo dois de Chenu, *Op.cit.* onde se mostra a controvérsia do papel do homem no Universo e das razões profundas que levaram à criação do Homem.

⁶⁴ Cf CHENU, *Op cit.* p. 71 e seguintes

⁶⁵ *Idem*, 266

⁶⁶ Para abordar esta temática recorri à obra já citada de Chenu, que expõe de forma clara as diversas problemáticas patentes. Também me baseei no excelente artigo de GREGORY, Tullio, *The Platonic inheritance*, in DRONKE, P., *op.cit.*p.54 e seguintes.

compuseram uma família pouco coerente, “malgrado as intensas percepções originariamente comuns”⁶⁷. Textos de origem platónica (relidos numa perspectiva neoplatónica e religiosa) penetram no ocidente europeu, constituindo-se como uma fonte para novos impulsos especulativos de ordem metafísica. Este século oferece construções platónicas por vezes verdadeiramente reveladoras de incompatibilidades⁶⁸ num sincretismo delicado de decifrar,⁶⁹ originador das mais diversas polémicas⁷⁰.

Que Platão conhecemos no século XII? A maior parte da tradição platónica passou através do crivo dos autores da antiguidade tardia (nomeadamente os Padres Latinos) considerados como uma “propriedade comum” do ambiente singular desta época.⁷¹

Há um crédito espontâneo generalizado relativamente aos textos de inspiração platónica, dada a capacidade destes em exprimir valores religiosos do pensamento e da acção moral – mesmo da cristã⁷². Simultaneamente

⁶⁷ *Platone è da questo punto di vista, il caso più interessante e gli storici fanno non poca fatica a classificare le correnti di pensiero che a lui si richiamano. gli stessi neo-platonismi, di secolo in secolo, compongono una famiglia assai poco coerente, malgrado le intense percezioni originalmente comuni* CHENU, *Op.cit.*, p. 123

⁶⁸ Assim diz Chenu *Il neoplatonismo di Agostino si rivela incompatibile col neoplatonismo di Dionigi, da Hugo di San Vittore sino alla trama serrata del sistema di san Tommaso. E ancora di più lo sarà con quello di Avicenna, malgrado la geniale sistematizzazione di Duns Scoto.* CHENU, *Idem.*, p. 124.

⁶⁹ O neoplatonismo árabe (sob o esforço do laboratório dos tradutores de Toledo) exerce-se como um notável dispositivo sincretista entre a mentalidade simbólica-mística e a mentalidade científico-racional. O *De Causis* elaboração do *Elementatio theologica* de Proclo circula como *Liber Aristotelis de expositione bonitatis pure*. Este texto foi traduzido por Gerardo de Cremona nos anos 80 de um original árabe de um muçulmano do sec. IX, ou segundo outros de um cristão arabizado de Toledo do século XII. Cf. CACCIAPUOTI, Pierluigi, *Deus existentia amoris, teologia della carita negli scritti di Riccardo di San Vittore*. Turnhout: Brepols, (Bibliotheca Victoriana, 9) 1998, p 24. Neste texto a teoria imanentista de Plotino e de Proclo encontram-se extraordinariamente coerentes com as exigências da teoria criacionista baseadas sob o conceito de Causa. Cf. CHENU, *Op.cit.*, p. 136 e seg.

⁷⁰ Segundo Chenu podemos encontrar duas reacções contra os riscos que a sugestão religiosa dos textos platónicos escondia, a saber: o imanentismo (com a teoria intermediária entre Deus e o Mundo); e o dualismo, (patente na tese da eternidade e animação da matéria). Contra a primeira orientaram-se as doutrinas trinitárias que sublinha a plena autonomia do Ser em Deus. Quanto à segunda, encontramos – em pleno Medievo cristão a histórica controvérsia provocada durante os séculos platónicos pelo *Timeu2b*, que de facto, senão na palavra do texto, ao menos na coerência global do sistema, tende a tornar independente da acção do Demiurgo a matéria, até agora considerada eterna. Cf. CHENU, *Idem*, p. 112 e seg,

⁷¹ Cf. GREGORY, T. *op.cit.* P.54 *For a characterization of twelfth-century platonism – apart from the constant presence of Platonic influences mediated by Greek and Latin Fathers, especially Augustine wich can be considered a “common property”, part of the natural climate of the Middle Ages.(...).*

⁷² As orientações, que justificam a fortuna platónica deste século, resumem-se a algumas ideias fundadoras: - oposição de dois mundos (o sensível e o inteligível); a transcendência do Demiurgo criador; a sua presença como vestígio em cada realidade, a assimilação a Deus

verificamos uma extraordinária proliferação de orientações. As intuições, que são partilhadas e reconhecidas, orientam-se de formas díspares. Diz Chenu “de Chartres a Cister, de Toledo às Escolas de Paris, já para não mencionar Bizâncio, nos comentários de Dionísio às exposições sobre o *Timeu*.”

Vários debates emergem da tentativa de conciliar a filosofia platónica com a cristã, sob o permanente influxo dos contributos de Agostinho, verdadeiro mestre do ocidente, e de Boécio. Agostinho é de certa forma o denominador comum de todo o sincretismo (São Bernardo utiliza largamente o vocabulário agostiniano para a descrição de experiências pessoais, enquanto Guilherme de S. Thierry respeita muito a sua fisionomia doutrinal. Há mesmo uma universal distensão do seu vocabulário, subsolo conceptual para definir e identificar uma série de categorias). Boécio aprecia neste século uma grande difusão da sua obra (sobretudo na Escola de Chartres) que contribuiu exemplarmente para a constituição de um vocabulário latino modelado sobre o grego forjado sobre dualidades conceptuais (*quod est-quo est*, *intellectibilia-intellegibilia*, *perpetuitas-eternitas*), transposições (*proportio* por analogia, forma por eidos, *specificus* por *eidopoios*) e definições (*natura* e *persona*)⁷³.

Ao nível da espiritualidade e da Mística são ainda os textos clássicos do Neoplatonismo, que assimilados pela Patrística grega e divulgados pela presença inequívoca de Dionísio o Aeropagita (alimentada pela nova tradução de João Sarraceno, acrescentada à de João Escoto Eriúgena⁷⁴) numa leitura cristã, ganham aqui relevância.

É sobretudo com este autor que a mentalidade platónica emerge filtrada pela sensibilidade cristã⁷⁵. Os escritos deste autor aparecem no fim do século V, sendo um enigma a sua proveniência. Inspira notavelmente as místicas gregas, em

como culminar da actividade humana, e no âmbito das expressões a imagem da luz, patente no imaginário tanto matemático como literário. CF. CHENU, *Idem*, p.125 e seg.

⁷³ Este vocabulário influenciará do ponto de vista do seu conteúdo e método a obra *De Trinitate* de Ricardo de S. Victor. Cf. CACCIAPUOTI, *op.cit.*, p.24

⁷⁴ Na versão genial de Escoto, a sua obra complexa dá uma imagem do mundo do mundo dos espíritos e uma concepção da vida espiritual que influenciou muito a mentalidade medieval. CF. Vignaux, *op.cit.*, p.59.

⁷⁵ Alguns autores, (e sem com isto querer negar a relevância do Aeropagita,) preferem-no considerar como um extraordinário sintetizador e divulgador. Por trás, sublinha-se, perfila-se criativamente a espiritualidade dos Padres Gregos e de uma Mística, *cujas raízes mergulham em Filón de Alexandria; a leitura cristã de Plotino feita pelos Capadócijs, a criação duma antropologia monástica oriental expressa uma espantosa riqueza de símbolos e escolha de textos biblicos que passarão intactos para o Ocidente*. Cf. PACHECO, Maria Cândida, *op.cit.*, p 19.

que a mais célebre foi no séculoVII a de Máximo o Confessor. No Ocidente as obras de Dionísio foram conhecidas através das traduções de João Escoto Eriúgena. Estas traduções trouxeram a lenda de Dionísio como um apóstolo o que lhe conferiu uma autoridade semelhante à da Bíblia durante a Reforma. Os grandes teólogos do século XII e XIII citam-no frequentemente. O estudo atento, mesmo religioso deste tipo de escritos conduziram inevitavelmente a Idade Média ao misticismo. Os autores que, diz Pourrat, dedilham a intuição e comunicação directa da alma com a Verdade divina, são influenciados directamente pelo Aeropagita.⁷⁶

O espírito latino entra em contacto com o conceito de *theoria*, via negativa, *hierarchia*⁷⁷. Segundo Dionísio a única realidade é a divina, que se degrada na contínua comunicação entre os seres. O método de anagogia consente à filosofia assumir um carácter de catarse que dispõe à contemplação, de uma metafísica mística. Para tal contribui de forma exemplar o conhecimento de obras da patrística grega, sobretudo Gregório de Nissa e Máximo o Confessor (influenciando fortemente a teologia cristológica e trinitária), autores estes que procurando um equilíbrio coerente e significativo entre espiritualidade e racionalidade, impregnaram a sua teologia de um carácter simultaneamente contemplativo e especulativo. Orígenes detinha já grande influência no Ocidente cristão no que diz respeito à exegese espiritual, sendo que, segundo Chenu, “não seria possível ler os comentadores da Escritura, no século XII sem considerar a presença, directa ou indirecta de Orígenes”.⁷⁸

Os grandes textos místicos da Patrística grega, nesta continuidade de sucessivas traduções, ganham particular incidência nos séculos IX e XII, inspirando o rumo das reformas monásticas, fornecendo modelos, simbologias

⁷⁶ POURRAT, *op.cit.*, p.158

⁷⁷ A doutrina de Dionísio introduz uma plataforma de ideias originais baseadas sob o conceito de *Hierachia* e fundadas sob a doutrina do Bem e do Uno. A *hierarchia*, diz Chenu é a chave do seu sistema, o elemento arquitectónico que determina os elementos e o espírito. Repondo a clássica tese dos dois mundos (inteligível e sensível) Dionísio confere à matéria e ao universo sensível a categoria de símbolo. Chenu, *Op.cit.* p. 146 Também Vignaux sublinha a importância deste conceito: *O mundo aparece fortemente hierarquizado reservando um lugar à inteligência de acordo com a imagem dos locais inteligíveis que o ultimo neoplatonismo transmitiu à Idade Média, através de Pseudo Dionísio, primeiro intermediário, num saber hierárquico onde a luz vem do alto, os espíritos voltam-se para o princípio supremo, visando uma divinização.* Vignaux, *op.cit.*, p. 59.

⁷⁸ CHENU, *Idem*, p. 319.

e temas literários, fixando até a fulcral escolha de passagens bíblicas paradigmáticas como a *Génese*, o *Livro do Êxodo* e o *Cântico dos Cânticos*. A questão central das relações Deus e Homem resultante numa antropologia mística, desafiaram já estes autores, que formados por uma Paideia clássica, são inegavelmente cristãos nas suas disposições essenciais. Jaeger sublinha nos Capadócius a apropriação crítica – e consequente cristianização – do conceito de Paideia Clássica que se transmuta num ideal de plenitude humana, tendo como protótipo a vida contemplativa, definida pelo símbolo filoniano da *Via Regia* ⁷⁹(encarnada tipologicamente na figura sugestiva de Moisés em marcha para a Terra Prometida). Também a obra de Gregório de Nissa – diz Cândida Pacheco⁸⁰ – insere-se nessas dominâncias, o que justifica a sua ampla divulgação e influência nos meios monásticos.

Segundo Cacciapuoti⁸¹ estes autores não criaram exactamente uma corrente de pensamento, antes difundiram-se na mentalidade geral, permitindo amplos debates, reacções e contra-reacções. Assim temos o exemplo da introdução no vocabulário teológico do termo *theophania* (já presente em Escoto Eriúgena, aparece em Hugo de S. Victor e Alano de Lille) “para exprimir a incognoscibilidade de Deus e conceber a revelação como uma manifestação do divino acessível à inteligência” (recorda-nos a teologia negativa). Está preparado o terreno onde contemplação e especulação concorrem fecundamente para esse funcionamento intuitivo da razão – para além da própria razão (uma extremação da própria razão que deixa de o ser) consagradas em formas de vida em que a totalidade da existência humana se torna pesquisa pela verdade *tout court*⁸²

É este o caso da Escola de S. Victor.

⁷⁹ JAEGER, W., *Cristianismo primitivo e Paideia Grega*, Lisboa, Edições 70, p.100 e seguintes

⁸⁰ Cf. PACHECO, Maria Cândida, *Santo António de Lisboa, A Águia e a Treva*. Temas Portugueses, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1986, p. 61, nota 6. De notar que os temas das “asas” e do “voar”, de origem platónica, tem um intenso acolhimento em toda a Patrística grega (surgindo com o apologista Taciano) e verá grande fortuna nos autores místicos da Patrística Latina. Ricardo insere-se assim numa longa tradição. Cf. *Idem*, p. 74, nota 85, a propósito de Santo António.

⁸¹ CACCIAPUOTI, *Op.cit*, p.25

⁸² CHENU, *Op.cit*, p. 342.

A Abadia de S. Victor: A Mística Especulativa:

No século XII assistimos ao nascimento e desenvolvimento de uma espiritualidade especulativa. Esta história confunde-se em parte com a da teologia, pois as doutrinas espirituais esclarece-nos Pourrat, não estavam separadas nem do Dogma nem da moral⁸³.

Vimos como a Escola de Chartres reflecte um movimento fundamental em que a sensibilidade religiosa se articula com o saber clássico. Animados por uma vertigem de racionalidade e de inquietação pela natureza criada, a sua postura impede-os de ir mais além.

Num impulso declaradamente meta-racional, a escola de S. Victor arrisca o salto no escuro, sem enfraquecer as potencialidades especulativas, sem renunciar ao filão clássico, mas ambicionando uma visão mística. De certa forma, sem com isso dizer que ultrapassa o impulso científico-especulativo de Chartres, completa o seu esforço no ideal de um saber abrangente, no horizonte de uma visão total do homem do medievo.

Esta abadia parisiense é fundada por Guilherme de Champeaux⁸⁴ sobre a margem esquerda do Sena (local onde surgiu em tempos um oratório dedicado ao mártir S. Victor). Este autor, após um percurso pedagógico conturbado pelas acidentadas disputas com o seu discípulo Abelardo⁸⁵, retira-se com o objectivo de se consagrar a uma vida eremítica.

⁸³ (...)Au moyen âge, ceux qui faisaient la théorie de la doctrine spirituelle ne séparaient pas celle-ci du dogma ni de la morale. Tout théologien était, en quelque façon, un auter spirituel, mais qui comprenait la science autrement que les affectifs Cf. POURRAT, P. op.cit. p.148

⁸⁴As suas origens não são isentas de problematidade: Les origines mêmes de Saint Victor son particulièrement obscures et les circonstances de sa fondation ne sont pas poser de sérieux problèmes. Cf. BAUTIER, Robert-Henri, *Origines et premiers Développements de l'Abbaye de Saint-Victor*.in Jean LONGÈRE, *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age*, I; Brepols, 1991, p.26

⁸⁵ "L'Historia calamitatum" nous raconte comment le jeune Abélard arrive dans une Paris où l'étude de la dialectique est florissante; le maître incontesté, et à bon droit, en est Guilherme de Champeaux. Pierre se met à son école, et entreprend bientôt de discuter ses thèses. Cette rivalité philosophique précoce se prolongera; si d'un récit passablement complexe nous détachons les passages qui concernent les doctrines de Guilherme, nous trouvons ceci d'abord, la teneur de ces premières controverses n'est pas spécifiée. Ensuite les choses se précisent: plusieurs années plus tard, Abélard revient assister aux cours de rhétorique que donne Guilherme, devenu dans l'intervalle chanoine régulier à Saint-Victor. Il recommence à le

Sem abandonar o ensino, pelo menos privado, Guilherme inicia a fundação de uma ordem canónica baseada no esquema religioso da regra Agostiniana⁸⁶ (inserindo-se assim no vasto movimento canonical característico do século XI e XII, directamente derivado da reforma gregoriana e que teve em França uma feliz difusão⁸⁷). Esta regra inspirada na *Epistola CCXI* aparece no fim do IX século. De facto, nesta época são muitos os clérigos a viver em comunidade, renunciando à posse de bens próprios, como havia permitido a regra canónica de Santo Chrodegang de Metz. Daí a natural adopção pela regra de Santo Agostinho, mais ou menos modificada, nascendo as instituições de canónicos regulares. As prescrições vão no sentido de favorecer o espírito da Igreja primitiva e de manter a caridade, o espírito de pobreza, a humildade e a castidade. A regra mostra para as necessidades do corpo, para os cuidados dos doentes, para a cultura do espírito, para o emprego do tempo, uma grande procura de sabedoria e de moderação.⁸⁸

Estas instituições independentes tomaram, no século XII, a forma de congregações englobando vários conventos, unidas não apenas pelos princípios da fundação mas também pela reforma. Em 1113 a nova abadia recebe a aprovação real de Luís VI⁸⁹ e no ano sucessivo (em ocasião da Consagração

contredire, réfutant sa théorie des universaux, selon laquelle "une chose essentiellement la même ingérait tout entière et à la fois à chacun de ses individus, entre lesquels il n'y avait aucune diversité dans l'essence mais seulement une variété causé par la seule multiplicité" – théorie qualifiée un peu plus haut de "surannée" antiquam. Cette réfutation conduit Guilherme à se rabattre sur une variante de cette thèse: La chose n'est plus la même essentiellement, mais "par non différence", indifferenter; l'Historia... affirme, sans autrement préciser, qu'Abélard réfuta aussi cette nouvelle version du réalisme. Cf. Jean LONGÈRE, L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age, I; Brepols, 1991, p. 235. Cf também BONNARD, Fourier, Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de St. Victor de Paris. (Première période – 1113-1500). Tomo I, Arthur Savaète Editeur, 76. Paris, p. 3 e seg:

⁸⁶ Santo Agostinho não só fundou e dirigiu sucessivamente três mosteiros, como foi o verdadeiro introdutor e propagador do monaquismo em África. A sua *Regula ad servos Dei* foi muito difundida durante a Idade Média. Esta regra inspira-se na carta 211 a uma comunidade feminina, perturbada pela recíproca imolação, resíduo dos sentimentos mundanos e do espírito de insubordinação. Não há um código estilizado; é uma eloquente celebração da vida associada a uma delineação eficaz dos seus *oneri*.

⁸⁷ Cf. CHÂTILLON, Jean, *Le mouvement canonial au Moyen Age*.

Réforme de l'église, spiritualité et culture. Études réunies par P. Sicard (Bibliotheca Victorina 3) Paris-Turnhout, 1992, pp.327-462 relativamente à abadia de S. Victor.

⁸⁸ A regra era variável conforme a comunidade e relativamente à abadia de S. Victor *elle était presque aussi sévère que la règle bénédictine. Seuls les religieux malades étaient autorisés a manger de la viande. Les exercices prescrits étaient, a peu de chose près, les mêmes que ceux des monastères cisterciens.* Cf. POURRAT, P. *op.cit.* p. 157

⁸⁹ *De plus, quand en 1113 Louis VI accorda à Saint-Victor sa chartre de foundation, il déclara vouloir établir des chanoines réguliers in ecclesia Beati Victoris que iuxta Parisiorum ciutatem sita est.* BAUTIER, Robert-Henri, *op.cit.*, pp.29-30.

de Guilherme de Champeaux a bispo de Chalons-sur-Marne) a aprovação pontifícia.

Dado o notável prestígio que foi adquirindo, a instituição ganhou a possibilidade de eleger com plena autonomia o próprio abade, sem necessidade de qualquer placet regio, e de depender directamente do bispo diocesano⁹⁰. Com o sucessor, o Abade Guilduino (1114-1155) estabeleceram-se os fundamentos jurídicos (consagrados no Liber Ordinis).

A notoriedade da sua escola teológica estende-se a toda a Europa. Entre os seus estudantes encontra-se Hugo e Pedro Lombardo, trazido por Bernardo de Claraval, entre 1139. A abadia acolheu o Pontífice Alexandre III por ocasião da sua estadia a Paris e sete anos depois, Tomás Becket, fugido de Canterbury.

Entretanto a abadia inicia uma influente função pastoral no campo da predicação e administração de penitências, tornando-se um modelo espiritual a seguir pelos universitários parisienses. A grande atenção dada a questões eminentemente práticas (que tocam a liturgia, os sacramentos e em particular as questões concernentes à penitência), suscitaram uma intensa reflexão teológica e canónica (em polémica com as posições de Abelardo e da sua escola)⁹¹. Pelos seus escritos, a abadia victorina colaborou na renovação pastoral, na pregação e no interesse dado aos sacramentos e sobretudo à penitência. A sua autoridade nestes domínios contribuiu para a difusão dos Summae confessorum dos Victorinos.

As orientações tornam-se mais intelectuais, fazendo da abadia um dos centros mais considerados no século XII, participando mesmo, diz Longère “na

⁹⁰ (...) il y aura en ce lieu un chapitre de chanoines et auxquels est reconnue la liberté d'élire eux-mêmes en qualité d'abbé celui d'entre eux ou d'une autre église que la volonté de Dieu aura designé, sans avoir à en demander l'autorisation ou la confirmation au roi ou a quiconque (...) Cf. BAUTIER, Robert-Henri, *op.cit.*, pp.33-34.

⁹¹ CF.LONGÈRE, J. *Le fonction pastorale de Saint-Victor à la fin du XII et au début du XIII siècle*. *Op cit.*, p. 300-1 : Deux conceptions notamment s'affrontent ; la première est celle de Pierre Abélard et de ses disciples ; la seconde est défendue précisément par les Victorins. L'école d'Abélard attribue une importance prépondérante à la contrition qui réconcilie instantanément le pécheur avec Dieu et obtient la rémission des peines éternelles ; elle tend à restreindre le pouvoir des clefs : si la confession au prêtre reste obligatoire, elle a surtout pour but d'attester la vérité de la contrition, d'indiquer le remède ; elle implique enfin l'attitude d'humilité voulue par Dieu. Hugues de Saint-Victor réagit avec vigueur et cherche à restituer à l'absolution son efficacité intrinsèque. Selon lui, le pécheur est doublement enchaîné : par l'endurcissement de l'esprit et la condamnation à la peine éternelle. En inspirant la contrition Dieu libère l'homme du péché, il lui rend la vie et écarte les ténèbres qui l'aveuglent. Mais c'est par l'absolution du prêtre que le pécheur est délivré de la peine éternelle. La confession est donc indispensable à une pleine rémission du péché.

corrente mais ampla que é a das escolas parisienses.⁹² Os monges tinham um armarius à sua disposição com sermonários, homiliários, hagiografias. Orígenes, Gregório o Grande e Santo Agostinho eram uma presença constante, como podemos aferir no “Costumeiro” da abadia.⁹³

As linhas mestras da sua teologia e espiritualidade reconhecem-se na *Regula sancti Augustini* e no *Liber Ordinis*⁹⁴, (inspirado no modelo cenobita beneditino-cluniacense). A regra prescreve essencialmente a vida comunitária segundo os três votos de castidade, pobreza e obediência.

A sua situação em Paris é a um tempo intelectual e pastoral. O *scriptoria* e biblioteca da escola de S. Victor asseguraram e contribuíram para a difusão de obras dos autores da abadia e não só. A sua actividade de pregação, os ofícios e uma vida próxima à população constituíram, diz Longère⁹⁵, o essencial da sua actividade.

Segundo Walker Bynum, a espiritualidade victorina diferencia-se das outras comunidades monacais em quatro pontos fundamentais: o sentido da responsabilidade de cada um na edificação do seu próximo; a conduta pessoal a Deus, (que o religioso deve instruir ao seu próximo); o silêncio que prepara a oração mas também a pregação, a releitura dos textos primitivos sobre a vida claustral a par de um privilegiar da temática da responsabilidade educativa de cada um pelo exemplo e a pregação.⁹⁶

O “estatuto epistemológico e a orientação doutrinal da escola são delineados”, diz Cacciapuoti, “pelas duas obras mais famosas de Hugo⁹⁷”: o

⁹² CF. LONGÈRE, J. : *Idem*, *Op cit*, p. 293. Este autor sublinha a originalidade da escola num contexto em que muitos achariam contraditório o ensinamento com a vida religiosa. (...) *beaucoup pensant, comme Abélard, que l'enseignement n'était pas compatible avec l'état religieux* (...) Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, écrit (...) à Guillaume de Chapeaux où il lui expose que la recherche et l'enseignement de la vérité son des devoirs auxquels un clerc ne saurait se dérober, sous prétexte de détachement ou de pauvreté ; car nul, s'il en a la possibilité, ne doit renoncer à être utile aux autres. P.291

⁹³ *Liber Ordinis*, c. 31, p. 19, *De officio armarii*, p.82. *Formule admirable d'observance claustrale*. BONNARD, F. *Histoire de l'Abbaye Royale...de Saint Victor*, t.1, p.56

⁹⁴ O *Liber Ordinis* está editado por JOCQUÉ, L. e MILIS in *Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis* (CCCM, 61) Turnhout 1984. Segundo JOCQUÉ, L., *Structures de la population claustrale*, in LONGÈRE, *Idem*, p.53, podemos ver claramente a estrutura da comunidade no *Liber Ordinis*, que não é outra coisa senão, *le recueil des consuetudines de Saint-Victor, qui furent adoptées au cours des XII et XIII siècles par une quarantaine d'autres abbayes*. *Idem*, p.55.

⁹⁵ LONGÈRE, *Idem*, p.313.

⁹⁶ CF. BYNUM, W., *The spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century*, em, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles, 1982, p.22-58.

⁹⁷ CACCIAPUOTI, *op.cit.* p.30

Didascalicon e o *De Sacramentis*. Nestas obras temos algumas ideias fulcrais de pendor espontaneamente neoplatónico⁹⁸: a clara separação do nível natural e do nível sobrenatural, a concepção do homem como *Imago Dei*⁹⁹, a presença constante do influxo dionisiano (Hugo comenta a *Hierarchia celestis*¹⁰⁰) e de João Escoto Eriúgena, (definido como o teólogo do seu tempo) manifesta-se na ideia de sacramentalidade global da criação. Todas as coisas ocultam os traços do Criador e é necessário desvelar tais mistérios. A ideia da história humana aparece como consequência da “queda” primordial e a instrução é, para Hugo, o remédio fundamental para a ignorância, que irrompeu com o pecado.

Influenciado por Hugo de S. Victor, Ricardo, no *De Liber exceptionem*¹⁰¹, distingue claramente imagem e semelhança: É imagem de Deus pela razão e pelo intelecto, princípios do conhecimento; semelhante pela affectio, isto é pelo quadro de potências de desejo e por amor¹⁰². “É pelo conhecimento e pelo amor que o homem chega a Deus e goza a felicidade à qual se destina”.¹⁰³

⁹⁸ Devemos notar como este neoplatonismo está essencialmente mediado pelas leituras de Boécio, pela hermenêutica agostiniana, esta também filtrada pelas obras de Pseudo-Dionísio.

⁹⁹ Para esta questão conferir JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselm à Alain de Lille*, Tomo 1 : Texte, Paris, 1967, 409-61

¹⁰⁰ Cf: ROQUES, R., *Structures théologiques de la gnose à Richard de Saint-Victor*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes-Section des Sciences religieuses, 72. Paris 1962, pp.294-364.

¹⁰¹ Esta obra foi atribuída ao mesmo tempo a Hugo e a Ricardo. Cf. OTTAVIANO, *op.cit.* p. 427 Mas se a identificação com o pensamento de Hugo é inegável, Ottaviano crê que se trata da obra de um escolar de Hugo, atribuída depois a Ricardo por ser este o discípulo por excelência de Hugo, ainda mais se o nome do desconhecido aluno de Hugo fosse mesmo Ricardo. Mas Ottaviano não acredita que o aluno em questão seja Ricardo porque *una divisione della filosofia in teorica, pratica, fisica e logica, che mai ricorre nelle opere di Riccardo, ci richiama al caso del Liber Exceptionum*. Cf. OTTAVIANO *Idem*, p. 428.

¹⁰² Esta semelhança natural impressa no homem no acto da criação é constitutiva do seu ser ou da sua substância é um carácter indestrutível, como já afirmara Santo Agostinho. (*De Trinitate* XIV, 8,11) *Ora foi precisamente nesta região de dissemelhança que Agostinho se descobriu logo que a luz divina o iluminou. Equivale por isso, àquela região longínqua na qual se encontrou o filho pródigo depois de ter abandonado a casa paterna*. Esta imagem ontológica da condição da criatura que se encontra em Santo Agostinho parece, segundo Costa Freitas, uma contaminação evangélica de Platão, transformando a concepção metafísica grega numa história pessoal em que o homem livre rompe com Deus, seu Pai, afastando-se do Arquétipo da infinita Bondade. COSTA FREITAS, M.B., *O tema da Regio Dissimilitudinis nos Sermões de Santo António*, em *Colóquio Antoniano, na comemoração do 750º aniversário da morte de santo António de Lisboa*. Lisboa, Junho 1982.p.134. Também Santo António irá afirmar : *Factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei, imago in cognitione veritatis, similitudo in amore veritatis*. S. ANTONII PATAVINI CONFESSORIS SERMONIS, ed Locatelli, Patavii, 1895, p.56A.

¹⁰³ *Connaissance et amour qui permettaient à l'homme d'atteindre Dieu et de jouir du bonheur auquel il était destiné. Primitivement s'ajoutait un troisième don, celui de l'immortalité corporelle*. CHÂTILLON, RICHARD DE SAINT VICTOR, *Liber exceptionum* texte critique avec introduction, notes et tables, .Librairie Philosophique J. Vrin 1958, p.18

Primitivamente tivemos ainda um terceiro dom: o da imortalidade corporal.¹⁰⁴ Agora o homem encontra-se decaído na sua dignidade primordial, na ignorância, na concupiscência, e privado da imortalidade (*de tribus maliis*)¹⁰⁵.

*Sunt autem tria mala principalia, que corrumpunt tria bona precedentia, scilicet ignorantia, concupiscentia, infirmitas. Ignorantia boni, concupiscentia mali, infirmitas corporis human (...)*¹⁰⁶

Mas o homem, diz Ricardo em absoluta concordância com Hugo de S. Victor, possui potencialmente determinadas faculdades (*de tribus remediis*) que lhe permitem ultrapassar estes três estados. Assim, a sabedoria e a pesquisa positiva da ciência permitirão ao homem ultrapassar a ignorância e também pelo esforço da virtude o homem poderá sujeitar a concupiscência. Também a necessidade à qual o homem está submetido vai estimulá-lo a arranjar outras formas de superar as suas limitações temporais e a sua determinação à morte: diz Ricardo: pelo exercício das artes mecânicas.

*«Tria sunt remedia» principalia «contra tria» predicta «mala» ut per tria remedia tria mala repellantur, tria bona reformentur. Sunt autem hec: sapientia, virtus, necessitas. «Sapientia contra ignoratiam, virtus contra vitium, necessitas contra infirmitatem. Sapientia est comprehensio rerum prout sunt. Virtus est habitus animi, in modum nature rationi consentaneus. » Est autem habitus qualitas veniens per applicationem subjecti difficile mobilis, sicut est dispositio qualitas veniens per applicationem subjecti facile mobilis. Subjectum dicimus animum qui ad ipsam suscipiendam qualitatem applicatur. «Necessitas est sine qua vivere non possumus, sed felicius viveremus.» Sunt itaque ista tria remedia sapientia, virtus, necessitas, contra tria supradicta mala ignorantiam, vitium, infirmitatem.*¹⁰⁷

A curiosidade intelectual de Hugo, e por consequência de Ricardo, encontra assim, uma justificação teológica: quanto mais alargamos o espectro

¹⁰⁴ RICHARD DE SAINT VICTOR, *Liber exceptionum*: Pars Prima, Lib. I, p.104-5

¹⁰⁵ Esta dissemelhança provocada pelo pecado é comparada por Achard de S. Victor a uma região de trevas e lama, onde vivem os animais imundos. Segundo Costa Freitas não será forçado encontrar aqui uma alusão indirecta a Plotino (En. IV, 8, 1, 31; IV, 8, 4, 4; IV, 8, 4, 28) COSTA FREITAS, M.B., *Idem*. p.134.

¹⁰⁶ RICHARD DE SAINT VICTOR, *Idem*, p.105

¹⁰⁷ RICHARD DE SAINT VICTOR, *Idem*, p.107.

do conhecimento humano mais o homem, tem a possibilidade de recuperar a imagem primordial perdida.¹⁰⁸

Em Achardo de S. Victor, abade entre 1115 e 1160 encontramos a expressão de *regio dissimilitudines* em contraposição à *regio similitudinis*¹⁰⁹ Este autor propõe uma metafísica geral da semelhança e da dissemelhança no mundo criado, inspirado muito provavelmente em Pedro Lombardo.

Hugo de S. Victor foi sem dúvida o grande mestre da escola de S. Victor. Mestre desta instituição de ensino, que tinha, no seu tempo, um carácter público e onde ele organizava as aulas, e mestre da linha de pensadores a que está ligada a sua inspiração. Filósofo, teólogo e escritor místico, foi um dos autores mais universais da primeira escolástica. Tomou o hábito de cônego regrante de Santo Agostinho em Hamerleve, mudando-se para o mosteiro de S. Victor de Paris em 1115. Dirigiu a escola da abadia de S. Victor com grande sucesso, desde 1133 até à sua morte. Muitos o apelidaram de *alter Augustinus*, pela sua familiaridade com as obras do grande Padre da Igreja. Como teólogo manifesta um requintado apreço pelo grande e meritório trabalho teológico de Abelardo, seu contemporâneo que, introduziu a dialéctica no campo da ciência teológica. Apesar deste se desviar da senda da tradição patrística, Hugo cita-o sempre com respeito, ao mesmo tempo que combate vigorosamente os seus desvios.

O objectivo último do conhecimento científico para este autor seria a compreensão e interpretação da Sagrada Escritura, do qual Hugo oferece um cânone específico.¹¹⁰ A sua originalidade neste domínio é motivo de controvérsia. Segundo Lubac o resultado da sua exegese, (assim como da escola victorina em geral), coloca-se no sulco da tradição e será superado pelos métodos científicos que, entre o fim do século XII e o século XIII, darão origem a um universo doutrinal ou epistémico diferenciado entre filosofia,

¹⁰⁸ CACCIAPUOTI, *Idem*, p.31.

¹⁰⁹ ACHARD DE SAINT VICTOR, *Sermons Inédits*, texte latin, avec introduction, notes et tables par CHÂTILLON, Paris, 1970. Uma interessante análise da possível influência de Achard e da *regio similitudine* na obra Santo António: COSTA FREITAS, M.B., *op.cit.* 133-138: (...) a semelhança natural é impressa no homem pelo acto de criação, residindo essencialmente no tríplice poder de conhecer, amar e fruir o seu próprio Deus. Trata-se de um carácter indestrutível (...) como já afirmara Santo Agostinho. *Idem*, p. 134. A esta semelhança natural corresponde, entretanto uma dissemelhança natural porque a criatura jamais se poderá igualar a Deus. *Idem*, p.133.

¹¹⁰ HUGO S. VICTORIS, *Didascalicon*, 4-2, pp.147-49.

teologia, dogmática, moral, espiritualidade e mística.¹¹¹ No entanto parece-nos ser essa também uma das características do renascimento do século XII, patente – diz Cacciapuoti, na pluralidade das suas expressões: “a procura de um ideal de Sabedoria de valor religioso, na busca de traços cristãos na antiguidade pagã, na pesquisa de motivos para colocar sobre o mesmo patamar de autoridade os textos bíblicos, teológicos e especulativos, atribuindo à investigação filosófica um pendor místico”¹¹². A obra *De sacramentis* oferece uma exposição teológica baseada na Sagrada Escritura e no esquema agostiniano da dialéctica entre *opus conditionis* e *opus restorationis*. O problema fundamental é o da salvação do homem, possível através do regresso a Deus, através do Seu conhecimento, mediante a inteligência, o amor e desejo. A reflexão teológica assume assim as características de uma anunciação e de uma *forma vivendi*.

A escola de S. Victor é amplamente considerada como um ideal de sabedoria cristã receptiva a todos os valores da cultura profana e deliberadamente aberta a todos os problemas de índole espiritual. Sobre esta abadia diz-se ter reconciliado a mística com a especulação. A ordem cisterciense cultiva de preferência a espiritualidade afectiva. Mas não possui o seu monopólio. Encontramos mosteiros, instituições de monges célebres sem dúvida, onde a doutrina espiritual é exposta de uma maneira simples e prática, unicamente em vista da piedade.¹¹³

Neste século de tensões e renascimentos, S. Victor parece mediar as fronteiras do monaquismo conservador com o rigor intelectual das escolas

¹¹¹ Hugues de Saint-Victor demeurait, quant à lui, fidèle à la vieille interprétation des Livres Saints. Il la voulait conserver dans son esprit, si l'on peut dire, comme dans sa lettre. Il voulait renouveler, non innover. LUBAC, H. *op.cit.* p. 422

¹¹² CACCIAPUOTI, *op.cit.*, p.32. Também DAVY, M-M. *Iniziazione al Medioevo*, p.48: fala de um « movimento de sacralização das artes liberais. Para ele Ugo è un místico, per lui ogni vera scienza riceve la sua forma della carita. La filosofia conduce alla verità, all'amore de Dio e quindi al bene dell'anima.(...) Ricardo di San Vittore manifesta un pensiero conforme a quello del suo maestro; il suo apporto personale consisterà nel situare le scienze all'interno della restaurazione dell'uomo nel suo ritorno a Dio.

¹¹³ Sobre as diferenças entre a Ordem Cisterciense e a Abadia de S. Victor Cf. POURRAT, *Idem* pp. 149-152.

catedrais; a experiência afectiva dos claustros com o pensamento abstracto das teologias escolásticas. Vejamos como isso se verifica.¹¹⁴

S. Victor: uma Escola ou um Mosteiro

Dadas estas coordenadas históricas, sociológicas e especulativas importa agora procurar reconhecer o estatuto de S. Victor: se uma escola ou se um mosteiro (e logo se a sua produção se deve inserir no âmbito da teologia escolástica ou monástica). Bok, distingue a produção dos mosteiros e das escolas catedrais (e mesmo as primeiras universidades) relativamente a uma mesma herança: a patrística. A primeira, por uma atitude mais conservadora, a segunda, como que tendendo a desenvolver um entendimento da fé, pela dialéctica.¹¹⁵ Podemos imaginar as críticas que surgiram de ambas as partes. A abadia de S. Victor não toma entre as duas uma opção clara, ou melhor, conclui Bok: “escolheu ambas.”¹¹⁶

Sabemos que o seu fundador (que pode ser considerado um mestre escolástico) a deseja um mosteiro. Tal como os cistercienses esta abadia é regulada segundo a observância da mais alta caridade tal como está apresentada na *Regula Augustini*. No entanto a sua proximidade ao grande centro urbano e intelectual do século XII exige o consequente acompanhamento do frêmito político e intelectual que se fazia sentir. O

¹¹⁴ Cf: LECLERCQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p.218 : *Les différences entre moines et scolastiques son moins du domaine doctrinal que de celui de la psychologie*. Mais à frente : (...) *Ce qui caractérise la pensée monastique est un certain recours à l'expérience. La théologie scolastique en fait abstraction*. *Idem*, p. 213. Também Bok, sob estas duas dominâncias : *Traditional monastic theology cultivated among Benedictines was in fact patristic theology. During the twelfth century this heritage gradually diverged between, on the one hand, the theologians of emerging cathedral schools (of rising cities like Paris) and on the other hand, the monks of new religious orders (like the Cisterciens). The former centers of learning specialized in solving intellectual problems enfolded in patristic thought; the later specialized in developing the affective life corresponding to it*. Cf. BOK, Nico Den, *Communicating the most high. A systematic study of person and trinity in the theology of Richard of St. Victor*, Brepols, Biblioteca Victorina VII, Paris-Turnhout, 1996, p.108.

¹¹⁵ *The new monasteries, original on their field, tended to develop a more conservative attitude with respect to the intellectual heritage of the patres, whereas the cathedral schools (and eventually the first universities) tended to develop an understanding of faith that lost its wider psychologie setting*. BOK, *op.cit.* p.108.

¹¹⁶ *Idem*, p.108. LECLERCQ sugere igualmente que os victorinos não são susceptíveis de se enquadrarem nas duas formas de teologia “rivals”, o que mostra bem a originalidade e a tensão doutrinal da escola. *Idem*, p.182.

ambiente cultural victorino parece cultivar, por um lado, a cultura tipicamente monástica baseada na fé, oração e penitência. E de facto seria isso o esperado de uma abadia com estas características.¹¹⁷

Nela destacam-se dois vultos: Hugo, que imprimiu o carácter sistemático de Escola (que irá prevalecer em muitos dos seus sucessores) e Ricardo, que se dedica menos à apaixonada procura pelas questões e mais a uma reflexão aturada pela solução das questões essenciais: tais como as da união entre Deus e o espírito, as suas relações fundamentais e a procura de Deus. Mas há inegáveis pontos de contacto. (veremos como Ricardo foi predominantemente influenciado por Hugo).

Notavelmente encontramos nestes autores uma urgência de conhecimento, uma insistência no trabalho da investigação racional, em que nenhuma disciplina será supérflua. Esta insistência encontra as suas raízes, diz Châtillon, no ambiente singular da Escola de S. Vítor, que para além de mosteiro, é também uma local de aprendizagem que procura tanto a ciência e a sabedoria, como a virtude. O religioso deverá exercitar-se na ciência e na virtude mediante três formas de ensinamento: as lições ministradas na Escola, os sermões quotidianos, pronunciados na igreja do mosteiro), e a tradição monástica da *lectio divina*. Não há fronteiras exactas ou rigorosas, sublinha Châtillon. Tudo concorre para um ideal de plenitude antropológica. E esta situação humana é uma potencialidade dinâmica, a definir por livres opções, num grafismo nunca definitivo.¹¹⁸

¹¹⁷ Une certaine expérience des réalités de la foi, une certaine foi vécue est en même temps la condition et le résultat de la théologie monastique. LECLERCQ, *Idem*, p.211. Cf para a cultura victorina e a sua contribuição para o vasto movimento canonical: CHÂTILLON, *Le mouvement canonical*, pp.3-99, 131-162

CHÂTILLON, J. Introdução ao *Liber exceptionum*, pp. 9-10 : Ce fut là même, sans aucun doute, son originalité et la cause de son rayonnement et de sa grandeur. En même temps; dès lors qu'on imposait aux religieux les observances monastiques traditionnelles, analogues à bien des égards, à celles, si austères pourtant, qui étaient en usage à Cîteaux ou à Prémontré, on leur proposait aussi un enseignement proprement dit qui n'avait certes point pour but de satisfaire la curiosité des esprits, mais nourrissait cette ambition plus haute de restaurer dans les âmes l'image de Dieu ternie par le péché. Cet enseignement était dispensé aux religieux de trois manières principales : dans des Leçons, tout d'abord, données elles-mêmes dans une École dont on sait le succès ; dans des sermons ensuite, presque quotidiens, prononcés dans l'église du monastère ou au chapitre ; grâce enfin à la lecture publique ou privée qui, selon la vieille tradition monastique de la lectio divina, s'achevait souvent elle-même en oraison ou en contemplation. Il ne faudrait pas croire d'ailleurs qu'il y eût entre ces trois modes d'enseignement de frontières bien rigoureuses. .

A Bíblia deverá assim, ser lida, com o auxílio da graça, através do exercício da *lectio* e da *meditatio*. Instruir e também edificar é o horizonte do ideal enciclopedista hugoniano. O objectivo é claro: aprender a conhecer as realidades divinas, submetendo a desordem concupiscente ao domínio de um pensamento e uma vontade mais elevada. Em suma restaurar no homem a imagem e a semelhança divina, auxiliada pelo Verbo encarnado e estimulada pelos sacramentos. A Escritura, revelada como sacramento deve ser interpretada mesmo com o auxílio das disciplinas profanas, apresentadas por Hugo e resumidas no *Liber exceptionem* ricardino. Por isso Bok identifica um (pre) escolasticismo nesta escola, patente numa atitude “intelectualmente penetrante e bem organizada”.¹¹⁹ É assim que se encara a teologia no século XII. Com uma preocupação cuidada pelo método, com rigor e disciplina¹²⁰.

Se por um lado saíram da escola tratados pré-escolásticos como as *Sententie Parisienses* de Hugo e indirectamente as *Questiones Theologice* de Robert de Melun, e se questiona sobre as relações entre o Uno e o múltiplo (no *De unitate Dei et pluritudine creaturarum* de Achard) por outro compilaram-se amplas meditações sobre a contemplação (os dois *Benjamims* ricardinos). Se o *De Trinitate* de Ricardo é uma investigação da razão sobre os conteúdos da fé e se Hugo e Achard procederam a definições e distinções como Alma e Espírito, por outro, todos os *magistris Victorini* comentam a Escritura (não excluindo o Cântico dos Cânticos) em sermões fervorosos e apaixonados. A análise tipológica não permite uma caracterização exclusivista. Diz Cacciapuoti: “aqui se formou o *Magister Sententiarum* Pedro Lombardo, e aqui viveu Ricardo, mestre da contemplação”.¹²¹

¹¹⁹ (...)Victorin studies were (pre)scholastic in the sense of being intellectually penetrating and well-organized, of treating a universal range of subjects in great detail. BOK, N., *op.cit.* p.109.

¹²⁰ EVANS, G. *Anselm and a new generation*, Oxford, 1980, p.1 *Theological studies are for the twelfth century rather what sciences are for modern man, in their concern of method and purpose and appropriate choice of subject-matter. (...) they aspired to a similar exactness of discipline; they were regarded as being of the first importance for the long term welfare of mankind, and they were felt to carry a considerable weight of responsibility in that connection.* Cf. também Evans, G. *Old arts and new theology. The beginnings of theology as an academic discipline*, Oxford 1980, p.5: *Medieval education was never general education in a sense that Cícero or Bacon would have recognized. It was intensive, penetrating, sometimes sententious, always exact and specific.*

¹²¹ CACCIAPUOTI, Idem, p.35 *Diz Ethier que se certos espirituais comprazem-se numa obscuridade que estimam ser a principal fonte do seu mérito, sendo a autoridade suficiente. Uma tal atitude não satisfaria o género de teólogos de que falamos. Para estes a fé entronca-se com a investigação. Pour ceux-ci, mieux doués intellectuellement, la foi engage une vie de l'esprit, une recherche; elle déclanche une inquiétude. Ils entendent le justus ex fide vivit de S.*

Por estas razões parece-nos difícil caracterizar S. Vítor como um mosteiro ou uma escola. Dadas as contingências muito particulares da época, consideramos a abadia um espaço dominado tanto pela piedade como pela ambição de um saber que não é pura diletância; pelo contrário concorre para a determinação da mais perfeita caridade, mas que também não é “ódio à dialéctica”¹²². Como diz Châtillon, quotidianamente os religiosos passavam das salas de aulas para a igreja¹²³, e sabemos o quão era importante o conhecimento na obra de restauração

Escola monástica ou Mosteiro com características escolásticas, a escola de S. Victor cultivou o objectivo de formação dos clérigos com o mesmo ardor intelectual e com a ânsia pastoral dos Mestres Parisienses, a par do amor contemplativo e intuitivo dos religiosos de Claraval. Num sincretismo pluridisciplinar os victorinos fazem da vida uma procura de Deus, exprimindo essa procura com uma força especulativa. Especulação, força da fé e amor a Deus, recorda-nos o único “canto novo” que Santo António definiu assim: *Sola Theologia est canticum novum, in aura Dei Dulce resonans et animam innovans.*¹²⁴

Paulo avant tout d'une activité intellectuelle, d'une enquête qui ne porte certes pas sur la valeur de la foi, garantie par l'autorité de celui qui parle, mais sur le contenu même de cette foi, sur le fond immense de vérité qu'elle porte. La foi qui opère par la charité, consiste d'abord en une appropriation du donné révélé par une pénétration toujours plus intime et personnelle. .M. ÉTHIER, O.P., Le De Trinitate de Richard de saint Victor, *Publications De L'institute D'etudes Médiévales D'Ottawa, Paris Libr. Philosophique J.Vrin, Ottawa, Inst. D'Études Médiévales*, 1939. p.14.

¹²² DUMEIGE, G. *Idem*, p. 22: *On voit comme il serait faux de dire, quand on parle de l'école de Saint Victor, que son mysticisme inclut un mépris de toute spéculation et qu'un certain dépit le fait se réfugier dans la contemplation, et plus ridicule encore de dire qu' »elle enregistrait avec une joie pieuse toute les sentences portées contre l'esprit philosophique. Au contraire, dans cet effort vers la vérité toutes les activités spirituelles de l'homme ont leur place. On ne fait profession à Saint Victor de haïr de la dialectique, et on sait l'utiliser avec vigueur quand il est nécessaire.*

¹²³ CHÂTILLON, *Idem*, p.10 : (...) *Les religieux passaient aisément de la salle de cours à l'Église ou au cloître.*

¹²⁴ SANTO ANTÓNIO, *Sermones dominicales et festivos* cit.in LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teológica. Alla scuola dei monaci medievali*. Milano 1990, p.74

RICARDO DE S. VICTOR:

VIDA E OBRA

*Vedi oltre fiammeggiar l'ardente
spiro
d'Isidoro, di Beda e di Riccardo,
che a considerar fu più che viro*
DANTE, Paradiso X, 131-132

Fragmentos da vida a S. Victor

Poucas notícias nos chegam da vida de Ricardo. Talvez porque, como sublinha Ottaviano na sua célebre monografia¹²⁵, essa mesma vida não ofereça episódios tão clamorosos como os de alguns dos seus contemporâneos (basta recordar Abelardo e Gilberto Porretano). Mas temos dados que nos permitem afirmar que foi um autor particularmente apreciado pelos seus contemporâneos. Em vida, várias das suas obras foram publicadas em Inglaterra e França¹²⁶.

Ele tinha as qualidades de um pensador sistemático que conhecia de facto os textos (sobretudo os patrísticos) e que trabalhava de forma inovadora sobre eles. Tinha também as qualidades de um autor místico.¹²⁷ Mas não obstante a sua vida pouco polémica, a sua postura face à ortodoxia e as suas qualidades dogmáticas, jamais a Igreja o considerou um santo.

Era também um teólogo consciente e informado. Estava informado e consciente das novidades teológicas do seu tempo, independentemente da sua

¹²⁵ Cf. OTTAVIANO, C., *Ricardo di S. Vittore, la vitta, le opere, il pensiero*, Memoria della Real Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1933, p. 411

¹²⁶ Cf. CHÂTILLON, *Richard de Saint Victor*, in VILLER, Marcel, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*. Ed. Gabriel Beaucherne et ses Fils, 1937-1995 (22 Vol.), p. 595: *Il est certain, en revanche, qu'il avait bien vite joui d'une autorité et d'un prestige don't les témoignages sont nombreux. Plusieurs de ses ouvrages sont, en effet précédés de lettres ou d'introductions dedicatoires montrant qu'ils ont été rédigés à la demande de disciples ou d'amis.* Ao mencionar estas introduções dedicatórias, Châtillon sublinha que, não sendo exacto a autoria dos destinatários, parece provável que Bernardo de Claraval tenha sido um deles.

¹²⁷ Acrescentando Bok: *...with a wide-ranging and detailed awareness of spritual experience.* BOK, Nico Den, *op.cit.*, p. 96.

relutância face a algumas. Nesta perspectiva ele foi simultaneamente conservador e criativo, tanto na forma como no conteúdo. Não obstante o seu talento para as sínteses, e porque de facto apresenta um *corpus* doutrinal coerente, detectamos tensões e contradições essenciais, não apenas consequência destas duas facetas, mas também entre algumas das suas novidades. É um autor que concilia bem a importância que dá à experiência, às sínteses imaginativas, e ao rigor da sua análise racional.¹²⁸

É por João de Toulouse (cronista dos Victorinos do século XVII) que nos chega a notícia da vida e carreira de Ricardo de São Victor no seu *Liber antiquitatum sancti Victoris*, editada em Rouen, em 1650¹²⁹.

Não se sabe com exactidão a data e o seu lugar de nascimento. No entanto sabemos que era conhecido por *Scotus*, o que abre luz sobre a sua provável proveniência escocesa.

*Richardus natione Scotus Abatie Sancti Victoris Parisiensis
Canonicus.*¹³⁰

Pouco ou nada sabemos do seu local de nascimento e da sua família. Apenas na obra *De super excellenti Baptismo Christi* é que encontramos a referência a um seu consanguíneo, indicado com a inicial R.¹³¹

¹²⁸ Diz Bok relativamente a isto: *He had a keen eye for the sensible, a sensitive imagination, yet also a capacity for exact reasoning and, above all, a gift for admiration and rapture.* Mais à frente Bok analisa de um ponto de vista mais formal o estilo e a linguagem do autor, detectando também aí uma conciliação de divergências também presente no seu conteúdo: *His language is often rather baroque, but at times also very condensed; his style can be both lengthy and highly structured, both rhetorical and logical. Richard was humble and ready to submit, but also daring and provoking – and he felt justified to be both – not only when approaching a subject like the doctrine of the Trinity, but even when approaching the trinitarian God himself.* Finalizando: *He was conscious of his originality, but also had the charm of self-irony.* Para conferir os exemplos detectados na obra do Victorino destas tensões essenciais ver no mesmo autor as notas de rodapé, 4-8. Cf. BOK, Nico Den, *Op.cit.*, pp. 96-97.

¹²⁹ A parte dedicada a Ricardo está publicada na introdução de Hugonin às obras de Ricardo na Patrologia Latina (PL.196, IX-XIV. *Ex libro V Antiquitatum ejusdem Ecclesiae*, cap. 55 (Edit. Opp. anni 1650, Rothomagi, in-fol.)

¹³⁰ Cf. OTTAVIANO, C., *op cit.*, p. 411. Também poderemos conferir isso pelos dois epitáfios: *Scotus erat (...); il secondo (v.3) Quem tellus genuit felici scotica parto* (3), Ainda segundo a monografia de Ottaviano algumas designações mais genéricas de uma nacionalidade inglesa, por exemplo na *Chronica Alberici Trium Fortium a Monacho Novi Monasterii Hoiersis interpolata*: *Magister quoque Richardus de Sancto Victore, natione Anglus, multa est laude prosequendus.* Bok determina também esta nacionalidade acrescentando que se no século nono *scotus* poderia referir-se também a uma ascendência irlandesa, *...yet in the 13th century it referred almost exclusively to Scotland.* BOK, *op.cit.* p. 97, nota 9.

Também ignorado é o ano preciso do seu nascimento, mas podemos tentar uma aproximação a partir do primeiro epitáfio, de João Bordier¹³²:

(...) *Nil tibi Parca ferox nocuit, quae stamina parvo
tempore tracta gravi rupit acerba manu.*(...)

A sua vida foi breve, podemos deduzir uma duração de 50 anos. E se a sua morte ocorreu no ano de 1173, então o seu nascimento deve ter sido no ano de 1123.¹³³

Da sua primeira educação e formação literária religiosa também nada sabemos. Provavelmente muito jovem (dezasseis anos?) como era então costume (pense-se em Abelardo e Hugo de S. Victor) abandonou a sua pátria para Paris¹³⁴ (sede dos mestres mais famosos) e (talvez) seduzido pela fama

¹³¹ *Sanguine cognato, sanctitate domino, dilecto suo N. suus qualiscunque R, idem in uno unanimitter velle.* – com o qual estava em frequentes relações: *Promissionis meae poenitentia ductus, pene malyui falso promississe quam vana scribere, eo quad superis his quae a me vobis explanari postulastis (...)* – e que era Monaco – *Frates, omne studium nostrum et tota animi intentio sit carnis morbidum affectum mortificare et a concupiscentiis mundi animum avellere et in amore aeternae vitae corda nostra accendere, quod fit assiduitate orandi, legendi e mortificandi.* Cf. RICARDO DE S. VICTOR, *De superexcellenti Baptismo Christi*, PL 196, c. 1011D, 1018 B-C

¹³² *Anno Christi 1531, Joanne Bordier 34 abbate Victorino cum claustrum praecipuum domus nostrae renovaretur et elevaretur, Richardi nostri memoria sequenti carmine in lamina aenea insculpto posterorum notitiae commendata est.*

*Moribus, ingenio, doctrina clarus et arte,
Pulvere hic tegeris, docte Richarde, situ.
Quem tellus genuit felici Scotica partu,
Te foveat in gremio Gallica terra suo.
Nil tibi Parca ferox nocuit, quae stamina parvo
Tempore tracta, gravi rupit acerba manu.
Plurima namque tui superant monumenta laboris
Quae tibi perpetuum sint paritura decus.
Segnior ut lento sceleratas mors petit aedes,
Sic propere nimis it sub pia tecta gradu.*

¹³³ João de Toulouse fixou a data da sua morte a 10 de Março de 1173: *Huic quintus successor datus est Richardus noster usque in diem 10 Martii 1173.* O *Pantheon Gotifredi Viterbiensis* aponta para o ano de 1138: *Tempore Conradi secundi imperatoris floruit Richardus de Sancto Victore.* Cf. Gotifredi Viterbiensis, *Pantheon*, in *Mons. Germ. Hist. Script.*, XXII, p. 260, r. 39. O *Fasciculus temporum omnes antiquorum Chronicas complectens* de W. Rolewinck aponta para o ano de 1114: *Ricardus de Sancto Victore, pietate plenus et doctor floridissimus floret.* de W. Rolewinck. *Fasciculus temporum omnes antiquorum Chronicas complectens* in *Rer Germ. Hist.* (curante struvio, Ratisbon). tomo II, p. 546, 547. Relativamente à mesma questão conferir dois outros documentos *Flores temporum auctore Frate quodam Ordinis minorum* e o *Speculum Historiale* de Vincenzo de Beauvois: que apontam para o ano de 1142 e 1140 respectivamente. Cit. In OTTAVIANO, pp. 441-442

¹³⁴ *Il n'était pas rare de voir, à cette époque, des jeunes gens d'outre-mer, chercher en France, ou la science dans ses écoles publiques, ou un asile paisible dans les nombreux monastères qui florissaient de toutes parts.* in NOTICE SUR RICHARD DE SAINT-VICTOR PAR L'ABBÉ HUGONIN Licencié ès lettres de la Faculté de Paris. ancien élève de l'école ecclésiastique des Carmes. [XIIIB]

de Hugo ingressa na abadia de S. Victor durante o abaciado de Gilduino. Temos no primeiro epitáfio (v. 9-10)

*Scotus erat, devotus, magno temporis aevo
Vixit canonicus.*

Muito provavelmente foi discípulo de Hugo de S. Victor e assistiu às suas lições.

*(...) et sub eo professus, magistri Hugonis de Sancto Victore dicti discipulus sub ejus magisterio studiis incubuit, et profecit adeo, ut successu temporis evaserit vir scientiis philosophicis et theologicis instructissimus.*¹³⁵

Hugo morreu em 1141. Ricardo terá ingressado em S. Victor pouco antes. Este ponto foi contestado por Ottaviano¹³⁶ porque a seu ver nada nos escritos de Ricardo nos permitiria aferir um conhecimento directo e pessoal do mestre Hugo. Segundo Châtillon¹³⁷, este argumento negativo não é convincente nem põe em causa a tradição defendida por João de Toulouse que Ricardo nutriria uma grande admiração pelo seu ilustre predecessor, tendo sido por ele directamente influenciado.

Alguns manuscritos atribuem a Ricardo o título de *magister* – o que nos levaria a crer que num dado período Ricardo teria professado aulas na escola da abadia (Châtillon admite mesmo a hipótese de ele a ter dirigido) há também indicações de estilo. A sua obra assume por vezes um tom oratório e pedagógico. O *Benjamin Minor* pode ser um bom exemplo disso, se considerarmos o efeito pedagógico e normativo que as alegorias de cariz bíblico podem assumir para um auditório de noviços.

O progresso nos estudos filosóficos e teológicos terão sido muito relevantes na comunidade, pois como nos informa João de Toulouse Ricardo torna-se rapidamente vice-prior, tal como podemos atestar pela correspondência dirigida neste período à abadia de São Victor, a um Ricardo, vice-prior.

¹³⁵ JOÃO DE TOULOUSE, *op.cit.*

¹³⁶ Cf. OTTAVIANO, C., *op.cit.* p. 414 e seguintes.

¹³⁷ Cf. CHÂTILLON, J. *Richard De Saint-Victor*, p. 594 : *cet argument négatif (...) n'est pas convaincant et ne permet pas, à lui seul, de mettre en doute la tradition dont Jean de Toulouse s'était fait l'écho.*

Ad eum etiam subpriorem exstant litterae manuscriptae Laurentii cujusdam qui se totum commiserat ejus directioni, quibus rogat Richardum nostrum subpriorem ut eum vindicet a cavillationibus religiosi alterius qui a promissis sibi coram ipso resiliebat.

Num documento de 1159, na convenção para regular a décima que Frederico Paris, senhor de Palaiseau, reconhecia à abadia de S. Victor (Ricardo teria 36 anos).

Qui provectus aetate et sapientia ad officium subprioris ascitus fuit anno circiter 1159, in ea siquidem dignitate subscriptum reperio cum Achardo abbate et Nantero priore in conventionem facta inter canonicos Sancti Victoris et Fredericum Paridem dominum de Palatiolo in agro Parisiensi ratione decimarum quae ecclesiae nostrae competunt in ipso dominio.

Três anos depois morrem, como resulta do Necrológio da abadia tanto o abade Achard como o prior Nanterre. Ao posto do primeiro é eleito Ervísio, ao segundo é eleito prior Ricardo que conservará o título até à sua morte (no momento da eleição teria cerca de 39 anos):

Anno 1162, mortuo Nantero priore viro sanctissimo pridie Idus Junii, successor ei status est virtutibus aequalis, sed scientia praevalens Richardus noster, qui per undecim ferme annos officio prioris digne perfunctus est in prosperis et arduis ecclesiae nostrae negotiis

Disto se faz fé, segundo Ottaviano¹³⁸, num gupo de 13 cartas que constituem o epistolário de Ricardo e a carta de João, vice prior de Claraval, na qual ele figura sempre como prior.

Domino et Patri suo RICHARDO priori de Sancto Victore JOANNES, dictus subprior Claraevallis, modicum id quod est. Rogo vos, domine mi, in Spiritu sancto, pro Spiritu sancto scribere mihi orationem devotam de Spiritu sancto, scribite, domine mi, juxta sensum et scientiam quam administravit vobis Spiritus sanctus, scribite, Pater mi, et mittite mihi, nolite super hoc contradicere mihi; scribite, domine mi, non sub nimia brevitate, nec sub nimia prolixitate, sed sic ut eam memoriter valeam retinere, et

¹³⁸ Cf.: OTTAVIANO, *op.cit.*, pp. 415

*Spiritui sancto, sive in die, sive in nocte saltem semel offerre,
charissime Pater, ut nos saltem exaudiat. Vale.*¹³⁹

É durante o período do vice priorado e do priorado, (1159? – 73) que Ricardo escreve a sua obra principal, e foi durante o período do priorado que a sua fama se começa a difundir para fora dos limites de França, acompanhado pelo afamado zelo religioso (que teve ocasião em manifestar-se, sobretudo se contrastada com a perturbada conduta do abade Ervício.)

Fazendo fé em vários documentos que atestam o alcance da sua fama como intelectual, por exemplo, na Epístola III¹⁴⁰, Guilherme, prior de Ourcamp, pede-lhe uma obra (*Eruditione hominis interioris*), também na Epístola VII, G., o prior de S. Albano pede-lhe o elenco completo da sua obra. Na Epístola IV, pede-lhe nove lições sobre a paixão de S. Victor para incluir num Breviário.¹⁴¹

Durante o longo período do seu priorado é de crer que Ricardo se terá afastado da sua Abadia para viajar. Recordamos a carta de Guglielmo de Ourcamp em que este afirma ter-se dirigido à Abadia para devolver um livro a Ricardo e de aí não o ter encontrado.¹⁴²

Durante o seu priorado há dois factos relevantes a sublinhar: a visita de Alexandre III (e a consequente deposição de Ervício), a permanência do exilado Tomás Becket, arcebispo da Cantuária, na abadia de S. Victor em 1171 e de Pedro Lombardo.

¹³⁹ JOÃO DE TOULOUSE *op.cit.*, *Altera est Joannis, subprioris Claraevallis, ad nostrum Richardum, ut sequitur.*

¹⁴⁰ *In manuscriptis Bibliothecae nostrae leguntur epistolae duae quarum prima est Guillelmi prioris Ursicampi ordinis Cisterciensis ad nostrum Richardum in haec verba: Dilecto suo domino RICHARDO, priori de Sancto Victore F. GUILLELMUS, dictus prior Ursicampi, salutem in Domino. Libellum vestrum quem remitti vobis nobis mandastis, ego ipse reportavi in Quadragesima; sed quoniam tunc non eratis apud Sanctum Victorem, fratri Hugoni hospitali vestro commendavi insinuans ut et vobis eum redderet. Rogamus autem ut aliquod opusculum vestrum nobis mittatis quod necdum habuimus, scilicet de somnio Nabuchodonosor, vel illumina faciem tuam super servum tuum. Nam et hoc scribere incoeperamus, sed in exemplari vestro imperfectum reperimus. Vale.* In JOÃO DE TOULOUSE, *op.cit.*

¹⁴¹ EPISTOLA IV. G. PRESBYTERI ANILCURTENSIS AD RICHARDUM PRIOREM S. VICTORIS. *Petit ab eo Passionem sive lectiones novem de S. Victore, inserendas in Breviario. G. Dei gratia Anilcurtensis Ecclesiae presbyter, dilecto fratri suo R. venerabili priori Ecclesiae S. Victoris Parisiensis, salutem. Mandamus atque rogamus dilectionem vestram quatenus passionem B. Victoris, quae apud nos non invenitur, vel novem lectiones de ipsa passione transcriptas per praesentium latorem nobis mittatis. Scribimus enim quemdam librum, quem Breviarium vocant, cui eas inserere dignum duximus. Vale.* PL. 196, XVI. [1227B]

¹⁴² Cf. OTTAVIANO, C., *op.cit.*, p. 417.

De facto, segundo Hugonin¹⁴³, o abade Ervísio não era nem um abade edificante nem um administrador hábil. Os dois anos a seguir à sua eleição foram particularmente desleixados, de tal forma que Alexandre III (que se encontrava em Paris nos meses de Março e Abril de 1164), preocupado com a actual fama da abadia (outrora tão célebre, sob a égide de Guilherme de Champeaux e Hugo) foi obrigado a intervir pessoalmente. Neste contexto Ricardo procurou sempre manter a disciplina e o fervor da pratica religiosa, procurando assim salvaguardar o bom nome da abadia. Mas com o passar dos anos o escândalo começou a difundir-se chegando aos ouvidos dos Papa as alarmantes notícias da acções de Ervísio¹⁴⁴. Assim em Fevereiro de 1172 o papa decide intervir e nomeia uma comissão composta por Guilherme de Sens, Étienne de la Chapelle (bispo de Meaux) e Odon, abade de Valséry, para depor Ervísio. Os cónegos de S. Victor deveriam submeter-se sem condições ao juízo da comissão, que agiu rapidamente.¹⁴⁵

¹⁴³ *L'abbé Ervise, anglais de naissance, n'était ni un moine édifiant ni un administrateur habile. La communauté de Saint-Victor avait fleuri jusqu'à lui sous la sage direction de Gilduin, d'Achard et de Gautier. Ervise dissipa ses biens et faillit ruiner sa discipline. Alexandre III fut témoin de ses désordres, et il l'en reprit vivement dans le voyage qu'il fit à Paris. Ervise s'inquiéta peu de ces avertissements et continua ses scandales;* HUGONIN, PL, 196 XIV.

¹⁴⁴ Podemos conferir as intervenções de Alexandre III mediante a correspondência que se estabeleceu nessa altura. Segundo uma carta aparentemente inédita, mas citada por João de Toulouse (PL, 196, IX-X XI] o Pontífice informa Guilherme, arcebispo de Sens e a Odon, abade de Ourscamp das severas recomendações a Ervísio, culpado aparentemente de tyrannizar a comunidade e delapidar os seus bens. Como estas recomendações não surtiram o efeito desejado Alexandre III delega uma comissão para se dirigir a S. Victor e aí proceder a um inquérito. A 13 de Maio de 1170 o Papa escreve a Ricardo, prior – como nos informa CHÂTILLON: *pour leur rappeler qu'il avait enjoint à Eevise de ne rien décider sans le conseil "de la majeure et de la plus saine partie du chapitre"* (Cf. CHÂTILLON, J *op.cit.* P. 597, também Cf. OTTAVIANO, C., *Op.cit.*, p. 419 e PL 200, 675) Estas intervenções não tiveram mais sucesso que as precedentes, pois a 1 de Fevereiro de 1172 o Papa escreveu novamente a Guilherme de Sens, a Étienne de la Chapelle (bispo de Meaux) e a Odon, agora de Valséry, pedindo para desta feita se tomarem todas as medidas úteis para a reforma do mosteiro (PL 200, 771-72). Diz João de TOULOUSE, *op.cit.*: *Non destitit prior Richardus Ervisium hortari et juvare in moderanda familia Victorina, tum in spiritualibus, tum in temporalibus; sed neglexit abbas tanti prioris monitis adhaerere, unde post biennium tantus in eum perstrepuuit rumor apud ipsum summum pontificem ut iudices hac in parte delegarit archiepiscopos Senonensem Guillelmum, et Stephanum Bituricensem. Quod cum Mauritio Parisiensi episcopo innotuisset, ipsum Guillelmum Senonum archipraesulem de statu Victorinae domus sic instruxit: In quantam et quam perniciosam frater Ervisius abbas Sancti Victoris ex inordinatis actibus suis Ecclesiam, et fratres universos qui tam religione quam litteratura prae caeteris praeeminere dignoscuntur adduxerit confusionem, vestra plenius noverit circumspectio, qui cum sanctos qui secum erant pro viribus expugnaverit, et sanctitatem persecutus fuerit, nec tamen internam aut externam potuerit subvertere disciplinam, variis et innumeris exteriorum tentationum generibus eorum nititur perturbare quietem, etc. Concludens ut ab eis ab officio absolveretur.*

¹⁴⁵ Pelo que se consta esta delegação agiu rapidamente, pois algumas semanas mais tarde obtiveram a demissão de Ervísio (que foi exilado para o priorado Victorino de São Paulo) Cf. CHÂTILLON, J *op.cit.* P. 597

A carta do papa aos comissários¹⁴⁶ diz o seguinte:

Quia in propria persona eandem [S. Victoris] ecclesiam visitare non possumus et visitationis officium decrevimus dependendum, per apostolica vobis scripta mandantes, quatenus illuc accedentes, de statu eius et de actibus abbatis et fratrum maturitate ac diligentia qua convenit inquiratis, et quidquid ibi cognoveritis corrigendum vice nostra (...) corrigatis (...) si videritis autem quod nisi per amotionem unius aut plurium personarum status Ecclesiae reformari non possit (...) plenam a nonis auctoritatem accipite, apellatione remota, quae evellenda fuerint evellendi.

Para o posto de Ervício foi nomeado abade Guarino, sendo a sua eleição confirmada pelo Papa em carta datada de 11 de Abril de 1172., na qual Guarino é dito *personam idoneam, honestam et litteratam*.¹⁴⁷

Durante o mesmo ano de 1172, realiza-se a convenção entre os cônegos de S. Victor e os cônegos de S. Cosme de Luzarches para regular a décima *Laciaci Plessiaci et Campiplatrosi*, assinada por Guarino abade e Ricardo Prior.¹⁴⁸

Durante este período, duas visitas de duas personagens ilustres estão registradas nos Anais de S. Victor: A visita de Pedro Lombardo (por recomendação de S. Bernardo) e a visita de Tomás Becket que ocorreu, como testemunha João de Toulouse, a 4 de Setembro de 1171.

*Anno 1171, mense Augusto, cum sanctus Tomás Cantuariensis archiepiscopus Lutetiam Parisiorum advenisset, ut grates qua posset ratione Ludovico septimo Francorum regi referret, pro humanissimo sibi in terris suis exhibito hospitio;*¹⁴⁹

¹⁴⁶ Cf. *Recueil des Histor.*, XV, P.417, nº3

¹⁴⁷ Cf. OTTAVIANO, C., *op cit.* p. 420 Diz Hugonin, *op.cit.* XVIB: Le calme succéda à la tempête dans l'abbaye de Saint-Victor, et Richard put couler en paix les dernières années de sa vie. Guarin ou Guaerin, successeur d'Ervisius, était un homme pieux et savant. Alexandre III, qui connaissait son mérite, écrivit aux chanoines pour les féliciter d'un si bon choix. Les commencements de son administration ne furent pas sans amertume, le passage d'Ervisius à Saint-Victor devait y laisser des traces. Toutefois le bon gouvernement du nouvel abbé et le concours qu'il trouva dans le prieur, rétablirent l'ordre et rendirent à l'abbaye son éclat primitif.

¹⁴⁸ 1172, *convenere canonici Sancti Victoris cum canonicis Sancti Cosmae de Luzarchiis pro decimis Laciaci plessiaci et Campiplatrosi illis derelictis pro quatuor modis duobus frumenti, et duobus avenae singulis annis in festo S. Rhemigii nobis persolvendis, subscribentibus Guarino abbate, Richardo priore Sancti Victoris*, TOULOUSE, J. *op.cit.*

¹⁴⁹ TOULOUSE, J., *op.cit.*

Durante o conflito que opôs Tomás Becket¹⁵⁰ ao rei Henrique II de Inglaterra, a abadia de S Victor tomou o partido do arcebispo da Cantuária, como é possível verificar por duas cartas de Ricardo. A II do Epistolário refere uma carta a Alexandre III para defender a causa do exilado inglês¹⁵¹. Outra carta (a I do epistolário) dirigida a Roberto de Melun, bispo de Hereford, para censurá-lo por se ter passado para o lado do rei.¹⁵²

Numa carta da abadia datada de 1174, Ricardo não figura mais como prior, sendo para o seu posto nomeado Gauthier (viceprior num documento de 1172¹⁵³). Não se conhecem as razões. O retirar-se de uma função para dedicar-se à vida privada não era uma prática medieval muito corrente. A sua morte figura apenas no Necrolégio a 10 de Março.¹⁵⁴

*Eodem die anniversarium Richardi huius ecclesiae prioris qui
exemplum sanctae conversationis et scriptorius elegantia dignam
sui nominis memoriam nobis morins reliquit.*

Pode então concluir-se que Ricardo morreu precisamente a 10 de Março de 1173.¹⁵⁵ Foi o quinto prior de S. Victor, depois de Gilduino (1113-1114), depois primeiro abade. O vicepriorado de Ricardo durou provavelmente mais

¹⁵⁰ Tomás Becket, arcebispo, chanceler do rei de Inglaterra, foi assassinado na catedral de Cantuária no dia 29 de Dezembro de 1170 por quatro cavaleiros da Corte Inglesa, movidos pela interpretação gratuita da cólera manifestada pelo rei contra o primaz de Cantuária na disputa sobre os limites da jurisdição civil e eclesiástica. A notícia do seu martírio em defesa da Igreja espalhou-se rapidamente por todo o mundo cristão. A 21 de Fevereiro de 1173, o papa Alexandre III promulgou a bula da sua canonização. A 11 de Julho de 1174, Henrique II penitenciou-se publicamente, flagelando-se diante do seu sepulcro. O seu túmulo tornou-se mais um dos grandes centros de peregrinação, onde acorriam os fiéis das terras mais longínquas da Cristandade, até ser destruído em 1538 por ordem de Henrique VIII

¹⁵¹ Esta segunda carta publicada nas edições da correspondência do Papa Alexandre III (PL 200, Epist. 285. 1443-44) terá sido emanada de Ricardo, mas a sua assinatura – diz CHÂTILLON – *est associée à celle de'un abbé de Saint-Augustin désigné par l'initiale R. qui pourrait être un ancien abbé du monastere victorin de Saint-Augustin de Bristol, Angleterre, retiré a saint-Victor de Paris.* Cf: CHÂTILLON, J. *op.cit.* p.595.

¹⁵² Segundo Châtillon, este bispo de Hereford terá passado uma longa temporada a S. Victor, provavelmente a ensinar. Por isso a carta começar por fazer alusão aos sentimentos de amizade que os une para depois criticar violentamente o facto de Robert de Melun ter tomado o partido do rei contra o arcebispo da Cantuária. Cf Epistola Prima. (Epist. S. Thomae Cantuar. Edit. Giles. T. II, P. 200.) Ernii Abbatis Et R. Prioris S. Victoris Paris. Ad Robertum Herefordiensem, PL 196, 1225A

¹⁵³ Cf. OTTAVIANO, C. *op.cit.* p. 421 e seguintes

¹⁵⁴ *Epitaphium Hugonis, Richardi et Adoe, canonicorum Sancti Victoris, in quarto, vélin, quinzième siècle* Cf. FRANKLIM, Alfred, *Histoire de la Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor a Paris, Chez Auguste Aubry, Paris, 1865, p. 136. mss. 473*

¹⁵⁵ JOÃO DE TOULOUSE XII-XIII

de dois anos (1159 - 14 de Junho de 1162), o seu priorado quase 11 anos (12 de Junho 1162 – 10 de Março 1173), a sua vida provavelmente 50 anos (1123? – 10 de Março 1173). O seu corpo foi sepultado no claustro

*Corpus ejus in claustro juxta ostium eleemosynae humiliter est sepultum,*¹⁵⁶

¹⁵⁶ JOÃO DE TOULOUSE *Idem*

CLASSIFICAÇÃO DA OBRA RICARDINA

Comentários Escriturários Tratados de Teologia Obras e Opúsculos Espirituais

Não é fácil datar com precisão as obras de Ricardo. Terá eventualmente escrito em duas décadas. No entanto parecem ter sido produzidas num curto período de tempo dado que, segundo Bok, estas não aparentam ter um considerável desenvolvimento de pensamento.¹⁵⁷ Flavie Hugonin, nos *Prolegomena* que abre o volume 196 da Patrologia Latina, conta sete edições¹⁵⁸ da *Opera omnia* de Ricardo. A lista proposta por Dumeige¹⁵⁹ não menciona a edição em fólio de Paris de 1550 mencionando apenas as outras seis edições antigas, a saber: Veneza 1506, Paris 1518, Lyon, 1534, Veneza 1592, Colónia 1621 e Roma 1650. A primeira é a mais incompleta, as seguintes assemelham-se de alguma forma. A última, de João de Toulouse, difere pouco das restantes – e foi esta a reproduzida, com poucas modificações por Hugonin (t. 196, Paris 1855, col. 1-1366). As modificações feitas por Hugonin consistem na inclusão de cartas, ausentes nas anteriores edições e uma classificação das obras de Ricardo em três categorias: escritos exegéticos; teológicos e *miscellanea* (que compreendem cartas e outros escritos soltos).¹⁶⁰

¹⁵⁷ Cf. BOK, Nico Den, *op.cit.* p. 98.

¹⁵⁸ Diz Hugonin: *La 1re fut publiée à Venise en 1506, in 8o. Elle est fort incomplète; La 2o in-fo, parut à Paris en 1518; La 3o in-fo, à Lyon, 1534; La 4o in-fo, à Paris, 1550; La 5o in-fo, à Venise, 1592; La 6o in-4o, à Cologne, 1621. La dernière parut à Rouen chez Jean Berthelin, en 1650, in-fo. Elle a été jusqu'ici à peu près la seule en usage, quoiqu'elle soit peu correcte et dépourvue de tout genre d'éclaircissements. Mais les précédentes, [XVII B] qui n'en sont pas plus riches, sont plus fautives. Cette édition de 1650 s'annonce comme revue et corrigée par les chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris. On ne la doit pourtant qu'aux soins d'un de ces religieux, Jean de Toulouse, qui a placé à la tête du premier vol. une vie de l'auteur, tirée, dit-il, des manuscrits et des chartes de l'abbaye. CF : HUGONIN, Notice sur Richard de Saint Victor, PL 196 [XVII A]*

¹⁵⁹ CF. DUMEIGE, Gervais; *Richard de Saint-Victor et l'idée Chrétienne de l'Amour*. Presses Universitaires de France, Paris, 1952, pp.171-2

¹⁶⁰ Esta é a classificação das obras na patrologia latina e a justificação correspondente :

OPERUM PARS PRIMA. — EXEGETICA.

De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin Minor. Col. 1; *De gratia contemplationis, seu Benjamin Major*. 64; *Allegoriae Tabernaculi foederis*. 192; *Tractatus de meditandis plagis quae circa finem mundi evenient*. 201; *Expositio difficultatum suborientium in expositione Tabernaculi foederis*. 211; *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae*. 255,

Châtillon considera esta classificação de certa forma arbitrária pelo motivo de confundir tratados teológicos com exegéticos, e inversamente. Propõe assim uma nova repartição:

- Obras que se ligam a métodos de interpretação da Escritura, ou exegéticas;
- Tratados de carácter teológico (se a Escritura não está nunca ausente, ela é aqui citada e interpretada de forma diversa);
- Escritos considerados como exegéticos, mas que se revelaram essencialmente de doutrina espiritual, expostos de maneira sistemática;
- Sermões e discursos vários
- Duas cartas do epistolário ricardino.

Na medida do possível seguimos aqui esta categorização, que parece sistematizar com cuidado aquilo que é do domínio essencialmente interpretaivo, daquilo que é obra teológica ou espiritual. Para o homem medieval a especulação é geralmente (mesmo se diferente na medida e na forma) um exercício sobre o texto bíblico. De certa forma o horizonte de sentido e inquietação de Ricardo é a Bíblia, mas no sentido conferido pelo *Didascalicon* Hugoniano. Neste encontramos uma condição de unidade científica (indiferenciada da teologia) em que esta se auto-compreende como a parte mais alta da filosofia, culminante na leitura e interpretação da Bíblia. Este é um ideal de saber em que a filosofia se alicerça não numa atitude transgressiva ou dialéctica, mas num ideal de sabedoria “crente”, num quadro de referência

*Mysticae adnotationes in Psalmos.*265; *Expositio cantici Habacuc.*401; *Expositio in Cantica canticorum.*405; *Quomodo Christus ponitur in signum populorum.*523; *In visionem Ezechielis.*527; *De Emmanuele.*601; *Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli.*665; *In Apocalypsin Joannis.*683

OPERUM PARS SECUNDA. — THEOLOGICA.

*De Trinitate.*987; *De tribus appropriatis personis in Trinitate.*892; *De Verbo incarnato.*995; *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii.*1011; *De superexcellenti baptismo Christi.*1011; *De missione Spiritus sancti.*1018; *De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam.*1031; *De sacrificio David prophetae.*1031; *De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio B. Mariae virginis.*1043; *De gemino Paschate.*1059; *Sermo in die Paschae.*1067; *De exterminatione mali et promotione boni.*1073; *De statu interioris hominis.*1115; *De potestate ligandi et solvendi.*1159; *De judiciaria potestate in finali et universali iudicio.*1177; *De Spiritu blasphemiae.*1185; *De gradibus charitatis.*1195; *De quatuor gradibus violentae charitatis.*1207.

OPERUM PARS TERTIA. — EPISTOLAE ET MISCELLANEA. : *Epistolae.*1226; *De eruditione interioris hominis.*1229; *Tractatus Exceptionum.*1365. *Les écrits exégétiques, où Richard explique quelques passages de la sainte Ecriture; les ouvrages théologiques; et les Mélanges, qui comprennent des lettres et quelques écrits détachés. C'est, à peu de chose près, l'ordre indiqué par les Bénédictins dans l'Histoire littéraire de France.* CF. HUGONIN, PL, 196, [XVIIIB e XVIIIC]

essencialmente hermenêutico em que o cristão tem a necessidade de dar conteúdo racional àquilo que compreende. Os mecanismos psicológicos, tanto em Hugo como em Ricardo, possibilitam este acesso a Deus e a realização de um projecto de vida cristã. No entanto, foram várias as tentativas de classificação que manifestaram um desenvolvimento crítico face a precedentes tentativas, guiadas unicamente pelo critério apriorístico do horizonte teológico ou filosófico que forçaram em parte a hermenêutica da obra ricardina¹⁶¹

A autenticidade da maior parte das obras aqui contida não é de pôr em causa, mesmo que os textos surjam incompletos ou com erros. Châtillon, no artigo que aqui citamos faz uma recolha das obras que são consideradas autênticas, dado o estado actual das investigações, assinalando depois aquelas cuja autenticidade deve ser, senão rejeitada, pelo menos considerada duvidosa.¹⁶²

As obras que são seguramente de Ricardo de S. Victor são quarenta e duas, onze estão desaparecidas (e são duvidosas quanto à sua autenticidade).

A datação das obras é, como já dissemos, uma tarefa difícil. Tentaremos fazer uma aproximação com base no que Châtillon aferiu e que podemos ler na introdução à edição crítica. Também o título escolhido não é tarefa fácil: geralmente procuramos adoptar aqueles que são mais conhecidos, mesmo nas edições mais antigas. Em caso de dúvida (por exemplo, o *Benjamin Minor* e o

¹⁶¹ Por exemplo a edição de 1518 faz esta distinção em duas partes, tornando-se um cânone, que Hugonin se vê forçado a ultrapassar, optando por uma classificação tripartida: - Exegética, - Teológica, - *Epistolae* e *Miscellanea* (PL 196, XVIIIB-C). Buonamici faz uma subdivisão exaustiva (mas também mais complicada) em cinco secções: - Obras Teológicas, - Obras teológico-morais; - Obras alegórico-morais, - Obras Ascético-Místicas, - Obras Exegético-didascálicas, - Escritos ocasionais ou avulsos. Cf. BUONAMICI, G. *Riccardo da S. Vittore*, pp. 30-35. Kulesza repropôs a classificação tripartida, mas segundo um esquema teológico-espiritual: - Obras que tematizam o caminho do espírito para Deus; - Escritos de problemática teológica; - Opusculos exegéticos. (Cf. KULESZA, *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, p. 191). Em Ottaviano o corpo de obra ricardino divide-se igualmente numa classificação tripartida: Obras exegéticas-parenetice (de nenhuma ou mínima e ocasional importancia filosófica); Obras filosófico-teológicas (estas subdivididas em ético-psicologico-mística – (esta última puramente filosofica, enquanto vertente do misticismo teorético) e filosófico-teológica.). Epistolas. A acrescentar mais duas classes: das Obras desaparecidas (em numero de duas) e Obras manuscritas (não totalmente autenticadas) em número de quarenta e cinco. Esta classificação exaustiva, mais aproximada à de CHÂTILLON tem a virtude de distinguir cuidadosamente as obras que são seguramente de Ricardo e as que não estão devidamente autenticadas, para além de contribuir com alguma exactidão para a dilucidação daquilo que é essencialmente comentário exegético e para escritos em que a Escritura tem um valor essencialmente instrumental para a especulação teológica, filosófica ou espiritual. Cf. OTTAVIANO, C. *Op.cit.* p.422-26.

¹⁶² Cf.: CHÂTILLON, J. *Op.cit.* pp. 599 – 625 para os escritos considerados autênticos e 626-27 para as obras que apresentam dúvidas quanto à sua autenticidade.

Benjamin Maior são títulos polêmicos senão erradamente atribuídos) expõe-se os diversos títulos pelos quais a obra é conhecida.

Escritos autênticos

Comentários escriturários

Apresentamos aqui uma lista de obras e opúsculos, em que se constata claramente o método de interpretação da Escritura e de exegese bíblica.

RICHARD DE SAINT-VICTOR: *Liber Exceptionem*. Texto crítico com introdução e notas, publicado por CHÂTILLON, (*Textes philosophiques du Moyen Age*, 5) Paris, 1958. PL, 177, 191-284 (livros I-X); PL 175, 633-828 (livros I-X, XI-XIV) PL 175, 899-960 (sermões 127 des *Sermones centum*). Data desconhecida, e segundo Longère¹⁶³ terá sido escrito antes do *In Apocalypsim*. Poderá estar entre as primeiras obras de Ricardo.

RICHARDUS S. VICTORIS *In Apocalypsim* PL, 196, 683-88;

RICHARDUS S. VICTORIS *Expositio difficultatum suborientium in expositione Tabernaculi foederis* (ou segundo Ottaviano também conhecido por *De Tabernaculo*); PL, 196, 211-222;

RICHARDUS S. VICTORIS *De Templo Salomonis ad litteram*, PL 196, 223-242;

RICHARDUS S. VICTORIS *De concordia temporum conregnatum super ludam et Israel*, PL 196, 241-256;

RICHARDUS S. VICTORIS *In uisionem Ezechielis*, PL 196, 527-600;

¹⁶³ LONGÈRE, J. Introdução a RICARDO DE S. VÍTOR, *Les douzes Patriarches (Beniamin Minor)* Texto crítico e tradução por CHÂTILLON, J: e DUCHET-SUCHAUX, M. introdução, notas e Índex por LONGÈRE, J. *Sources Chrétiennes*, nº 419. Les éditions du Cerf, 29, BD de Latour-Maubourg, Paris, 7, 1997p.14

RICHARDUS S. VICTORIS *De meditandis plagis quae circa finem mundi euenient*, PL 196, 201-212;

Tratados de Teologia

Esta é a lista de obras e opúsculos de carácter teológico, tal como sistematizou Châtillon. Como já tivemos oportunidade de referir, nestas obras a Escritura e o seu comentário não estão ausentes, aferimos sim que o método de interpretação e exposição é marcadamente diferente das anteriores, pois a Escritura é citada e interpretada em condições especulativas diferentes. Não é simples aferir a fronteira entre uma categoria e outra¹⁶⁴. Duma maneira geral comentam passagens da Escritura, mas referida ao sentido alegórico, descrito por Hugo e utilizados por Ricardo. A maior parte destes escritos, à excepção do *De Trinitate*, não são mais que breves opúsculos que foram reunidos na edição crítica de Ribaillier.¹⁶⁵

RICHARDUS S. VICTORIS *De potestate ligandi et soluendi*, em RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opusculs théologiques*, texto crítico com introdução por RIBAILLIER, J. (*Textes philosophiques du Moyen Age*, 15) Paris, 1967, p. 57-1178; PL 196, 1159-1178;

RICHARDUS S. VICTORIS *De spiritu blasphemiae*, ed. por RIBAILLIER, J., p. 111-129 ; PL 196, 1186-1192. Composto após 1162.

RICHARDUS S. VICTORIS *De iudiciaria potestate in finali et universali iudicio*. Ed. RIBAILLIER, J. P.130-154; PL 196, 1178-1186;

¹⁶⁴ Na realidade, – diz Ottaviano – todas as obras de Ricardo, à excepção do *De Trinitate*, mas não excluindo os poucos sermões, são exegéticas no sentido mais rigoroso do termo, na medida em que se dedicam ao comentário e interpretação de passagens bíblicas. No entanto nas obras da segunda categoria tal carácter é manifestamente extrínseco, respondendo ao gosto literário da época.

¹⁶⁵ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opusculs théologiques*, texto crítico com introdução por RIBAILLIER, J. (*Textes philosophiques du Moyen Age*, 15) Paris, 1967

RICHARDUS S. VICTORIS Quomodo spiritus sanctis est amor Patris et Filii (Ottaviano classifica esta obra no âmbito das filosófico-teológicas) Ed. RIBAILLIER, J. p.155-66 ; PL 196, 1011-1012. Carta endereçada a um monge. Ribaillier crê que seja um canónico regular de S. Victor;

RICHARDUS S. VICTORIS De tribus personis appropriatis in Trinitate Ed. RIBAILLIER, J. p.167-88 ; PL 196, 991-994. Carta escrita entre 1160 ;

RICHARDUS S. VICTORIS Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae Ed. RIBAILLIER, J. p.189-214 ; PL 196, 255-266 ;

RICHARDUS S. VICTORIS Ad me clamat ex Seir: Custos qui de nocte (sic) *Custos qui de nocte*. Dixit custos: Venit mane et nox. Si queritis.querite, conuertimini et uenite, Is.21, 11.12. Hec sunt que michi exponenda proponis et fatuitatem meam fatigare non erubescis.. Ed. RIBAILLIER, J. p.215-218; PL 196, 995-1010 (*Liber de Verbo incarnatio*). Apresenta características de um comentário a uma homilia ou a uma *collatio*;

RICHARDUS S. VICTORIS De uerbis Apostoli Ed. RIBAILLIER, J. p.287-337, ou *Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli*, PL 196, 665-684. Nove explicações teológicas distintas de sentenças paulinas;

RICHARDUS S. VICTORIS De Emanuelle PL 196, 601-666. Posterior a 1160;

RICHARDUS S. VICTORIS Quomodo Christus ponitur in signum populorum, PL196, 523-528;

RICHARDUS S. VICTORIS De Trinitate PL 196, 887-992: Edições:

RICHARD DE SAINT-VICTOR texto critico com introdução por RIBAILLIER, J. (*Textes philosophiques du Moyen Age*, 6) Paris, 1958,

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, Texto latino, introdução, tradução e notas por G. Salet (SC 63) Paris 1959. Esta é consensualmente considerada uma obra de maturidade, bastante tardia.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Pode mesmo ser uma obra póstuma, na sua forma actual. Cf. Ribaillier, *op.cit.*, introdução, p.11-12.

Obras e opúsculos espirituais

Estas obras, de constituição exegética (a tradição antiga não hesita em classificá-las como comentários escriturísticos) aparecem mais claramente consagradas a um ensinamento espiritual, exposto de uma maneira sistemática. Por isso deverão constituir uma classificação à parte. Formalmente apresentam-se como explicações ou textos bíblicos expostos sistematicamente através de distinções, classificações e análises, numa dinâmica interpretativa que a tradição victorina chamou de tropológica ou moral.

RICHARDUS S. VICTORIS *De statu interioris hominis post lapsum* Ed. RIBAILLIER, J. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, t. 34, 1967 (1968) p.7-128 ; PL 196, 1115-1160. Redigida entre 1159-1162;

RICHARDUS S. VICTORIS *Beniamim Minor (De Preparatione animi ad contemplationem De XII Patriarchis)* PL 1-64;

RICHARDUS S. VICTORIS *Beniamim Maior (De gratia contemplationis libri V)* PL 196, 63-192;

RICHARDUS S. VICTORIS *Nonnulae allegoriae Tabernaculi foederis* PL 196, 191-201 ;

RICHARDUS S. VICTORIS *De exterminatione mali et promotione boni* PL 196, 1073-202 ;

RICHARDUS S. VICTORIS *De eruditine hominis interioris libri tres (occasione accepta ex somnio Nabuchodonosor apud Danielelem)* PL 196, 1229-1366 ;

RICHARDUS S. VICTORIS *Mysticae adnotationes in Psalmos* ou *Tractatus super quosdam psalmos et quarundam sententias Scripturarum*, PL 196, 265-404 ;

RICHARDUS S. VICTORIS *De quator gradibus uolentiae charitatis*; PL 196, 12071224 e Ives, *Épître à Séverin sur la charité*; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les*

quatre degrés de la violente charité. Edição crítica com introdução, notas e tradução, publicada por DUMEIGE, G. (*Textes philosophiques du Moyen Age*, 3), Paris, 1955, pp. 89-200. Obra posterior aos dois *Benjamins*;

RICHARDUS S. VICTORIS *De comparatione Christi ad florem et aria ad uirgam*; PL 196, 1031-2;

RICHARDUS S. VICTORIS *De sacrificio David prophetae et quid distet inter ipsumet sacrificium Abrahae Patriarchae*; PL 196, 1031-1042 ;

RICHARDUS S. VICTORIS *De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio Beatae Maria Virginis*; PL 196, 1043-1060;

RICHARDUS S. VICTORIS *Exiit edictum* ou *De tribus processionibus*, em RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons et opuscles spirituels inédits*. Tome I, *l'édit d'Alexandre ou les trois processions*. Texto latino introdução e notas por CHÂTILLON, J. E TULLOCH. (Obra escrita provavelmente no fim da vida);

RICHARDUS S. VICTORIS *In illa die. Causam quam nesciebam. Carbonum et cinerum*: três opúsculos sem título, entre os mais antigos manuscritos e designados pelo *incipit* na edição crítica de CHÂTILLON, J., *Trois opuscles spirituels de Richard de Saint_Victor*, Paris, 1986. Pp.55-152, 153-221, 223-263 Conferir Ottaviano *Opusculo, Carbonum et cinerum*, descoberto por Haurea no mss. Par. Nat. Lat. 2590 (f. 50), 15732 (f. 183), 17469 (f. 78), Saint-Omer 108 e 307 e parcialmente publicado;

RICHARDUS S. VICTORIS *De questionibus regulae sancti Augustini solutis*. Ed. COLKER, M.L. *Richard of S. Victor and the anonymus of Bridlington*, *Traditio* 18, 1962, p.181-227. Resposta às questões colocadas por Simon, prior de Saint-Albans. Tratado anterior a 1167.

Sermões.

Enumeramos, por fim, uma lista de sermões e Epístolas que poderão, todavia entrar nas categorias precedentes, mas pela sua estrutura pertencem a uma classificação à parte.

RICHARDUS S. VICTORIS *Sermo in ramis palmarum*, Geminum pascha colimus, geminum sane celebrare debemus, PL 196, 1059-1067;

RICHARDUS S. VICTORIS *De missione Spiritus sancti sermo*. Spiritus Domini repeluit orbem terrarum et hoc quod continet omnia, scientiam habet uocis, Sag. 1,7 Ecce qualem, frates, Paraclitum de Domini promissione accepimus, ecce qualem consolatorem habemus... PL. 196, 1017-1032 ;

RICHARDUS S. VICTORIS *Misit Herodes rex manus ut affligeret quosdam de Ecclesia*, Act. 12,1 Scripturam sacram recte, cum legit, intelligit qui modos locutionum eius non negligit..., PL. 141, 277-306 ;

RICHARDUS S. VICTORIS *Sermones centum*, PL 177, 899-1210;

Cartas¹⁶⁷

Uma carta endereçada por Ernís, abade e Ricardo, prior de S. Victor, a Roberto de Hereford, bispo de hereford, PL. 196, 1255 e ROBERTSON, *Materials for the History of Tomás Becket, archbishop of Canterbury*, Londres, 1875-1885, t. 5, Epist. 220, pp. 456-458. Segundo Robertson é uma carta de 1166;

¹⁶⁷ Ottaviano cita um conjunto de treze cartas, que é a totalidade da correspondência conhecida que Ricardo trocou, a saber:

1. *Ervisii Abbatis e R[icardo] prioris S.V. em Robertum Herefordiensem;*
2. *Prioris S. Victoris Par. et R. Abbatis S. Augustini ad Alexandrum Papam;*
3. *Willelmi prioris Ursicampi ad Richard priorem S. V.;*
4. *G. presbyteri Anilcurtensis ad R. priorem S. V.;*
5. *G ad Rich. Priorem S.V.;*
6. *G. prioris eccl. S. Albani ad Rich. S. V.;*
7. *Eiusdem ad eundem;*
8. *Eiusdem ad eundem;*
9. *M. ad Rich. S. V.;*
10. *Eiusdem ad eundem;*
11. *G. prioris eccl. S. Albani ad Rich. S. V.;*
12. *Ioannis superioris Claraevallis ad Rich.;*
13. *Alexandri III Papae ad Rich. priorem S. V.(incompleta).*

Carta escrita por Ricardo, prior, e por um abade designado pela letra R. Ao papa Alexandre III, PL 200, 1443-1444 e por ROBERTSON, *op. cit.* T. 6p. 529-530. Provavelmente escrita ao longo de 1169.

Escritos não autênticos

In Cantica Canticorum explanatio (PL 196, 405-524)¹⁶⁸

De gradibus caritatis (PL 196, 1195-1208)

De superexcellenti baptismo Christi (PL 196, 1013 – 1018)

Tractatus de XLII mansionibus filiorum Israel (PL 17, 9-40, encontra-se em apêndice às obras de Santo Ambrósio de Milão)

Escritos de autenticidade duvidosa:

In Nahum (PI 96, 705-758 encontra-se entre as obras de João de Toledo)

In Ioel (PL 175, 321-372, encontra-se entre as obras de Hugo de S. Victor);

In Abdias (PI, 175, 371-406 encontra-se entre as obras de Hugo de S. Victor)

In Ruth (edição crítica de MARTEL, G. de; *Commentaria in Ruth e codicibus Genovefensi 45 et Clagenfurtensi 13* (CCCM 81), Turnhout 1990;

¹⁶⁸ Vejamos de que forma Ottaviano põe em causa a autenticidade desta obra: *Le digressioni di indole moral, caratteristiche in San Gregorio, sono troppo numerose; la somiglianza di pensiero con le opere del medesimo è palese; lo stile manca di quell'afflato speciale tra poetico e fittizio, per cui sembra che l'entusiasmo di Riccardo sia sempre riflesso e raramente spontaneo (escluso forse il solo De gradibus charitatis); mancano le allegorie. Comunque l'opera è molto inferiore all'omonima di San Bernardo, pur essendo superiore a molte altre di Riccardo, appunto per queste doti che mi sembrano non Riccardiane.* OTTAVIANO, *Op.cit.*p.439.

De contemplatione et eius speciebus (edição crítica, introdução, tradução e notas de BARON, R. *De contemplatione et eius specibus* Tournai-Paris, 1958);

Clama ne cesses (edição crítica GASTALDELLI, F., *Spiritualità e missione del vescovo in un sermone inedito di Goffredo di Auxerre su san Gregorio*, in *Salesianum*, Roma, 43, 1981, pp. 130-138. CHÂTILLON, J., *Un sermon du XII siècle en quête d'auteur: Richard de Saint-Victor, Geoffroy de Melrose, Geoffroy d'Auxerre ou Aelred de Rielvaux?*, in *Recherches augustinienes*, 20, 1985, 133-201.

Sermo in die Pasche PL 196, 1067-1074.

Muitos autores contribuíram para a determinação exacta do seu corpo doutrinal. Se a maioria das suas obras se encontra nas edições do Migne – *Patrologia Latina* 196, devemos considerar o precioso contributo das edições críticas de CHÂTILLON do *Super exiit edictum* (CHÂTILLON and Tulloch, 1951) *Liber Exceptionem* (Ibidem, 1958); Gervais Dumeige *Quatuor gradibus violentae caritatis* (Dumeige 1955); *De Trinitate*, (Ribailier, 1958), *De quaestionibus Regulae sancti Augustini solutis* (Colker, 1962)

A obra ricardina foi enriquecida pela recuperação de escritos previamente atribuídos a outros autores. Sublinhamos de particular importância os *Sermones Centum*, atribuído a Hugo de S. Victor

O LUGAR DE BENJAMIN MINOR NO CORPUS RICARDINO

Introdução: a problemática das fontes ricardinas:

Ao abordar a problemática das fontes ricardinas deparamo-nos com uma série de problemas, resultante da escassez de citações directas, ou da inevitável originalidade do autor, que livremente se inspirou em fontes de diversas proveniências para constituir um corpo único.

Ricardo muitas vezes torna-se a sua própria fonte, quando se auto-cita (Por exemplo, Ricardo recorre a uma revisão da sua doutrina espiritual descrita nos dois *Benjamim* na obra *De quator gradibus uiolentae charitatis*, para, diz ele – permitir uma visão mais global e uma síntese mais ampla da vida da alma.¹⁶⁹

O carácter sintético e original do corpus ricardino tornam difícil a sistematização das fontes.” O autor inova, mas também assimila o pensamento dos outros” – diz Ribaillier relativamente ao *De Trinitate* – “ele sintetiza, transpõe, adapta¹⁷⁰. Vejamos como tal influência se manifesta.

¹⁶⁹ CF : Ives, *Épître a Séverin sur la charité*, texte critique avec introduction, notes et tables, Gervais Dumeige, Paris Libraire Philosophique J. Vrin, p.106 : *Le IV Gradibus violentae caritatis* représent comme un résumé de la doctrine déjà développé ailleurs. Encontramos nesta obra imagens também presentes no *De exterminatione mali et promotione boni*. Diz o autor, *Idem*, p.106.

¹⁷⁰ CF : RIBAILLIER, J. Introdução a RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, texte critique avec introduction, notes et tables,. Jean Ribaillier, Paris Libraire Philosophique J. Vrin, 1958, p.17:

Experiência Pessoal, Origens nacionais e Vida em São Victor:

Deveremos sublinhar, com Châtillon a importância dos acontecimentos pessoais e existenciais que contribuíram significativamente para “a formação da sua personalidade, a orientar a sua existência e a fazer dele um escritor, um teólogo e aquilo que designamos como um autor”¹⁷¹. Parece-nos que Ricardo não terá esquecido as suas origens nacionais, impregnando de um estilo algo melancólico a sua obra. Encontramos na sua correspondência com os clérigos de S. Albano e numa carta a Robert de Hereford os seus sentimentos de afecto por Inglaterra.¹⁷² Um sermão mariológico inserido no *De Liber Exceptionem*¹⁷³ integra imagens significativas sobre o mar, os navios e os navegadores.¹⁷⁴

A experiência pessoal é claramente expressa por Ricardo no *Benjamin Minor*, onde ele estabelece a distinção entre aqueles que conhecem o que se fala por ensinamento (*per doctrinam*) e aqueles que a aprenderam na escola da experiência (*per experientiam*).¹⁷⁵ No *De exterminatione mali et promotione boni* Ricardo explica aos leitores como se devem instruir na realidade da vida

¹⁷¹ CHÂTILLON, *op.cit.*, p. 628: (...)C'est à dire des influences profondes qui ont contribué à façonner sa personnalité, à orienter sa existence et à faire de lui un écrivain, un theologien et ce qu'on appelle un auteur.

¹⁷² Cf. RICHARDUS S. VICTORIS *Epist.*1, PL 196 1225A.

¹⁷³ RICHARD DE SAINT VICTOR, *Liber Exceptionem*, II, 10, PL 177, 907-11.

¹⁷⁴ Diz CHÂTILLON: *On est en effet frappé par la présence, dans son Oeuvre, d'images ou de symboles, soit à la mer et à la navigation, soit à la vie rurale. (...) citando o De Liber Exceptionem, CHÂTILLON identifica passagens de la mer, des navires et des navigateurs en des termes saisissants. Richard y évoque la turbulence des flots ; il décrit toutes des parties des navires qui s'y aventure, du gouvernail au grand mât ; il énumère les périls que les vents, les tempêtes ou les pirates font courir aux navigateurs, mais il mentionne aussi les chants de joie qu'entonnent les marins (...) Ces descriptions (...) sont orchestrées avec une sorte de réalisme qui trahit le vécu. N'y a-t-il pas en tout cela, chez Richard, quelque souvenir de ses origines insulaires de la mer qu'il avait dû affronter pour venir jusqu'en France ? Idem, pp.628-629*

¹⁷⁵ *Quis sit Benjamim iste, multi noverunt, alii per scientiam, alii per experientiam. Qui per doctrinam noverunt audiant patienter; qui per experientiam didicerunt, audiant libenter. Qui enim eum experientiae magisterio semel nosse potuit (fidenter loquor), sermo de eo, quamvis prolixus, illum satiare non poterit.* RICHARD DE SAINT VICTOR, *Les douzes Patriarches (Benjamin Minor)* Texto crítico e tradução por CHÂTILLON, J: e DUCHET-SUCHAUX, M. introdução, notas e Índice por LONGÈRE, J. *Sources Chrétiennes*, nº 419. Les éditions du Cerf, 29, BD de Latour-Maubourg, Paris, 7, 1997, p.

espiritual, mais pela acção que pela disputa, mais pela experiência que pela palavra.¹⁷⁶

Para tal verificamos como a experiência em S. Victor foi relevante. Vimos como esta comunidade forma os seus religiosos na oração e na celebração litúrgica, enquanto ensina a gramática e a retórica. Sabemos também que o comentário da Escritura e dos Padres se faz pela difícil arte da *lectio*. Para além da *lectio*, sublinha Châtillon, Ricardo terá praticado os exercícios fixados por Hugo no *Didascalicon* sobre a *meditatio* e a *contemplatio*¹⁷⁷. Não é possível saber se Ricardo experienciou os estados superiores da vida contemplativa ou se “conheceu” o *extasis mentis*. Mas parece certo – diz Châtillon – que procurou adequar os seus ensinamentos teóricos o mais possível às condições concretas da vida canónica.¹⁷⁸

Ser Cónego de S. Victor torna-o necessariamente filho de Agostinho, mergulhado na regra do bispo de Hipona. A reflexão patente no *Questiones in Regulam beati Augustini*, mostra como o autor reflectiu sobre Agostinho, e sobre a regra que insiste na prevalência do amor a Deus e no amor ao próximo, consagrada na vida comunitária e fraternal.¹⁷⁹

Sem dúvida que Ricardo foi fortemente também influenciado pelas tradições intelectuais e espirituais instauradas pelas primeiras gerações dos Victorinos

Hugo de S. Victor é inegavelmente a fonte directa e a influência ideológica e doutrinal mais presente. Ricardo nunca o declara expressamente, não obstante o considerar o maior teólogo do seu tempo (podemos conferir essa rara referência no *Benjamin Maior*, I, 4, 67d: *Videtur itaque sic definiri posse. Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa, vel certe sicut praecipuo illi nostri temporis theologo*

¹⁷⁶ *De exterminatione mali et promotione boni*, PL 196, 4, 1705D. *Sed nunc illud consideremus, quomodo ad confessionem laudis soleat fieri conversio Jordanis. Sed hoc melius, ut arbitror, operando quam disputando discimus, hoc citius experiendo quam loquendo probamus.*

¹⁷⁷ CHÂTILLON, *Idem.*, p. 628

¹⁷⁸ *Mais il est certain qu'il a cherché à accorder les enseignements théoriques, qu'il avait reçus de ses maîtres ou classés dans ses écrits avec les conditions d'une vie canoniale que des crises dont on perçoit l'écho à travers ses écrits ont dû parfois troubler. C'est de cette réflexion, jointe à un talent évident d'écrivain et à un souci certain d'instruire, non seulement ses frères, mais tous ceux qui, souvent de loin, souhaitaient recevoir son enseignement, qu'est née son œuvre spirituelle.* *Idem.*, p.632.

¹⁷⁹ Richard se réfère une quinzaine de fois à Saint Augustin ou à des écrits de savoir agustinien. Cf. DUMEIGE, G. *op.cit.*, p.12

placuit, qui eam in haec verba definivit.). Expressamente ou não, é um facto que Hugo “contribuiu significativamente para o seu destino de exegeta, de teólogo e de contemplativo”¹⁸⁰. E nessa medida podemos dizer que toda a obra ricardina apresenta vestígios de Hugo, não obstante isso ser mais claro nas primeiras obras. Pensamos no *Liber exceptionem* e no comentário ao Apocalipse.

Sublinha Châtillon: “esta independência, não o impede, porém, de ser extremamente pessoal, nomeadamente nos seus escritos espirituais. Se ele cita, por exemplo a definição de contemplação que Hugo deu, não hesita por isso, em propor uma outra”¹⁸¹. Parece-nos assim que Ricardo trata a Escritura com mais liberdade que o seu mestre, possuindo por isso um génio diverso

É, no entanto, fundamental considerar a influência de Hugo no que diz respeito aos seus métodos e pedagogia assim como à escolha das fontes. É de crer que Ricardo tenha lido certos gramáticos e poetas que lhe conferiram um certo estilo de escrita, mas, sublinha Châtillon seguindo os conselhos que Hugo ministrou aos seus discípulos no *Didascalicon*.¹⁸²

O platonismo e o neoplatonismo de Ricardo estão crivados das leituras de Agostinho, Boécio, Pseudo-Dionísio e talvez de João Escoto Eriúgena. Ora Hugo, considerado por muitos como o “novo agostinho”, foi um grande leitor de Boécio, comentou a obra de Dionísio no seu *Hierarchia celeste*, utilizando para tal as glosas de Eriúgena. Hugo menciona na sua obra o *De divisione naturae* de João Escoto Eriúgena¹⁸³ em termos que são reproduzidos no *De Liber Exceptionum*.¹⁸⁴

É a Hugo que Ricardo deve esta visão sacramental de todas as coisas, visíveis na natureza e na Escritura, numa linguagem feita de símbolos onde se reflectem e se revelam todas as realidades espirituais. É patente aqui a influência de Gregório Magno, e não será injusta a afirmação de Wasselynck

¹⁸⁰ (...) c'est Hugues qui a certainement le plus contribué à orienter son destin d'exégète, de théologien et de contemplatif. 629.

¹⁸¹ Cette dépendance, il est vrai, ne l'empêche pas d'être très personnel, surtout dans ses écrits spirituels. S'il cite, par exemple, la définition de contemplation que Hugues donna, il n'hésite pas à en proposer une autre. Ailleurs surtout, lorsqu'il déploie ces interprétations tropologiques auxquelles il tient tant, il traite l'Écriture avec beaucoup plus de liberté que ne l'avait fait son maître, *Ibidem* p.630

¹⁸² il ne faisait en cela que suivre les conseils que Hugues avait donnés à ses disciples dans son *Didascalicon*. *Idem*, p.630.

¹⁸³ *Didascalicon*: III, cit. p.49

¹⁸⁴ RICHARD DE SAINT VICTOR *De Liber Exceptionum*, I, livro 1, 24, p.112, 3.

que provavelmente Ricardo é o autor mais gregoriano do século XII, sendo esta influência presente de uma forma mais clara que em Hugo¹⁸⁵.

Hugo compreende a fonte sacramental como imune ao contágio dos erros, pois nada contém de contrário à verdade em contraste com os livros dos filósofos, que não obstante o belo estilo, que resplandece externamente, tende a mascarar a verdade com belas cores. De facto a Bíblia aparece na obra *Benjamin Minor* como a fonte primária da especulação ricardina, tanto espiritual, como dogmática. Ele procura na Escritura o fundamento da sua espiritualidade, que o impulsiona para a descoberta de Deus

Fontes técnicas:

**Escritura, Padres da Igreja, Fontes neoplatónicas e
Teólogos contemporâneos.**

A Escritura:

A inserção de passagens da Escritura nas obras é uma prática corrente na Idade Média. Mas em Ricardo a proporção é considerável. Explicitas ou implícitas as citações constituem-se como uma fonte previligiada, e estão de tal forma incorporadas no texto que não é possível evitar uma referência a elas.

Em toda a obra de Ricardo as citações da Bíblia (sobretudo as paulinas) são numerosas (no *De Trinitate* encontramos 46 citações implícitas ou explicitas, muitas vezes para justificar a sua concepção do papel da fé e da caridade na especulação teológica ligada à ascensão espiritual¹⁸⁶). Geralmente as citações são feitas a partir da Vulgata. As divergências que se encontram compreendem-se se o autor as cita de memória ou se as faz adaptar ao contexto que ele quer.

¹⁸⁵ WASSELYNCK, R. *L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le grand sur les commentaires bibliques médiévaux*. RAM, t.32, 1965, p.220-221. Mas sublinha CHÂTILLON *s'il a été si proche de Grégoire, n'est-ce point encore à Hugues qu'il le doit, au moins partiellement puisqu'il pouvait lire dans le Didascalicon (V, 7, p.105, 21-23) un éloge particulièrement appuyé de l'exégèse morale de Grégoire ?* Idem, p.630

¹⁸⁶ RIBAILLIER, J., p.17: *dans le Prologue il justifie par des références scripturaires sa conception du rôle de la foi et de la charité dans la spéculation théologique, liée à l'ascension spirituel.*

Hugo terá iniciado o seu discípulo à leitura da Escritura (sendo esta a fonte inesgotável de doutrinação espiritual para Ricardo). Com Hugo, Ricardo insiste na importância do sentido histórico e literal, sem por isso ignorar a importância do sentido alegórico, que é a base de todo o seu ensinamento teológico. Mas é o sentido tropológico e moral que Ricardo dá mais importância, e é também aqui que se evidencia mais claramente a relação original que Ricardo estabelece com a Escritura. As suas obras espirituais ou os grandes tratados, cujo título indica o seu carácter exegético fazem pensar na Bíblia como uma fonte segura pedagógica e didáctica. De facto a Escritura aparece sobretudo como um filão onde Ricardo encontra um ensinamento espiritual em exemplos edificantes ou em máximas adequadas a comover o coração e dirigir a acção. Mas aquilo que importa sublinhar é esta relação original que instaura com o texto sagrado. Se a Bíblia fala de Deus, Ricardo mais frequentemente fala do homem, da alma, dele mesmo e dos outros. “Eis a noção gregoriana da Escritura como um espelho, que permite explorar as regiões mais obscuras e mais secretas da vida espiritual”.¹⁸⁷

A tradição patristica

Ricardo, segundo Ethier,¹⁸⁸ “dá aos Padres o respeito que eles merecem”. Eles estão em sexto lugar na hierarquia das autoridades que concorrem para edificar a “ciência sagrada”. Aparecem depois da lei natural, de Moisés, dos profetas, dos evangelistas e das instituições apostólicas¹⁸⁹.

Ricardo considera que os Padres não disseram tudo, sendo que formularam opiniões apenas prováveis, evitando mesmo algumas questões

¹⁸⁷ CHÂTILLON, *op.cit.*, p. 628

¹⁸⁸ A.M. ÉTHIER, O.P., *op.cit.* p.15

¹⁸⁹ Cf: RICHARDUS S. VICTORIS, *Comm. In Apocalypse II*, c.2; 752 a: *Prima ala est in lege natura, secunda in lectione legis scriptae, tertia in lectione prophetiae, quarta in lectione legis evangelicae, quinta in scientiae doctorum apostolos tempore sequentium et obscura loca Scripturarum exponentium*. De notar como os evangelistas gozam de uma autoridade superior aos primeiros doutores, pois precedem-lhes no tempo e é preciso uma iluminação especial do Nosso Senhor para compreender as Escrituras. Por isso, diz Éthier, apesar de reconhecer o contributo dos Padres na exegese Escritural, cujos comentários são uma fonte importante, *quand il s'agit de raisonner sur le donné révélé, d'élaborer à l'avantage d'une meilleure intelligence à propos des mystères divins que nous croyons, des raisonnements qui fondent des preuves nécessaires (...)* a tradição torna-se insuficiente. A.M. ÉTHIER, O.P., *Idem*, p.18.

mais difíceis. Há assim, muitas questões a acrescentar e algumas mesmo a corrigir:

*In quanto ergum quisque in hoc gratiam accepit, nemo dubitet cum omnia diligentia quaerere in quae praecedentium Patrum sagacitas vel ex industria praeteriit, vel magis necessariorum occupatione implicata explicare non potuit.*¹⁹⁰

Talvez por esta razão as citações são mais raras. No *De Trinitate* encontramos algumas referências quando, quando se procede à definição de Pessoa (Santo Agostinho, Jerónimo¹⁹¹ e Boécio¹⁹²) e Gregório o Grande quando trata a definição de caritas¹⁹³. Mas de facto, a autoridade dos Padres é raramente invocada. Parece mesmo querer afastar-se da sua autoridade, na medida em que deseja fornecer uma demonstração racional do bem fundado em fórmulas dogmáticas¹⁹⁴. Por essa razão ele não procura, como fazem os Padres, estudar a Trindade a partir dos dados da revelação conhecidos pela Escritura, mas demonstrá-la a partir das razões necessárias. O autor tem consciência de abrir uma nova via em que os Padres não são utilizados. Ele não os deseja contradizer, apenas de abrir uma nova via.

Fontes neoplatónicas

Verificamos como é através da mediação impositiva de Hugo que Ricardo permeia a sua obra de aspectos neoplatónicos.

¹⁹⁰ Cf. RICHARDUS S. VICTORIS, In *Visione Ezechielis*, Prol. PL 196, 683 b.

¹⁹¹ Utilizado sobretudo para a exegese das figuras bíblicas. Cf. DUMEIGE, *op.cit.*, p.12.

¹⁹² Boécio é mencionado expressamente no *De Trinitate*, onde Ricardo julga insuficiente a sua definição de Pessoa. Cf. RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, *op.cit.*, L, IV, c. 21: *Ecce quod superius proposuimus, prout potuimus, exsecuti sumus, quid videlicet ad invicem differant significatio substantiae et significatio personae, et qua ratione plures personae consistere valeant in unitate substantiae. Consideremus nunc itaque, si placet, utrum data illa de persona definitio Boetii possit convenire omni et soli. Nam si inventa fuerit generaliter et sufficienter data, frustra procul dubio quaeritur alia. Definitio autem, ut perfecta sit, oportet ut totum et solum definiendae rei esse comprehendat.*

¹⁹³ Cf. DUMEIGE, G. *Idem*, p. 12

¹⁹⁴ No *De Tabernaculo* Ricardo afirma explicitamente que, sem querer ir contra a autoridade dos Padres, eles não esgotam tudo o que se pode dizer. Pelo contrário dignificá-los é mostrar o quanto somos trabalhadores infatigáveis. *Haec propter illos dicta sunt qui nil acceperant nisi quod ab antiquissimis patribus acceperunt.* In A.M. ÉTHIER, O.P., *Idem* p.15.

A concepção triádica e hierárquica do universo, no qual cada coisa se opõe ao seu contrário (anjo-homem-“besta”), ou a concepção triádica da ascensão espiritual (homem-anjo_Deus),¹⁹⁵ e os paralelismos tríplexes e dúplices no âmbito do conhecimento que encontramos no *Benjamin Maior*, são de raiz neoplatónica. A teoria do amor como factor de união entre o Homem e Deus recorda-nos o influxo dionisiano¹⁹⁶ apesar de substituir a terminologia grega pela latina.

Estes autores, segundo Ricardo, adoptam uma linguagem demasiado perigosa para exprimir o mistério da Trindade. “Santo Agostinho, obrigado a responder a perguntas insidiosas, aplicou aos mistérios da Trindade vocábulos comuns e técnicos que sem dúvida foram garantidos por uma assistência do Espírito Santo. Esta terminologia é imposta a toda a Igreja Latina”¹⁹⁷. E Ricardo estima que nós, não sendo gregos, devemos conformar a nossa linguagem ao latim¹⁹⁸. A maior parte dos erros correntes decorrem desta necessidade de aplicar os termos a uma linguagem estrangeira. Os gregos afirmaram a mesma verdade que nós, pois na igreja de Cristo a fé é para todos a mesma.¹⁹⁹ Mas os gregos ao falarem uma linguagem diferente da nossa, mesmo que empreguem o termo substancia, não entendem com isso a mesma coisa que nós.²⁰⁰

Ricardo renuncia ao termo grego hipóstase que segundo S. Jerónimo contém um veneno²⁰¹. O nosso autor usará dois termos conhecidos por todos: Pessoa e Substância, interpretando-os a partir do seu significado comum e

¹⁹⁵ *La conception que Richard se fait du monde est néoplatonicienne. Toute chose est conçue sous la forme d'une triade hiérarchique ; toute réalité comprend trois termes ; car entre les deux extrêmes possédant des propriétés contraires, il y a un moyen terme, une medieté, qui unit les deux aspects corrélatifs de la réalité. Ainsi tout tend à s'articuler en un parallélisme à trois termes et à deux aspects. (...) Le monde est aussi conçu comme une triade hiérarchique : l'ange, l'homme, la bête. L'ascension spirituelle est également représentée comme une montée à trois étapes : l'homme, l'ange, Dieu. RIBAILLIER, op.cit., pp.24-25.*

¹⁹⁶ *Tout comme chez Denys au sein du triadisme se dessine un double mouvement processif et conversif. RIBAILLIER, op.cit., p.25*

¹⁹⁷ Cf: ETHIER, op.cit., p. 19

¹⁹⁸ Cf: RICHARD DE SAINT VICTOR, *De Trinitate*, Liv. IV, c. 4, p. 166: (...) *Graeci non sumus, (...)*

¹⁹⁹ Cf: RICHARD DE SAINT VICTOR, *Idem*, IV, p. 166 *Multum dissentire et omnino contrarium videtur quod Latini unam in Divinitate substantiam, Graeci tres esse fatentur. Sed absit ab eis diversa credere, et hos vel illos in fede errare! (...) scimus autem quod ubique terrarum Christi Ecclesia psallit quia in personas est proprietates, in essentia unitas.*

²⁰⁰ Cf: RICHARD DE SAINT VICTOR, *Idem*, IV, p. 166 *Non dicam apud Graecos qui, ut scribit Augustinus, aliter accipiunt substantiam quam nos (...)*

²⁰¹ Cf: RICHARD DE SAINT VICTOR, *Idem*, IV, p. 163 *Ut de nomine Hypostasis taceamus, in quo secundum Hieronymum veneni suspicio est, ut inquam, de nomine Graeco taceamus qui Graeci non sumus.(...)*

usual: *Secundum simplicem et communem animi intellectum quem quisque concipit ad nominationem personae, studebo assertionis nostrae modum formare.*²⁰²

Já a concepção de Deus nada tem a ver com o Uno dionisiano, nem, diz Cacciapuoti, “com a concepção de movimento *exitus-reditus*”²⁰³. A classificação da contemplação em géneros, no que diz respeito aos seus objectos, (não aos graus de ascese) não é de origem neoplatónica, mas latina sublinha este autor, pois deriva da divisão triádica de Boécio²⁰⁴. Boaventura escreveu que *Richardus sequitur Dionisium*²⁰⁵. Mas isto parece dizer mais respeito à doutrina da contemplação propriamente dita²⁰⁶, pois o método teológico fundado sobre a convergência do empirismo, intelectualismo e a visão de Deus é uma elaboração muito pessoal.²⁰⁷

Por todas estas razões parece-nos lícito afirmar com Gonzales que Ricardo de S. Victor é inegavelmente “um pensador original por escolha, que no interior da corrente trinitária latina utilizou com absoluta liberdade ideias de diversas proveniências.”²⁰⁸

²⁰² Cf. RICHARD DE SAINT VICTOR, *Idem*, IV, p. 163

²⁰³ CACCIAPUOTI, *op.cit.* p.108

²⁰⁴ CACCIAPUOTI, *Idem*, p.107-8: (...) *in quanto deriva dalla divisione tripartita di Boezio (intellectibilia, intellegibilia, naturalia)*, (...) dizendo ainda mais à frente (...) *come pure è latina la suddivisione dei trei modidella contemplazione e dei quattro gradi della carità, che sttolinea una reciprocità di conoscenza e amore nella vita cristiana, per sua natura cristiforme e trinitaria, animata da un elemento intellettualistico-cognitivo, che l'allontana dal misticismo irrazionale di tipo greco*, Cf também DUMEIGE, *op.cit.*, p.125.

²⁰⁵ BOAVENTURA DE BAGNOREGIO, *De reduct. Art. Ad theol.* 5.

²⁰⁶ Cf. DUMEIGE, G. *Idem*, p. 12

²⁰⁷ Entusiásticamente Ribaillier acreditou encontrar fortes traços neoplatónicos no *De Trinitate* apesar deste poder ser considerado, sublinha Cacciapuoti [*trace*] *del neoplatonismo Cristiano commune al contesto teológico medievale*. CACCIAPUOTI, *op.cit.* p.107

²⁰⁸ GONZALES, O. *Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en San Buenaventura* in *La Ciudad de Dios*, Madrid, 176, 1963, p. 589. Ver também DUMEIGE, G. *Idem*, p. 12, que reafirma esta independência baseada na manipulação livre de diversos autores e proveniências: *Devant ce maigre bilan on peut se demander s'il ne convient pas de respecter cette réputation d'indépendance, l'auteur se montrant parfois très conscient de la nouveauté de ce qu'il apporte et estimat qu'on doit faire preuve de plus de diligence personnelle quand on trouve moins de raisons convaincants dans les écrits des Pères. Cependant une doctrine si original que se prétende son auteur, si personnelle qu'on la suppose, n'est jamais le fruit d'une génération spontanée*. Em suma, um pensador é definitivamente tributário das ideias do seu tempo.

Santo Anselmo e o “intelectualismo contemporâneo”.

Este qualificativo sublinhado por Ribaillier e adoptado para a obra *De Trinitate*,²⁰⁹ pode e deve ser atribuído para a quase totalidade do seu corpo doutrinal, na medida em que o autor atribui às suas demonstrações racionais um papel importante não apenas para o progresso do conhecimento teológico, mas também na preparação da alma para a contemplação.

Esta postura está de acordo com Hugo e a corrente victorina que “estimam a noção de especulação como um caminho válido que leva à contemplação mística, opondo-se assim a S. Bernardo e à corrente monacal que rejeitam a aplicação da dialéctica ao estudo do dado revelado e insistem na importância exclusiva dos valores ascéticos e espirituais na prossecução da verdadeira caridade”²¹⁰.

A fé é o ponto de partida necessário para a especulação e é considerada como um trampolim a partir do qual a alma se eleva para um conhecimento mais aprofundado de Deus. Ricardo, diz Ribaillier, segue assim Santo Anselmo. Não obstante, faz ainda notar, “aproxima-se também de Abelardo por esta ideia de que os filósofos pagãos conseguem pelo seu esforço racional atingir o conhecimento, não apenas de Deus, mas de um Deus trinitário”²¹¹. Resta saber se os filósofos pagãos, a saber Platão e os seus adeptos, não possuem, por uma graça especial, uma fé obscura e confusa. Algumas passagens do *De Verbo Incarnato* tendem a fazer crer. Outros textos do *Beniamim Major* que distinguem *ratio* e *intelligentia* mostram por um lado a incapacidade da razão reduzida às suas próprias forças, e por outro a potência da inteligência, que sustentada pela Revelação, iluminada pela graça, informada pela contemplação, não é outra coisa que a experiência mística. Se a inteligência tem uma tal potência é porque tem de Deus as chamadas “razões necessárias”, acessíveis ao homem em princípio e ao menos parcialmente.²¹²

²⁰⁹ RIBAILLIER *op.cit.*, p.20

²¹⁰ RIBAILLIER, *Idem*, p.20

²¹¹ *Idem*, p.20

²¹² RIBAILLIER, *Idem*, 20. Sobre o tema Cf : SORGE V., *Le «rationes necessariae» nel «De Trinitate» di Riccardo di San Vittore*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», 1983, pp. 1-18.

Esta expressão é deduzida de Santo Anselmo²¹³, mas fez grande fortuna no século XII (por exemplo em João de Salisbúria ou Gilberto Porretano).

Hugo emprega a expressão *probabilia rationi*. Ricardo opõe a esta as razões necessárias. Para Ricardo *rationes necessarie*²¹⁴ não significam com evidência que os mistérios da fé são acessíveis ao homem, mas que ele é capaz de perceber a não contradição que existe entre os dados da Revelação e as exigências da razão. No nosso autor, assim como em Hugo, a demonstração repousa sobre argumentos de conveniência; “a necessidade que ele invoca não é rigorosa, mas de tipo psicológico e moral”²¹⁵.

Aferimos a influência de Santo Anselmo. Ricardo não segue a mesma via de Agostinho que encontra a estrutura revelada do Deus trinitário ligada à análise do espírito humano. Daí a presença de tantas psicologias trinitárias neste século, constata Vignaux.

Já a via inaugurada por Ricardo parece ser nova, tanto quanto sabemos. Por um lado, diz Vignaux, “a sua dialéctica aplica-se às coisas divinas (...) num estilo abstracto que anuncia Duns Escoto. Por outro lado converte as provas da Trindade em temas espirituais”, pela introdução da excelência da caridade tradicionalmente afirmada. Por isso, dizemos com este autor, que a estrutura trinitária ricardina “remete-nos para o estado de espírito do *Proslogion* anselmiano. Diz Vignaux: “Tanto quanto Deus o permitir, tanto quanto pudermos, devemos pretender compreender pela razão o objecto da nossa crença “. E mais à frente: “Estado de espírito complexo: para o verdadeiro crente, a fé constitui uma certeza absoluta; todavia crer pouca importância tem quando comparada com o conhecer”. Eis a fórmula sagrada: *Nisi credideriti non intelligitis*. Por essa razão, nota Vignaux, Ricardo entende os artigos da fé trinitária e lê-os a par dos textos autorizados. Mas – questiona-se – onde estão as provas?

²¹³ Sobre as *rationes necessariae* em Santo Anselmo, Cf. GILSON, E., *Sens et nature de l'argument de Saint Anselm*, A.H.D.L.M.A., IX, 1934, p.5-51.

²¹⁴ Veremos de que forma esta importância dada às demonstrações racionais são reconhecíveis no *Benjamin Minor* e por consequência na preparação da alma para a contemplação. (veremos, de que modo Ricardo, ao distinguir *ratio* e *intelligentia* mostra, por um lado a incapacidade da razão reduzida às suas próprias forças, e por outro como a potência da inteligência, sustentada pela revelação, iluminada pela graça, informada pela contemplação, não é outra coisa senão a experiência mística. Ora se a inteligência possui uma tal potência é porque tem de Deus as chamadas *rationes necessarie*.

²¹⁵ RIBAILLIER, *op.cit.* p.21. Cf. Também neste autor a posição de Ricardo sobre a querela dos Universais. P.21 e seguintes; e em DUMEIGE, G. *Idem*, p. 20

Por estas razões Vignaux considera Ricardo um dos quatro fundadores da escolástica, a par de Santo Anselmo, Abelardo e Bernardo de Claraval.²¹⁶

Sublinhamos como o intelectualismo de Ricardo nada tem de abstracto. A sua argumentação não é geralmente dedutiva, mas sobretudo indutiva: pois para ele a experiência é, como os dados da fé, o ponto de partida de toda a especulação.²¹⁷ Em todo o seu tratado ele refere-se à experiência: o mistério das coisas criadas fá-lo pressentir o mistério das coisas divinas. “O nosso Victorino, como muitos dos seus contemporâneos tem o sentido do concreto”²¹⁸.

O título da Obra

Breve apêndice

Faremos agora umas breves considerações acerca do título da obra antes de entrarmos nesta. O *Benjamin Minor* ilustra bem a dificuldade em classificar as obras de Ricardo. Na edição de 1650, *Benjamin Minor* aparece em quarto lugar numa lista de tratados espirituais. Já Hugonin encara-a como um comentário escriturístico (aparece mesmo à cabeça do volume) por falar e tratar expressamente do *Génese* e dos doze patriarcas, filhos de Jacob.

O modo de apresentação da obra – a divisão dos livros e dos capítulos – encorajou os copistas a intitular cada um dos livros de forma a indicar mais claramente o conteúdo. Estes títulos muitas vezes dissimulam o real conteúdo que os títulos primitivos ou o *incipit* denunciariam, perdendo um pouco – diz Châtillon – do seu poder de evocação e mesmo o seu charme.²¹⁹ Foi um dos

²¹⁶ VIGNAUX, P., *op.cit.*, p.89-90

²¹⁷ No *De Trinitate* as três provas que ele dá da existência de uma substância suprema não são do domínio exclusivo do *apriori*, mas dão uma base empírica à sua demonstração. A experiência sensível leva-o a concluir a existência de coisas que estão acima da experiência. O mesmo iremos verificar no *Benjamin Minor* em que a experiência sensível é inegavelmente um ponto de partida sólido para o conhecimento das realidades espirituais.

²¹⁸ RIBAILLIER, *op.cit.* p.90

²¹⁹ Cf : CHÂTILLON, J. *Idem.* p. 612

tratados ricardinos que conheceu mais sucesso. Cerca de cento e cinquenta manuscritos transmitiram o texto²²⁰

O opúsculo recebeu vários títulos. A *Patrologia Latina* indica *De praeparatione animis ad contemplationem liber ordinis dictus Benjamin Minor*. Também é chamada por *Benjamin adolescentulus in mentis expressus*.

Os títulos propostos pelos manuscritos são sugestivos: *Benjamim de studio sapientiae*; *Contemplatio de Benjamim et de XII patriarchis*; *Liber contemplatiuus*; *De contemplatione minori*; *De Patriarchis et eorum filiis et uxoribus*; *De praeparatione animi ad contemplatione*; *Summa magistri Ricardi Parisiensis canonici*, *Moralis expositio de uxoribus et filiis Iacob in libro de patriarchis*; *De contemplatione Benjamin*.²²¹

Châtillon propõem o *De patriarchis* ou *De duodecim patriarchis*. Este título possui a vantagem de sugerir mais aproximadamente o conteúdo global da obra, na medida em que esta é essencialmente um comentário à história dos doze patriarcas, os doze filhos de Jacob (*Génese* 29, 15-35, 29) que representam as virtudes que a alma deve praticar e as etapas sucessivas que ela deve percorrer para chegar à contemplação e ao *excessus mentis*.²²²

Usaremos o *Benjamin Minor* por uma questão eminentemente prática: conservar o título pelo qual a obra é de facto mais conhecida.

²²⁰ CHÂTILLON elaborou uma lista e uma análise detalhada dos manuscritos que se encontra em LONGÈRE, J. *Revue d'histoire des textes*, 21, 1991, p.159-236. a edição crítica do *Benjamin Minor* apresenta um breve resumo desse estudo. LONGÈRE, *op.cit.*, p.61 e seg.

²²¹ CF LONGÈRE, *op.cit.* p.18-19, nota 1.

²²² *En réalité, les anciens mss donnent a ce traité un titre beaucoup plus exact et plus suggestif en intitulant De Patriarchis* Cf : CHÂTILLON, J. *op.cit.* p.614.

II Parte: A doutrina Espiritual em *Benjamin*

Minor.

Partiram de Betel e faltava ainda um pouco de tempo para chegarem a Efrata, quando Raquel deu à luz e o seu parto foi difícil (17) Durante as dores de parto, a parteira disse-lhe: “Animo, porque volta a ter um filho. (18) Ora no momento do último suspiro – pois estava a morrer – deu-lhe o nome de Ben-Oni; mas seu pai chamou-o Benjamim. Génesis. Nova Bíblia dos Capuchinhos

Introdução

Em oitenta e sete capítulos Ricardo, tendo como ponto de partida o versículo vinte e oito do salmo LXVII *Beniamim adolescentulus in mentis excessu* descreve sob a forma de uma alegoria exegética os graus da preparação da alma à contemplação, comentando sucessivamente (o comentário é um puro pretexto) a história da família de Jacob, as suas duas mulheres, as duas servas respectivas, os doze filhos e seus nomes, a ordem do seu nascimento e a particularidades da sua vida (Génesis, XXIX, 16-38, XXX, 1-25, XXXIV, 9-31, XXXV, 24, XXXVII, 20-36, equivalentes aos capítulos 1-49.); ainda a desgraça de Dina e a vingança dos seus irmãos (capítulos 50-59); a história de José, filho primogénito de Raquel (capítulos 60-84); fechando por fim com a historia de Benjamim, o filho favorito (capítulo 85-87).

O tratado vai desde a descrição minuciosa das potências da alma humana, no seu progressivo desenvolvimento em perfectibilidade, até ao estágio de contemplação. Para o efeito Ricardo utiliza numerosas alegorias que potenciam pedagogicamente o conteúdo do seu pensamento.

Iniciado por Hugo de S. Vitor à leitura da Escritura, é a partir desta que Ricardo estrutura grande parte da sua doutrina espiritual. É o que constatamos no *Benjamin Minor*. A maior parte dos títulos que iniciam cada capítulo sublinham essa tendência marcadamente exegética a par de uma grande preocupação pastoral. Encontramos por toda a obra ensinamentos, máximas próprias para orientar ou estimular a conduta do cristão. Também é a partir destas máximas e aforismos (baseados na Escritura) que se estruturam os princípios que orientam o seu pensamento e a sua doutrina teológica.

Os frequentes comentários à Escritura dificultam muito, segundo Châtillon uma categorização global e uniforme do seu corpo doutrinal.²²³ Veremos como na obra *Benjamin Maior* Ricardo faz uma classificação por géneros e modos da contemplação. Esta classificação pode dar a impressão de clareza e conhecem grande sucesso, mas sublinha ainda Châtillon, esta é uma impressão artificial.²²⁴ Steven Chase não partilha da dúvida metodológica de Châtillon, considerando, com outros estudiosos, que os escritos exegéticos ricardinos “obedecem a um padrão determinado”.²²⁵

Uma primeira dificuldade: o vocabulário de Ricardo é de uma grande elasticidade. Termos diversos designam uma mesma realidade, e um mesmo termo pode designar coisas diversas²²⁶.

Ricardo alarga ou restringe a significação dos termos segundo as circunstâncias ou exigências da retórica:

*Sed cogit nos utique verborum inopia, verborum significatione modo extendere, modo restringere, et pro necessitatis ingruentia, congruenter variare.*²²⁷

A sua tropologia, diz Châtillon tem por objecto as realidades da vida moral²²⁸. E esta realidade inclui, como verificamos, a *opus conditionis* e a *opus*

²²³ Diz Châtillon: *Les tropologies qu'il déploie avec ingéniosité que rien ne décourage, dans un style recherché, précieux et raffiné, le conduit à revenir souvent sur les mêmes thèmes, mais en le traitent des manières différents.* CHÂTILLON, *op.cit.* p.627.

²²⁴ (...)Elles ont parfois un caractère superficiel, elles ne recouvrent pas toujours et on peut avoir quelque peine à les ajuster les unes aux autres. Cf. CHÂTILLON, *Idem.* p.627

²²⁵ CHASE, S., *The Cherubin and the Grace of Contemplation*, in *Richard of St. Victor*. University of Notre Dame; *Studies in spirituality and Theology II*. Notre Dame and London, p.4 Para estes estudiosos, Chase incluído, *Richard achieve a middle way, a profound and intimate alliance of apparent contradictions.*

²²⁶ Cf. DUMEIGE, *op.cit.* p.38

²²⁷ RICARDO DE S. VICTOR, *Benjamin Major*, III, PL196, 127D.

restorationis. É a conduta moral, em suma, que conduz a alma a Deus e a uma obra de restauração. E estas ideias são em parte partilhadas pelo clima intelectual Victorino e pela noção de símbolo fortemente presente.²²⁹

Alegoria e Símbolo²³⁰

Todorov ao analisar a hermenêutica agostiniana fala de um simbolismo universal que preside à hermenêutica medieval.²³¹ S. Paulo, a propósito da criação divina, diz que *as suas perfeições invisíveis tornam-se visíveis quando as suas obras são consideradas pela inteligência*. (Romanos, I, 20).

Todos os objectos visíveis são-nos propostos em vista da manifestação das coisas invisíveis, instruindo-nos através de uma visão de tipo simbólico, isto é figurativo.²³² *Signum* e *symbolum* tornam-se neste contexto doutrinal, no âmbito da tipologia cristã, duas faces de um mesmo pensamento. O objectivo será, no domínio da espiritualidade (e não só) a elaboração de um discurso sobre o inefável, que se torna manifesto e inteligível se ponderarmos os seus vestígios no mundo.

Também a espiritualidade dos Victorinos supõe, como verificamos, uma concepção simbólica do universo, que provém essencialmente do platonismo. Diz Hugo de S. Victor: *Signo est collactio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem*²³³.

O objecto da contemplação não é, segundo Pourrat, apenas uma verdade sobrenatural. “É toda a verdade”. A alma começa por contemplar a realidade material, a “verdade científica” encontrada através do esforço intelectual. Depois

²²⁸ CHÂTILLON, *op.cit.* p.627.

²²⁹ Segundo Pourrat o termo “mística” para os Victorinos, assim como para muitos outros autores medievais não tem o sentido preciso que hoje lhe atribuímos, ao distingui-la da ascética. É essencialmente sinónimo de simbólico, de afectivo. Chama-se mística conforme ao sentido etimológico, diz o autor, *qui se cache sous un symbole*. A contemplação mística será aquilo *celle qui nous fait decouvrir*, [sob o símbolo das realidades espirituais] *les vérités qui y sont renfermées*. Por esta razão dizemos que a grande base da mística victorina é uma visão simbólica do universo. POURRAT, *op.cit.*, p. 159.

²³⁰ CF. artigo de LEONARDI, C., *La teologia monástica*, in *Lo spazio letterario del medioevo*. Vol.1 tomo II, Salerno Editrice, p. 295 e seguintes.

²³¹ TODOROV, T. *Teorias do símbolo*, trad portuguesa Lisboa ed. 70.

²³² *Idem* 978, 954

²³³ HUGO DE S. VICTOR, *In Hier. Cael.* PL. 175, 941B.

progressivamente, sobre a acção da graça, eleva-se à visão da verdade divina.²³⁴ Com Pourrat, sublinhamos que toda a ciência é nesta época, essencialmente religiosa pois, é por ela que conhecemos aquilo que Deus ensina pela criação. “Os Victorinos não fazem uma distinção demarcada entre o domínio do natural e do sobrenatural, nem o objecto da filosofia com o da fé” (apesar desta distinção estar necessariamente presente nos espíritos). A contemplação da verdade revelada, diz este autor, é a continuação, o sinal do aperfeiçoamento ilimitado da contemplação das verdades naturais.²³⁵

Não faz parte do âmbito desta dissertação exaurir a problemática da hermenêutica medieval, apenas perspectivar resumidamente, como esta criação de sentido se efectua na mística e particularmente em Ricardo. E esta leitura, segundo palavras de Ricoeur²³⁶, do sentido oculto no texto, é filosofia que se torna hermenêutica, que visa sobretudo a compreensão da língua através da língua, conclui Gadamer.²³⁷

Perpassa de facto pela “mística” a concepção simbólica do Universo²³⁸. A escola de Alexandria²³⁹ e os Padres Capadócijs haviam já habituado os espíritos a procurar sob o sentido literal de um escrito ou da aparência de um objecto, realidades mais profundas e mais misteriosas. O simbolismo foi nesta exacta medida aplicada à exegese bíblica.

Na história da exegese confrontam-se duas tendências que se entroncam naquelas que foram as duas principais Escolas Exegéticas da Patrística: Alexandria, para a análise alegórica ou espiritual, Antioquia, para a análise histórica ou literal.²⁴⁰ Orígenes e Clemente, retomando Filon de Alexandria, enfatizaram a importância das ciências profanas para o estudo da Bíblia. Não obstante ter lançado bases fundamentais para o estudo do sentido literal da Escritura, Orígenes

²³⁴ POURRAT, Pierre, *La Spiritualité Chrétienne*, tomo II, *Le Moyen Age*, Librairie Lecofre J. Gabalda et Fils Ed., Paris, 1928, Cf, p 160 e seguintes

²³⁵ *Idem*, p. 160

²³⁶ RICOEUR, P. *Le Conflit des Interprétations, Essais d'Hermeneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p.16.

²³⁷ GADAMER, H-G, *Vérité et méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 229. Para este autor a problemática da compreensão emerge tradicionalmente da gramática e da retórica, e a língua é o meio comum onde se opera o acordo entre parceiros e o acordo sobre a própria coisa. *Idem*, p. 229.

²³⁸ POURRAT, *op.cit.* p. 163

²³⁹ Diz Orígenes: as coisas visíveis e as coisas invisíveis são aparentadas. (In LUBAC, tomo II, p.176) Orígenes *In Levit PG 12 422C et cognationem habent inter se quae videntur et quae non videntur.*

²⁴⁰ SMALLEY, B, *The study of the Bible in the middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1978. pp. 38-9.

privilegiou o sentido alegórico.²⁴¹ A sua difusão na Idade Média deveu-se, por via indirecta, aos Padres Latinos, e directamente pelas traduções das suas obras.²⁴² Os Antioquenses, cujo papel foi pouco relevante, se comparado com o dos Alexandrinos, procuraram corrigir o abuso do método alegórico, procurando fixar com precisão e rigor os sentidos da Escritura. No entanto, devemos sublinhar com Maria Cândida Pacheco que não obstante caracterizar-se “vulgarmente a escola de Antioquia pelo tipo de exegese literal e histórica que se contrapõe ao abuso de alegorismo da Escola de Alexandria (...) atenua-se hoje o reducionismo desse contraste e entende-se que se trata sobretudo, de orientações teológicas e espirituais diversas que se projectam em dominâncias interpretativas no plano da exegese²⁴³. Na sua exegese Agostinho procurou uma via intermediária entre o sentido alegórico e o histórico, dando ao sentido literal um significado amplo que tende a incluir a metáfora²⁴⁴

Santo Ambrósio, Agostinho, Gregório o Grande (para nomear os grandes comentadores) procuram na realidade material símbolos de vícios ou virtudes, em suma, pistas de conduta moral. Os entes naturais são como palavras, exprimem um pensamento divino que importa descobrir. Esta ideia segundo o qual todos os seres criados são símbolos de Deus é comum a Agostinho²⁴⁵ e ao neoplatonismo cristão, representado pelo grande oráculo da Idade Média:

²⁴¹ Cf. FRIAS, A. *De Signus Pulsandi, Leitura hermenêutica de Santo António de Lisboa e Fre Paio de Coimbra*. Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 1994. Este autor sintetiza assim o magistral trabalho de Orígenes: *Ocupou-se da história sagrada, da geografia da Palestina, e particularmente da crítica textual. Consultou os autores judaicos do seu tempo e, por vezes, aceitou a interpretação rabinica (por exemplo sobre as medidas da arca). Recolhe todas as traduções existentes do hebraico ao grego que pudessem de algum modo ajudá-lo no confronto entre a versão dos setenta e o texto hebraico. O seu trabalho de crítica textual não chegou a englobar o Novo Testamento*. P. 141.

²⁴² Cf. SMALLEY, B, *op.cit.*, p.40.

²⁴³ PACHECO, M.C. in Artigo *Escola de Antioquia* in LOGOS. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Ed. Verbo, 1989.

²⁴⁴ SMALLEY, B, *op.cit.*, p.52.

²⁴⁵ Estando fora do âmbito deste trabalho a exposição do imenso contributo agostiniano sublinhamos a distinção entre *signa propria* e *signos transpostos*, que estão exemplarmente expostos no *De Doctrina Christiana*, (Livro.II, cap.X, 15), SL 32, estes últimos instituídos para dizer outra coisa que aquilo que são. Desta distinção identificamos a origem da distinção entre *allegoria factis* e *allegoria in verbis*, uma das mais importantes distinções da hermenêutica medieval. A primeira pressupõe a providencia divina que predispõe os acontecimentos. É a retórica de Deus. A segunda é de tipo linguístico e funciona como metáfora em conformidade com as suas origens estoicas. Cf. CERTEAU, M. de, *La fable mystique*, I Coll. Tel, éditions Gallimard, 1987 ;p. 123. Agostinho é de facto a inspiração e o mestre. Expressamente pelas lições explícitas, diz Chenu, ministradas na sua *Doctrina christiana* – exposição dos princípios da sua hermenêutica sagrada, tendo como base uma filosofia dos *signos*. É-o também na sua prática, onde a transposição simbólica da palavra da Escritura é incorporada no seu modo geral de pensar, nos seus sermões populares, mesmo nos tratados mais científicos. Cf. CHENU, pp.197-198

Dionísio o Aeropagita.²⁴⁶ Este, no início da sua *Hierarquia Celeste* escreve que o visível é a imagem da invisível beleza.²⁴⁷ Esta mentalidade simbólica que encontramos no século XII em mestres das escolas e místicos, exegetas e naturalistas, escritores e artistas, tem por convicção fundamental que toda a realidade natural e histórica possui um significado que ultrapassa o seu conteúdo concreto e imediato, significado esse, diz Chenu, revelado ao nosso espírito por uma certa densidade simbólica. “Compreender a razão das coisas não consiste apenas em explicar as suas causas internas, mas descobrir a sua misteriosa densidade.”²⁴⁸ Símbolo torna-se assim a via de acesso homogêneo ao mistério, não um simples signo epistemológico, mais ou menos convencional.²⁴⁹ “Por isso o simbolismo é consubstancial à experiência mística”.²⁵⁰

E a partir do século XII muitos consideram o mundo como um símbolo, expressão da ideia do Verbo, ideia que se atinge pela contemplação.²⁵¹

Eis a concepção do universo em S. Victor: obra de Deus no mundo, com abertura à possibilidade de restauração das criaturas por intermédio da encarnação. Para os “mestres da *Sacra pagina*”²⁵² a criação é obra do Deus, do Verbo, a sua palavra exterior. Esta criatura é a expressão sensível do pensamento do Filho de Deus; tudo se liga a um pensamento divino. Escreve Chenu: “é a própria condição do homem no universo que determina a condição do seu conhecimento, espiritual de Deus. Conatural à matéria, a inteligência humana deverá passar pela matéria para a atingir as realidades transcendentais,

²⁴⁶ Cf. CHYDENIUS, J., *La theorie du symbolisme medieval*. Poétique 23, 1975, p.324. Segundo este autor, para Agostinho só Deus é finalmente *res*, tudo o resto é *signum*. Esta ideia segundo a qual todos os seres criados são símbolos de Deus é comum a Agostinho e ao neoplatonismo cristão.

²⁴⁷ Cf. CHYDENIUS, J., *Idem*, p.324

²⁴⁸ CHENU; *op.cit.* p. 181. *Rendere ragione delle cose non consiste solamente nello spiegarle attraverso le sue cause interne ma scoprire questa misteriosa densità*. Na página 182 : *Ragionamenti la cui articolazione non costituisce una prova : la demonstratio di Ugo non è, certo, la « dimostrazione » aristotelica, deve piuttosto tradursi con « ostensione » ; una simile concettualizzazione, in una grave confusione di generi, rappresenterà il loro fallimento perché il processo simbolico non è la proiezione di un preventivo atto razionale, ma la prima espressione di una realtà che la ragione non raggiunge, e che dopo, non può concettualizzare.*

²⁴⁹ CHENU, *op.cit.*, p. 196

²⁵⁰ *Idem*. Pp.196-97 *Il simbolismo è consustanziale all'esperienza mistica, e al tempo stesso un eccellente mezzo della via negativa, perché impongono allo spirito fedele il proprio superamento*

²⁵¹ MÂLE, E. *L'art religieux du XIII siècle en France*, Paris 1940, p.43-44, fez notar que esta concepção simbólica do mundo inspirou os artistas das catedrais assim como os teólogos místicos.

²⁵² Cf : SMALLEY, *Idem*, pp. 277-365.

incognoscíveis por essência, numa operação que comporta paradoxalmente um sentimento apaixonado e uma superação austera”. A natureza das coisas é, mediante a sua emanação sagrada, representações desmultiplicadas do Deus Uno inacessível. Esta ascese, esta *anagoge* define-se pelo dinamismo natural destes símbolos das quais a imagem do transcendente não é um suplemento gratuito, “mas mediante a semelhança do dissemelhante dos graus hierárquicos, é a sua própria realidade e razão de ser.”²⁵³

A globalidade das coisas criadas é como um livro imenso que contem os ensinamentos de Deus²⁵⁴. Ora num livro, diz Pourrat, podemos atentar em duas coisas: ou na beleza da letra ou nos pensamentos que ela exprime. “Os nossos olhos deleitam-se com a caligrafia assim como a razão gosta das ideias do autor. A nossa visão e inteligência estão assim encantadas”²⁵⁵. Os entes são símbolos do maravilhoso que manifestam o pensamento de Deus. O criador doou a alma humana de um duplo sentido: de um sentido exterior capaz de ver e admirar a beleza das realidades materiais e de um sentido interior, todo espiritual que penetra para além da matéria para descobrir a ideia subjacente. Só o homem é constituído de maneira a poder contemplar a realidade visível e invisível.²⁵⁶

Assim o espectáculo do universo permite ao homem a glorificação e o amor ao Senhor. Se o primeiro homem não tivesse mergulhado no pecado primordial seríamos elevados sem esforço do sensível para o inteligível. O simbolismo do mundo não teria segredo para nós, estaria tudo naturalmente no nosso coração. Mas o pecado alterou este plano primitivo. “Depois da expulsão o homem tornou-se escravo dos seus sentidos, preso ao elemento concreto, ao símbolo material sem verificar a sua verdade simbólica”²⁵⁷. A sua inteligência é

²⁵³ CHENU, *op.cit.* 196

²⁵⁴ *Ciò non toglie che l'accesso alla conoscenza di Dio e dei suo disegni avvenga sia attraverso la natura che attraverso la storia: sono come si diceva allora, i due libri coi quali Dio ci educa, visto che la creazione è, a modo suo, metaforicamente un libro, come è uno specchio.* CHENU, *Idem*, p.190.

²⁵⁵ POURRAT, *op.cit.* p. 163

²⁵⁶ *L'ange ne peut voir que ce qui est immatériel. L'animal ne perçoit que le sensible. L'homme, à la fois matière et esprit, connaît les êtres matériels, en discerne les beautés, et comprend aussi ce qu'ils signifient. Il peut à la fois admirer l'art (...) avec lequel le Créateur a formé les lettres du grand livre de la création et découvrir les pensées qui sont exprimées par elles. C'est donc l'homme qui doit louer Dieu de son œuvre, le louer à cause de la magnificence du monde matériel et à cause des admirables enseignements qu'on peut y découvrir.* POURRAT, P., *op.cit.*, p. 163-164

²⁵⁷ *Idem*, p.164

falível. Não se pode elevar à ideia divina.²⁵⁸ Segundo Hugo de S. Victor²⁵⁹ o Verbo incarnado completa a restauração da humanidade através da instituição dos sacramentos.

O fundamento ontológico da similitude reside na participação por parte da criação no Criador. E a *imago* embora corrompida, jamais é apagada, podendo ser reformada pela graça divina. Pelos olhos da fé o homem pode discernir as realidades imateriais na sua aparência material de rito.²⁶⁰ O rito sacramental não é apenas um símbolo que atinge o pensamento divino (como o vulgar ser sensível) mas um “vaso” que contem a graça (*vasa sunt spiritualis gratiae sacramentia*²⁶¹) A eficácia dos sacramentos é o triunfo do misticismo que se esforça por encontrar Deus através dos entes sensíveis²⁶². Eis as *similitudinis*: vestígios ou sinais que Deus marcou em toda a criação, para nela percorrermos os seus mistérios.

O mundo não é apenas o grande livro escrito por Deus²⁶³ mas também, como já dissemos este espelho que reflecte o pensamento divino e que se dá a contemplar. Os autores místicos da Idade Média (Ricardo incluído, como verificaremos) utilizam frequentemente o termo *speculum* para título das suas obras.²⁶⁴

²⁵⁸ Diz Pourrat na p. 165 *A criação tornou-se um livro perigoso pois não obstante o destino ser elevar a alma a Deus, o homem fixa-se no sensível como se este fosse o seu fim último. Por isso o verbo divino refez a sua obra e incarnou. Com a encarnação Deus propôs ao homem um novo símbolo, sobrenatural, para atingir o conhecimento das realidades invisíveis. A humanidade de Cristo ajusta-se ao mundo para manifestar Deus aos homens. Ele aclara o nosso olhar doente com a luz da fé, fazendo-nos sair das trevas. Propõe-se como um modelo a imitar, que os nossos sentidos exteriores devem estudar, e conduz os nossos sentidos interiores à divindade que eles recobrem.*

²⁵⁹ HUGO DE S. VITOR, *De Sacramentis*, livro I, part VI, cap.V

²⁶⁰ CF: POURRAT *op.cit.*, p. 165.

²⁶¹ HUGO DE S. VITOR, *De Sacramentis*, Liv I, pars IX, cap. IV.

²⁶² POURRAT, *Idem*.

²⁶³ Boaventura falará do Livro da natureza: *Creatura mundi est quasi liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis*. Breviloquium II, 12 (V, 230A) *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae, Opera omnia edita studio et cura PP collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. Emendata, anedoctis aucta prolegominis schollis notisque illustrata* (Quaracchi, 1822-1902) 10 vol,s in-folio

Para S. Boaventura, o livro da natureza após a queda cede prioridade ao Livro das Escrituras que iluminam o entendimento daquele: *Necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminantur, ut accipiret methaphoras rerum. Hic autem liber est scriptura, qui ponit similitudines, proprietates et methaphoras rerum in libri mundi scriptarum*. In Hexameron 13, 12 (V, 390A). Também em Hugo de S. Victor encontramos esta imagem: *Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei*. Citado in CHENU, p. 191-192.

²⁶⁴ *Entra anche in circolazione il termine speculum per designare il mondo e i suoi elementi come uno specchio di Dio. Speculum naturale, speculum historiale, dirà più tarde, secondo un titolo di libri frequente nel XII e nel XIII, Vincenzo di Beauvois. Cf: CHENU, Idem, p.190.*

Também encontramos no Medievo história alegorizada natural (Por exemplo o *De bestiis et aliis rebus*²⁶⁵) em que os animais e as plantas são apresentados como símbolos de realidades cristãs. O *Physiologus*, composto em Alexandria no século II, permanece o repertório clássico por excelência, reutilizado no enciclopedismo de Isidoro de Sevilha.²⁶⁶ O capital mais elementar desta corrente de valorização simbólica da natureza é dos lapidários e bestiários. Este género literário remonta à Antiguidade não cristã²⁶⁷, e na sua materialidade é um substituto da ignorância das leis da natureza, inanimada ou viva. As propriedades das coisas já não são objectos da ciência mas referem valores espirituais, imagens da virtude do homem²⁶⁸. As plantas e os frutos fornecem temas fáceis e abundantes aos autores místicos. As rosas representam o sangue dos mártires, quando são vermelhas, a pureza das virgens quando são brancas.²⁶⁹

Mas é a Zoologia que exerce mais influência nos autores espirituais do medievo. “Os costumes maravilhosos mais ou menos legendários, que os antigos naturalistas (entre outros Plínio, o Velho num Bestiário célebre no segundo século da era cristã) mostravam animais que favorecessem igualmente as reflexões morais”²⁷⁰. Nos Bestiários, os animais da criação, reais ou fabulosos (no seu extremo o alegorismo cria seres míticos como a Fénix, o grifo ou o licorne) são símbolos das virtudes cristãs ou das verdades da fé²⁷¹. É de certa forma um ensinamento por imagem, extraordinariamente útil aos iletrados. Temos o exemplo da ornamentação das catedrais que, oferecem à meditação do povo cristão engenhosos símbolos das verdades da fé.

²⁶⁵ P.L., CLXXVII, 13-164 (atribuído erradamente a Hugo de S. Victor).

²⁶⁶ CHENU, *op.cit.*, p. 186.

²⁶⁷ CF CHENU, p.183

²⁶⁸ (...) *così la terra, la roccia, il suolo, ed evidentemente, la luce, le tenebre, le stelle ; così l'erba, la spiga, la paglia, la semente, così il leone, l'onagro, il passero, lo scorpione. (...) Sotto simile artificio, la natura non è più nemmeno presente al significato cui doveva fare da supporto.* CHENU, p.183.

²⁶⁹ PETRUS DE MORA, *Rosa alphabetica*, in *Spicilegium Solesmense*, t.III, p. 489, E. MALE, p.45 in POURRAT *op.cit.*, p. 169. As cores representam sempre uma matéria susceptível de um significado supra físico, no limite do espiritual. CF CHENU, p. 184.

²⁷⁰ POURRAT *op.cit.*, p. 170.

²⁷¹ Um levantamento parcial da simbólica da natureza em Santo António pode ser lido em AGUIAR de CASTRO, J.C. *Serpens Aenus – Para um estudo da simbólica da Natureza em Santo António de Lisboa*, tese de mestrado em Filosofia Medieval FLUP, Porto 1989.

Esta “leitura da natureza” que falou Chenu enfatiza-se na exegese da Escritura.²⁷² E a arte dos teólogos, na literatura dos *exempla* como na retórica da arte *praedicandi* “desenvolve o processo simbólico em liberdade, como simples expressões dos símbolos cristãos”.²⁷³ Mais do que a natureza, a história sagrada é a matéria mais elevada, que comporta os livres destinos dos homens sobre a livre providência da vontade divina. Ambas interagem para compor a estrutura do simbolismo sacramental e compreender a sua radical complexidade. Tal é, em extensão e em complexidade os campos de expressão daquela que definimos como a mentalidade simbólica deste século.

Eis a história sagrada, ou a interpretação da Bíblia, na qual a história (*littera*) é o suporte de uma contínua transposição para realidades supra-históricas, na qual eventos terrenos são figuras. É toda a doutrina dos quatro sentidos da Escritura. Como diz Chenu não se trata, na economia cristã, de um mero procedimento literário; é “a própria natureza da revelação judaico-cristã a implicar a continuidade progressiva que funda uma tal hermenêutica”.²⁷⁴

O simbolismo é nessa medida um acesso ao conhecimento do mistério das coisas divinas e humanas. Toda a criação, toda a história bíblica, tornam-se como que transparentes. Assim, os sermões de Bernardo, assim os dois *Benjamims* Ricardinos, assim os numerosos comentários aos *Cânticos dos Cânticos* são leituras e descobertas, em que os factos mais simples, sinais ou mensagens, expressam em profundidade o amor a Deus.²⁷⁵ A construção teórica da teologia supõe esta descodificação exegética da Escritura se bem que uma e outra nunca se posicionem como um fim em si, mas se enquadrem numa ampla mensagem da salvação, num apelo à conversão.²⁷⁶

Dissemos como o simbolismo é consubstancial à experiência mística, e estes princípios valem de forma expressiva para a Escritura, que paradoxalmente ensina os mistérios divinos numa linguagem humana incapaz

²⁷² CF cap. 1 Supra.

²⁷³ CHENU, *Idem*, p. 188.

²⁷⁴ CHENU, *Idem*, p.189

²⁷⁵ *Idem*.

²⁷⁶ PACHECO, Maria Cândida, *Desocultação e Ocultação – Reflexões Sobre a Hermenêutica Antoniana*. in *Pensar A Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, 1993, p.118.

de a conter. Por isso a necessária “transposição”²⁷⁷ de sentidos. Não é suficiente lê-la como um texto humano, sem o recurso à *anagogia*, esquecendo que se trata de uma pedagogia para entrar no silêncio de Deus, numa contemplação inteiramente purificada.

Para Hugo de S. Victor, a interpretação *histórica* constituía uma primeira *eruditio* sobre a qual deveria ser edificada a *allegoria*, a segunda *eruditio*.²⁷⁸ *Post lectionem historiae superest allegoriarum mysteria investigare.*²⁷⁹

A alegoria, enquanto segunda *eruditio* trataria do sentido espiritual. Enquanto a metáfora, ou a parábola se desenvolvem imagens, que por meio da sua “semelhança dissemelhante” nos introduz à inteligência da realidade espiritual, “a alegoria é a descrição analítica de uma ideia a partir de elementos abstractos de uma imagem, na qual, qualquer detalhe assume um significado”.²⁸⁰

Também para Ricardo a Escritura constitui-se-se, pelos seus ensinamentos, como um espelho que permite ao homem rever-se e conhecer-se como um ser espiritual na sua essência primeira, pois como diz Jean Longère, se a Bíblia fala de Deus “fala também do homem, da alma, dos outros”. E também, fundamentalmente proporciona ao comentador “um sistema de símbolos e de imagens, uma análise de sentimentos que propiciam uma investigação interior”²⁸¹. A história do Povo de Israel mostra, nas suas infidelidades, vitórias e defeitos, este caminhar progressivo para Deus. As

²⁷⁷ Cf. Nota 23 sobre Santo Agostinho e os signos transpostos.

²⁷⁸ CHENU, *Idem*, p.

²⁷⁹ Didascalicon, V, 3 PL176, 790C. E adiante: *non tantum verba, sed etiam res significare habent, qui modus non adeo in aliis scripturis inveniri solet. Philosophus solam vocum novit significationem, sed excellentior valde est rerum significatio, quam vocum; quia hanc usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa vox Dei ad Domines.* Assim, no contexto profano as palavras (*uoces*) designam realidades visíveis (*res*). Mas já verificamos como a Sagrada Escritura possui um segundo nível de significação. Aqui já não apenas designamos *res* visíveis, mas estas fazem referências a outras *res*, as invisíveis, os mistérios cristãos.

²⁸⁰ CF: CHENU, p. 211.

²⁸¹ LONGÈRE, J. Introdução a RICARDO DE S. VÍTOR, *Les douzes Patriarches (Benjamin Minor)* Texto crítico e tradução por CHÂTILLON, J: e DUCHET-SUCHAUX, M. introdução, notas e índice por LONGÈRE, J. *Sources Chrétiennes*, nº 419. Les éditions du Cerf, 29, BD de Latour-Maubourg, Paris, 7, 1997, p. 40. Também Honorius d'Autun faz notar que o Saltério é composto de 150 Salmos porque no tempo do dilúvio o mundo lavou-se dos seus pecados por 150 dias de inundação. Assim a igreja penitente   purificada das suas faltas pela recitação de 150 salmos. *Expositio in psalmos selectos* (P.L., CLXXII, 272) Honorius d'Autun viveu durante o século XII. Escritor profícuo teve uma grande influência na sua época. Depois cai no desconhecimento, sendo que actualmente a sua vida é um enigma. A sua obra mais célebre, o *Speculum Ecclesiae*,   uma recolha de s  r  es para as principais festividades do ano. A sua obra está na MIGNE, PL. CLXXII, Cf. POURRAT, Pierre, *Idem*, p.168

personagens do Antigo Testamento (Os Patriarcas do *Benjamin Minor*) e os seus edifícios (a Arca, do *Benjamin Maior*) simbolizam as virtudes a praticar, os sentimentos a experienciar e a rejeitar, as actividades a exercer.²⁸²

*Allegoria est cum per id quod factum dicitur aliud factum sive in presenti, sive in futuro significatur (...) et in hoc valde excellentior est divina scriptura scientia seculari, quod in ea "non solum voces sed et res significative sunt" (...) Cognitio vocum est duobus consistit "in pronuntiatione et significatione. Ad solam pronuntiationem pertinet grammatica, ad solam significationem pertinet dialectica, ad pronuntiationem simul et significationem pertinet rethorica"*²⁸³

Com o pretexto do comentário às Escrituras (auxiliado por uma visão aberta e globalmente complexa desta, como podemos verificar pela importância que o Victorino dá às artes liberais na compreensão do texto sagrado), Ricardo explica os passos das Escrituras de um ponto de vista alegórico. Este pretexto concretiza-se numa obra em que sobressai uma apaixonada e detalhada exploração da psicologia da contemplação mística.

Todorov relativamente à hermenêutica questionava-se: o que faz desencadear a interpretação²⁸⁴? Em Ricardo uma finalidade prática – eminentemente soteriológica e de salvação; e uma finalidade teórica: o saber intelectual, ampla ambição de sentido Victorino, inscrito no âmbito do *opus restorationis*. Os vários sentidos exegéticos são assim diversas formas de alcançar o saber intelectual abrangente. Mas na actual condição humana Deus só pode ser visto por *speculum*

A interpretação ricardina, pelo uso de alegorias morais ou tropológicas pretende direccionar os alunos ou ouvintes de Ricardo "a uma vida virtuosa e a uma transformação das consciências".²⁸⁵ Os seus escritos lidam com uma noção singular de espiritualidade, focada na psicologia ou moralidade, mais que na teologia ou espiritualidade propriamente dita. Tropologia é então uma propedêutica de conduta, determinadora da vida espiritual em cada um de nós

²⁸² LONGÈRE, J. *Idem*, p.40

²⁸³ RICHARD de SAINT VICTOR: Prologo *Liber exceptionem* 142, p.115/6:

²⁸⁴ TODOROV, T. *Symbolisme et Interprétation*, Paris Éditions du Seuil, 1978, p.9

²⁸⁵ CHASE, S.: *Op.cit.* P.1. Analisando a obra *Benjamim Major*, este autor considera que a Richard's tropological interpretation of the ark and Cherubin as Wisdom thus influences every aspects of his contemplation and symbolic theology. It has a direct influence on the manner in wich he describes the presence of God, that is, the "secret places of divine incomprehensibility"; it directs influences his teaching on angels, and ii is the door, the way, and the goal of his silence concerning Christ.

pela referência a uma escatologia de restauração. Ricardo encontrou no simbolismo litúrgico e bíblico um método de investigação interior e um modo de expressão incontornáveis pelo modo de evocação.

A alegoria, diz Peter Dronke relativamente à obra do Victorino, “representa sempre qualquer coisa de polivalente e fluído”, unificando as diversas “alusões ao mundo externo e interno.”²⁸⁶ Segundo este mesmo autor o âmbito de referência ricardino é sobretudo o “homem interior”. Misticismo ligado ao interior, em contraste com aqueles de raiz profética (de Joaquim de Fiore por exemplo)²⁸⁷.

Deparamo-nos com uma linguagem extática muitas vezes lírica. Rica em rimas e tom delicado, plena de compreensão da psicologia humana e uma extraordinária subtilidade na análise das emoções.

Com base nesta perspectiva dinâmica e pluridireccional da Escritura, o Victorino escreve uma obra, cujo horizonte de intenções pode ser Deus, mas que se reveste de uma dominância que pode ser interpretada como um antropocentrismo lúcido. É do homem que se escreve.

Entremos agora na obra, propriamente dita e vejamos como apresenta ele as faculdades humanas:

As Potências Da Alma: Ratio E Affectio:

Já encontramos na obra *Liber Exceptionem* a distinção ricardina entre a razão e as potências que de alguma forma se ligam ao amor e à vida afectiva (paixões ou emoções). É por comodidade que utilizamos aqui os termos potências ou faculdades. Na realidade Ricardo fala de uma dupla força (*gemina vis*) presente em todo o espírito racional, por dádiva divina, (*Omni spiritui rationali gemina quaedam vis data est ab illo Patre luminum a quo est*

²⁸⁶ DRONKE, Peter, *Letteratura Latina Medievale* (sec. VI-XV) a cura di LEONARDI, C., SISMEL, Edizioni del Galuzzo, p. 293: *L'allegoria per Ricardo rappresenta sempre qualcosa di polivalente e di fluido e può unificare allusioni al mondo esterno e interno.*

²⁸⁷ *L'ambito prevalente di riferimento è costituito dall'uomo interiore. E mais à frente: l'approccio di Riccardo è nella maggioranza dei casi quello di un misticismo rivolto all'interno, che potrebbe essere messo in contrasto con quello più apertamente profético, rivolto verso l'esterno e in avanti, di Gioacchino da Fiore, come si può vedere nei loro commenti all'Apocalisse; tuttavia si tratta più di tendenze differenti, che di una completa divergenza di modo di vedere.* DRONKE, P. *Idem*, p.293.

*omnedatum optimum, et omne donum perfectum*²⁸⁸). Estas são, como já referimos, representadas no *Benjamin Minor* pelas figuras de Lia e Raquel²⁸⁹:

Lia e Raquel: A Sinagoga e a Igreja.

A história de Amor de Jacob e de Raquel é uma das mais belas de toda a Bíblia.²⁹⁰

No Génesis (29, 18-20 e 30-33) Jacob toma Lia como esposa apesar de amar Raquel, a irmã mais nova, certamente mais bela, como nos informa a Bíblia: “Labão tinha duas filhas. A mais velha chamava-se Lia e a mais nova Raquel. Lia tinha o olhar terno; Raquel era esbelta e de belo rosto²⁹¹” (Génesis 29, 17). Para além disto sabemos que Deus fez de Lia uma mulher fértil e de Raquel uma mulher estéril, revoltada e ciumenta da irmã. Deus acabará por se apiedar da infelicidade de Raquel e exausto das suas preces fervorosas, torna-a, enfim, fecunda. Esta acabará por dar à luz os filhos mais amados por Jacob: José e Benjamim. (Génesis, 30, 24 e 35, 18)

A morte continuará a separar as duas irmãs. Raquel sucumbe ao nascimento de Benjamim²⁹² e é enterrada perto da estrada de Éfrata, isto é Belém²⁹³. (Génesis, 35, 19) Lia é sepultada numa gruta no território de Makpela

²⁸⁸ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les douzes Patriarches (Benjamin Minor)* Texto crítico e tradução por CHÂTILLON, J: e DUCHET-SUCHAUX, M. introdução, notas e Index por LONGÈRE, J. Sources Chrétiennes, nº 419. Les édition du Cerf, 29, BD de Latour-Maubourg, Paris, 7, 1997

²⁸⁹ Acrescenta Châtillon: *et il va sans dire qu'il ne songe pas un instant à établir entre ces « forces » ce type de distinction auquel la scolastique aristotélécienne devait donner le nom de « distinction réelle ».* Il précise simplement que la ratio et l'affectio sont comme deux sœurs, représentées par Oola et Ooliba, ou par Jérusalem et Samarie. CHÂTILLON, OP.CIT., P.635.

²⁹⁰ MORGENSTERN, J.; *The Book of Genesis*, New York, 1965, p. 253. A Bíblia aqui utilizada é a *Nova Bíblia dos Capuchinhos, Para o Terceiro Milénio da Encarnação*, versão dos textos originais, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima 1998.

²⁹¹ *Raquel la cadette, est aimée de Jacob, tandis que Lia ne l'est pas (29, 18.20. 30-33). Cela tient sans doute à leur aspect physique. Le contraste entre les deux est plus fort si en 29, 17, l'on comprend que Lia a les yeux “faibles”; le mot rakkôt signifie “faibles, malades” ou “doux, tendres”.CF GUILLAUME, P.-M, Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire. Ed. Gabriel Beaucherne et ses Fils, 1937-1995 (22 Vol.), p. 25, vol. 13.*

²⁹² *Bem-Oni significa “filho da minha dor”; Benjamim, filho da direita, ou seja, sinal de bom augúrio. Significa também, “povo do sul”. Cf. nota 18, Nova Bíblia dos Capuchinhos.*

²⁹³ Éfrata é o nome de uma cidade cujo lugar se desconhece. Frequentemente se refere à própria cidade de Belém. Ainda hoje aí se encontra um monumento chamado “sepulcro de Raquel”. Jeremias, 31, 15.

(onde foram colocados os corpos de Abraão e Sara, Isaac e Rebeca (Gênesis, 49, 31) que virá a ser, igualmente a sepultura de Jacob²⁹⁴.

À excepção do Gênesis, poucos livros da Bíblia falam das irmãs. Encontramos a referência em Samuel, Jeremias e Mateus. Lia nunca é citada sozinha. Mas no livro de Ruth, as irmãs estão reunidas numa mesma elegia: *Raquel e Lia, que ambas edificaram a casa de Israel*. (4, 11).²⁹⁵

Há antecedentes interpretativos das figuras bíblicas aqui tratadas, que poderão esclarecer um pouco mais as fontes directas ou indirectas da obra em questão. Raquel e Lia possuem uma longa história de interpretações. Delas confluíram orientações e temáticas que representam as relações entre a sinagoga e a Igreja, a vida contemplativa e a vida activa.²⁹⁶ Encontramos essa imagem representativa das duas figuras de uma forma expressa em Cesário de Arles²⁹⁷ e Isidoro de Sevilha²⁹⁸.

Lia seria o anúncio da Sinagoga e Raquel o da Igreja. No Gênesis (29, 18-20 e 30-33) Lia aparece recorrentemente como a diligente, a trabalhadora, contrastando com Raquel cujas interpretações têm sido historicamente bem mais amáveis.

Só Filão de Alexandria (o principal representante literário do judaísmo helénico, morto em 636) ostenta uma interpretação tropológica e espiritual bem

²⁹⁴ "Ali foram enterrados Abraão e Sara, sua esposa, foram lá enterrados também Isaac e Rebeca, sua esposa e ali enterrei Lia". Gênesis, 49, 31

²⁹⁵ *Vendo o Senhor que Lia não era amada, tornou-a fecunda, enquanto Raquel permanecia estéril* (29, 31) Cf: GUILLAUME, P.-M *Idem* : p. 26. *Raquel, jalouse de sa sœur, provoque la colère de Jacob; les maternités de ses servants sont autant de victoires sur Lia et sa propre fécondité atteste l'attention que Dieu finit par lui donner: elle est mère de José et de Benjamim qui seront les préférés de Jacob* (30, 1-2-6-8. 22-24). *Si toutes deux sont femmes de Jacob, Raquel est nommée la première* (30, 26; 31, 4.14.17); *l'exception de 33, 2.7 va dans le même sens: Raquel est la dernière du cortège pour mieux la protéger contre l'éventuelle vengeance d'Esau. La mort elle-même sépare les deux sœurs: Lia est enterrée à Makpéla (49-31), tandis que Raquel repose "sur le chemin d'Ephrata, c'est-à-dire Bethléem"* (35,19). *Le livre de Ruth* (4, 11), *rend à une et à l'autre le plus bel hommage que l'on puisse concevoir: "elles bâtirent à elles deux la maison d'Israel..*

²⁹⁶ CF: JUSTIN *Dialogue avec Tryphon in La philosophie passe au Christ. L'ouvre de Justin : Apologie I et Dialogue avec Tryphon*. Texto apresentado por HAMMAN, Paris 1950 (*Ichthus* 3) p. 340. Sobre a interpretação deste autor sobre Lia e Raquel ver ainda: VILLER, Marcel, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*. Ed. Gabriel Beaucherne et ses Fils, 1937-1995 (22 Vol.), p. 25-30, vol. 13. Também a figuras de Marta e Maria tiveram uma influência excepcional entre os Padres e a Idade Média para simbolizar os dois tipos de vias, mas graças à influência de Agostinho e Gregório Magno, Lia e Raquel tiveram mais fortuna na simbólica interpretativa da vida contemplativa e activa. Châtillon, p. 25. Cf. também SOLIGNAC e DONNAT, *Marthe et Marie*, DSp. volume 10, 1980, pp. 664-673.

²⁹⁷ CESARIO DE ARLES, *In Sermones, De beato iacob et Laban* LXXXVIII, 3, CCCSL 103, 1953, p. 360.

²⁹⁸ ISIDORUS HISPALENSIS, *Allegoriae quaedam Scripturae sacrae*, 28-29, PL 83, 105.

diferente²⁹⁹. Lia representaria assim um todo virtuoso, que direcciona o seu olhar (mesmo que doente) para o Sumo Bem. É laboriosa precisamente porque se afadiga nesta contínua prossecução do Bem Supremo. Exprime a beleza da alma (geralmente a beleza tanto física como espiritual tem sido atribuída a Raquel) segundo um movimento estável e são. Lia é então, a parte racional da Alma, enquanto Raquel, porque representa a sensação, seria a parte irracional. Irracional porque cegamente ligada aos sentidos, admira apenas o sensível e representa a feliz harmonia dos corpos. Por isso ela é amada como prazer e Lia odiada como a virtude. Mas por justiça divina, Lia, a mal amada é a mulher fértil, e assim pode comunicar a sua semente de Bondade³⁰⁰. Lia desempenha nessa medida a noção de advertência moral. O homem deverá, estimulado pela sua bondade e virtude perfeitas, orientar-se pelo que é bom e incorruptível, fonte de toda a beleza moral, e não pela beleza perecível das coisas mundanas. A morte de Raquel representa aqui a morte daquela que dá à luz a vã glória. A alma morre ao engendrar a glória sensível e vã.³⁰¹

²⁹⁹ São diversas as obras de Filão de Alexandria em que encontramos referências a estas figuras. A título de exemplo: PHILON D'ALEXANDRIE, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 4, dans *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 4, Paris, 1966, p. 65 ; *De fuga et inuentione*, 46 (*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 17, Paris, 1970, p. 131 ; *De congressu eruditionis gratia*, 34-35 (*Les oeuvres...* 16, Paris 1967, p. 131) *De fuga et inuentione*, 15 (*Les oeuvres*. 17, p.111); *De congressu eruditionis gratia*, 25 (*Let oeuvres ...* 16, p. 123) ; Especificamente sobre Lia e a beleza da alma : *De sobrietate*, 12 (*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 11-12, Paris, 1962, p. 135); Sobre Raquel: *Legum allegoriae* II, 46 (*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 2, Paris, 1962, p. 129) e *De ebrietate*, 54 (*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* 11-12, p. 45).

³⁰⁰ Cf: GUILLAUME, P.-M, *Raquel e Lia*, DSp Idem p. 26 : Acerca deste autor, afirma: *Philon voit en Lia et Raquel les "puissances ascétiques"* (*De fuga*, 15). Mais Lia est supérieure à Raquel: c'est la toute vertueuse, celle qui se fatigue dans la pratique continue du bien (*De migratione Abrahami*, 95.99.145; *De posteritate Caini* 62; *De cherubin* 41). Elle correspond à la partie rationnelle de l'être, exprime "la beauté de l'âme", elle ressemble à "un mouvement tout à fait sain, stable, paisible" tandis que Raquel évoque "l'irrationnel du sensible", "l'heureuse proportions des formes du corps", "est semblable à une pierre à aiguiser. Contre elle s'affûte, s'aiguise l'esprit qui aime luttas et exercices" (*De congressu* 25.28; *De sobrietate* 12, *De somniis* 2, 16). Lia est haie, comme la vertu. Mais elle reçoit de Dieu les semences du bien; ses premiers enfants sont "les biens de l'âme" tandis que ceux de la servante de Raquel sont les "progrès du corps". Elle engendre "les belles entreprises et des belles actions". Elle est "ce mouvement léger qui fait naître la santé dans le corps, la beauté morale et la justice de l'âme". Elle "nous permet de recueillir les biens les plus hauts et les plus souverains", alors que Raquel "nous permet de ramasser le butin comme à la fin d'un combat (*De cherubim* 46; *Legum all.* 2, 48.95; 3, 146. 180-81; *De congressu* 31.32; *De mutatione* 254-55; *Quis rerum* 50-51).

³⁰¹ Uma passagem do *De posteritate Caini* sintetiza bem o pensamento de Filão sobre Lia "Ceux qui charment les philtres des plaisirs qu'ils trouvent après de Raquel, la sensation, sont des hommes que Lia, étrangère aux passions, ne loge pas chez elle, et c'est pourquoi, ignominieusement chassés, ils la haïssent. Pour elle, ce qui la fait autre par rapport à Dieu de qui elle reçoit les semences de la sagesse pour enfanter et mettre au monde des conceptions de la pensée belles et dignes du Père, qui les a engendrées. Si donc, ô mon âme, après avoir toi aussi imité Lia, tu te détournes des choses mortelles, tu te tourneras nécessairement vers l'Incorruptibles, ni fera pleuvoir sur toi, toutes les sources de la beauté morale"(135). Au

Esta posição excepcionalmente favorável a Lia, não exerce influência na tradição de comentários cristãos. Grandes comentadores como Agostinho de Hipona e Gregório Magno fizeram a verdadeira escola durante a Idade Média.

Santo Agostinho desenvolve na obra *Contra Faustum* XXII,³⁰² a sua interpretação de Raquel e Lia: Esta de olhar terno, mas doente evocaria a timidez do pensamento e a incerteza de certas noções, enquanto Raquel, figura agradável e de grande beleza, significa a esperança na eterna contemplação de Deus, concentrando em si a inteligência e a alegria sólida da verdade. O homem deseja atingir as delícias da sabedoria evitando passar pelo trabalho da acção e pelas penas do sofrimento. Mas tal não foi possível para Jacob. Assim Lia representa por precedência cronológica, a observância dos mandamentos: o esforço de fazer de fazer aquilo que é justo, antes do supremo prazer de compreender aquilo que é verdadeiro. Por isso Lia é mais fértil que Raquel, pois representa o trabalho da justiça. O sofrimento de Raquel e a sua morte representa a dificuldade do acto contemplativo, que requer tempo penoso e reflexão.

A interpretação de Gregório o Grande, não diverge muito. Apoiado na etimologia dos nomes bíblicos (Lia “a laboriosa”, Raquel, “aquela que vê”) sublinha na obra *Homélies sur Ézéchiél III*³⁰³ a esterilidade de Raquel como representativa deste repouso da alma em silêncio. Lia porque é trabalhadora, faz nascer (de um coração ocupado em inúmeras tarefas), muitos filhos. Jacob deve esperar sete anos antes de se casar com Raquel, pois o caminho que leva à contemplação é longo e o Espírito não se deixa alcançar facilmente. Uma e outra são fundamentais: a vida activa não deverá jamais ser abandonada e a vida contemplativa deve estar ligada a esta.

A interpretação ricardina

Ricardo de S. Vítor aparenta, assim, ser bastante conservador na sua interpretação. Tem sido considerado que a sua grande influência seria Gregório

contraire, la mort de Raquel dans le douleur de l'enfantement figure “celle qui mette au monde la vaine gloria” (De mutatione, 96). L'interprétation de Philon, qui met Lia au-dessus de Raquel, n'aura pas d'influence sur les auteurs chrétiens.

³⁰² AGOSTINHO, *Contra Faustum* XXII, 52-53, PL 42, 432-434.

³⁰³ GREGÓRIO O GRANDE, *Homílias* II, 2, 10, SC 360, 1990, p.112-113

Magno. Mas também se distancia na interpretação dada às figuras matriarcais de Lia e Raquel (que segundo a tradição patrística e também em Gregório, representam respectivamente a vida activa e a vida contemplativa). Ricardo prefere usar os termos *Ratio* e *Affectio*, afastando-se assim de uma tradição de carácter mais teológico e ascético com dois termos que se inserem nas dominâncias especulativas. A sua intenção seria compor uma obra de mística, onde o elemento religioso e doutrinal fosse suportado pelo elemento filosófico e especulativo.

Um dos subtítulos da obra é, como já verificamos, *De preparatione animi ad contemplationem* e na descrição desse trajecto que vai da alma a Deus é requerida a totalidade do esforço humano. O carácter gratuito e sobrenatural das últimas etapas da ascensão são claramente afirmadas por Ricardo, mas fiel à tradição criada por Hugo de S. Victor, Ricardo integra todas as potências do homem no itinerário da contemplação. O ideal de ciência hugoniano do *aprende tudo (...) e verás que nada é supérfluo* influencia largamente Ricardo, que bem menos teólogo, bem menos enciclopedista, se inspirará nessa tendência.

Lia representa duplamente o sentimento e a Justiça. Caracterizada pelo termo *Affectus*, designa de um modo geral aquelas potências ou faculdades que se reportam às paixões ou sentimentos, a tudo aquilo que toca o amor e a vida afectiva. Raquel representa a razão e a sabedoria, designando todas as actividades ligadas ao conhecimento. O conhecimento pode derivar dos *sensibilia*; (através dos sentidos ou da imaginação), da razão propriamente dita, que decifra os inteligíveis; ou ainda da inteligência, apelidada intelecto perfeito que compreende de forma superior os *intellectibilia*. Mas esta faculdade já está para além da razão. Não é apenas uma potência que discerne e julga, mas que tem por finalidade um saber, puramente inteligível: os *intellectibilia*, tais como a natureza divina ou o mistério da Trindade. Parece haver alguma ambiguidade de vocabulário, porque se, por um lado, ele estima que as realidades que são objecto dos sentidos, da imaginação e da razão podem ser igualmente integrados pela inteligência, Ricardo sem contrariar esta terminologia, chama inteligência pura aquela que exclui qualquer

representação imaginativa e inteligência simples, a que exclui qualquer recurso à razão discursiva.³⁰⁴

Lê-se no *Génesis* que (29, 17) que Lia é fértil e deu muitos filhos a Jacob. Raquel, mais amada, é estéril, mas é ela que dá à luz Benjamim. Parece legítimo dizer então que o êxtase contemplativo tem um ponto de partida puramente racional. Dos afectos ou sentimentos originam-se unicamente aquelas virtudes que são necessárias para predispor a alma à contemplação. Por isso estas duas faculdades complementam-se e interagem reciprocamente. Veremos de que forma o conhecimento do mundo exterior, (os *corporabilia* ou *sensibilia*), concorrem para o perfeito conhecimento das realidades inteligíveis (*intelligibilia*), e como os *affectus*, tornados virtudes, são passos indispensáveis para a preparação da alma no trajecto a Deus. Para o efeito, a faculdade do discernimento (*discretio*) terá aqui um papel exemplar de orientação subtil, tanto no domínio especulativo como num horizonte mais abrangente, de direcção moral.

As duas servas (Bila e Zilpa) representam respectivamente a imaginação e a sensualidade (*sensualitas*) que auxiliam as faculdades superiores. Da mesma forma que o termo *ratio* engloba todas as faculdades que se reportam ao conhecimento (imaginação, razão e inteligência), o termo *affectio* recobre tudo aquilo que podemos designar de vida afectiva. *Affectio* não é de fácil tradução. Muitos autores do seu tempo utilizam o termo *affectus* nas mesmas condições. Aparentemente é uma designação muito próximo à dos estóicos dada à paixão e às perturbações da alma³⁰⁵, implicando, por isso, uma certa passividade e submissão a “forças que esta não pode facilmente dominar.”³⁰⁶ No *De statu interioris hominis* Ricardo enumera os quatro *affecta* principais “que estão no coração” como “quatro humores no corpo”³⁰⁷.

³⁰⁴ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op. cit.*, cap. V, p.102.

³⁰⁵ SOLIGNAC, A: *Passion et vie spirituelle* in DSp, volume 12, 1984, pp. 339-348.

³⁰⁶ Cf. CHÂTILLON, *op.cit.* p.638.

³⁰⁷ *Quatuor ergo sunt humores ex quibus omne corpus conficitur, vegetatur, moderatur, nutritur atque conservatur. Hi omnes in omni corpore ad unam legem sub rata, sed dissimili in dissimilibus proportionem concurrunt, et diversam in diversis complexionem constituunt. Debet itaque ordo congruus, congruaque mensura secundum naturae modum inesse singulis, ut sit in eis, ut dictum est, commensuratio proportionalis. Quandiu autem unusquisque proprium locum occupat, modumque sibi congruum servat, corpus in sua sanitate perdurat. Quod autem sunt quatuor humores in corpore, hoc sunt quatuor principales affectiones in corde, et quod est sensus in carne, hoc est intellectus in mente. Visus etiam habet sensum cordis, sicut sensum corporis nominare, unde et sententiam a corde, vel a cordis non a corporis sensu solemus*

Apoiado na etimologia dos nomes próprios, *Benjamin Minor* estabelece e desenvolve as correspondências entre os filhos de Jacob e Lia e os *affecta* principais.

Lia simboliza estes affectos que se adequam perfeitamente às regras da justiça. Raquel é a razão, iluminada por revelação, e que se eleva à contemplação da sabedoria divina. São para Ricardo, que o afirma expressamente, fontes de todo o bem (*De gemino totius boni fonte*³⁰⁸), pois se de Deus procede tudo o que é excelente e toda a graça perfeita, também a razão e os affectos são oriundos dessa bondade, representada pelos verdadeiros julgamentos (*racionais*) e pelos santos desejos (*affectivos*).

Já verificamos que Lia é caracterizada primitivamente por uma dinâmica laboriosa. É esta dinâmica, diz Ricardo, que impede Lia de ceder aos caprichos, ou de fazer tudo aquilo que a vontade e os sentimentos consideram possível, caindo dessa forma no vício e no pecado. Só com esforço e trabalho, a vontade renuncia aos caprichos:

*Sed quis ignorat quam sit illud laboriosum, quam sit istud iocundum? Vtique non sine magno labore animi affectio a libitis ad licita restringitur, et recte talis uxor Lia, hoc est laboriosa uocatur.*³⁰⁹

Por isso Lia possui também os caracteres da justiça perfeita. Compreendemos agora porque Lia desagrada aos homens, ao representar o difícil esforço pela justiça e pela virtude.³¹⁰ Já Raquel é procurada ardentemente (*Raquel tantum diligitur*), por representar esse amor à sabedoria.

dicere. Amor itaque et odium, gaudium et dolor, quatuor principales affectiones sunt, ex quibus caetera omnia desideriorum, voluntatum, votorum, affectionumque originem trahunt. De statu interioris hominis, PL. 196 1141CD

³⁰⁸ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, cap. III, p. 94.

³⁰⁹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.* p.96.

³¹⁰ Ricardo dá exemplos de como a verdadeira justiça se mostra difícil de aceitar ou empreender: assim, a virtude do perdão (amar os teus inimigos), a obediência à regra da pobreza, a temperança, o suportar pacientemente os males que nos afligem ou ainda o excluir das nossas vidas as glórias do mundo são obras difíceis que requerem um grande esforço da vontade: *Hinc est quod ab eis Lia et lippa creditur, et laboriosa uocatur. Lia namque laboriosa interpretatur. Magnus namque labor, sed non minor error uidetur eis esse, in tribuladone gaudere, prospera mundi quasi pestem fugere, Sed quia copiam mundi ad necessitatem non respuit, et ad uoluptatem non admittit, Liam lippam, non caecam uocant, quam in rerum iudicio errare putant.* RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, p.94

Ambas são herdeiras do reino dos céus, e a sua origem é divina, pois no domínio criatural o homem é feita à imagem e semelhança de Deus.

Vimos como da razão nascem os juízos certos e toda a verdade, e do sentimento os desejos santos, e toda a virtude. Os filhos de Lia serão representados pelos sentimentos orientados em virtudes. Orientados, dado este esforço de fazer coincidir a conduta moral com as verdadeiras leis da justiça:

*Sciendum itaque est quod affectio tunc ueraciter incipit Lia esse, quando satagit seipsam ad normam iustitiae componere*³¹¹

E é de Raquel – diz Ricardo – que vem a razão, que eleva os olhos do espírito à contemplação da suprema sabedoria, dilatando-se com fortuna para a contemplar. (por isso Raquel significa também, visão do princípio).³¹²

*Et ratio Raquel esse indubitanter a asseritur, quando illius summae et uerae sapientiae luce illustrator. Sed quis ignorat quam sit illud laboriosum, quam sit istud iocundum?*³¹³

Como o conhecimento das realidades visíveis é indispensável para a visão das coisas inteligíveis.

Ponto de partida empírico.

Diz-nos Ricardo que a imaginação está ao serviço da razão e a sensibilidade ao serviço dos afectos, *affectio sensualitatem, ratio imaginationem*,³¹⁴ representadas estas pelas servas de Lia e Raquel: Zilpa e Bila, respectivamente. Para ele, sem imaginação a razão nada seria e sem a sensualidade, o sentimento nada gozaria. Sem imaginação a razão nada

³¹¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Op. cit.* Cap. III, p. 96

³¹² Já em S. Jerónimo encontramos essa tradição: *Raquel ouis uidens principium aut uisio sceleris siue uidens deum*. CHÂTILLON, nota 1, in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Op. cit.* Cap. III, p. 96

³¹³ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, p. 96

³¹⁴ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, cap. V., p.100

saberia, assim como sem sensibilidade (ou *sensualitas*) a *affectio* não teria gosto por nada

*Nam sine imaginatione ratio nichil sciret, sine sensualitate affectio
ail saperet.*³¹⁵

Bila, a *imaginatio* faz passar as formas dos objectos sensíveis dos sentidos à razão. Todo o conhecimento, em que a imaginação representa à inteligência o que capta do mundo exterior, começa pela experiência como ele afirma expressamente no capítulo quinto:

*Discurrit ergo imaginatio, utpote ancilla, inter dominant et seruum,
inter rationem et sensum, et quicquid extrinsecus haunt per sensum
carnis, intus repraesentat ad obsequium rationis.*

Sensus carnis, oculus cordis, são pares de conceitos frequentes em Ricardo e na mística em geral, que em Ricardo ganham uma consistência particular. E o conhecimento das realidades corporais, sublinha Ricardo, é fundamental para, por similitude, ascender às realidades inteligíveis. Baseado na Escritura diz:

*Item, cum scriptum sit quia inuisibilia Dei, a creatura mundi, per
ea quae facta, sunt, intellecta conspiciuntur, inde manifeste colligitur
quia ad inuisibilium cognitionem nunquam ratio assurgeret, nisi ancilla
sua, imaginatio uidelicet, rerum uisibilium formam repraesentaret.*³¹⁶

E mais adiante:

*Per rerum enim uisibilium speciem surgit ad rerum inuisibilium
cognitionem, quotiens ex his ad illa quandam trahit similitudinem.*

Os sentidos e o conhecimento pelos *corporabilia* ganham assim uma importância capital no sistema epistemológico ricardino, como podemos verificar mais detalhadamente.

Estas são potências imprescindíveis, não apenas para o conhecimento prático-teorético do homem no domínio do sensível mas também, e sobretudo, para o conhecimento das coisas celestes. Não obstante haver o perigo de

³¹⁵ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, cap. V., p.102

³¹⁶ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, cap. V, p.102

corrupção destas faculdades (a divagação de Bila e excesso de Zilpa), são absolutamente indispensáveis.

Os sentidos têm por objecto as realidades corporais (*corporabilia* ou *sensibilia*), em suma, o exterior. Sem estas, o espírito não poderia aceder ao conhecimento de si mesmo ou das realidades invisíveis. A imaginação, como serva da razão está limitada à realidade material, por meio dos sentidos corporais. Possui o papel de intermediária entre os sentidos e a potência racional: (*discurrit inter dominam et servum, inter rationem et sensum et quidquid extrinsecus haurit per sensum carnis intus repraesenta ad obsequium rationis.*³¹⁷). Ottaviano sublinha como devemos notar em Ricardo uma indistinção entre a “imagem” e “o acto de formar imagens”. Ricardo afirma mesmo que a relação entre imaginação e imagem é equivalente à relação entre o instrumento e o seu acto, ou entre género e espécie.

*Neminem conturbet quod et matrem et prolem imaginationem appellem. Sed hoc volo esse inter matrem et filiam, quod est inter instrumentum et actum. (...) Hoc instrumentum cum ad aliquid imaginandum mens utitur, actio procul dubio quaedam efficitur, quae similiter imaginatio nominatur*³¹⁸.

E do instrumento, nota, precede naturalmente a acção, pois *habet ab instrumento actio esse, non instrumendum ab actione*³¹⁹.

Figurada por Bila, a serva de Raquel, a imaginação está sempre e continuamente ao serviço da razão: (*Sic semper et in omnibus imaginatio praesto est, et eius obsequio ubique ratio uti potest*³²⁰). Ela apresenta à consciência o que extrai do exterior pelos sentidos. A funcionalidade actual da imaginação é possível sem a funcionalidade actual dos sentidos, mas só com o pressuposto – faz notar Ottaviano – que o conteúdo da imaginação, ou imagem, tenha tido precedentemente origem nos sentidos, e só neles.³²¹ Quando os sentidos falham ela não cessa por isso a sua actividade, ou

³¹⁷ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, Cap.II, 4, 82

³¹⁸ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, cap. V, p.104

³¹⁹ OTTAVIANO, *op.cit.* p.460.

³²⁰ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, cap. V, p.104

³²¹ OTTAVIANO, *op. Cit.* P.454 (...) *ma solo sul presupposto che il contenuto dell'immaginazione o imagine abbia avuto precedentemente origine dal senso.*

segundo palavras do Ricardo, mesmo que me encontre nas trevas, e nada veja, posso sempre imaginar qualquer coisa:

*Semper ergo imaginatio ration assistit, nec ad momentum quidem eius famulatu se subtrahit, nam sensu etiam deficiente ipsa ministrare non desinit. Nam in tenebris positus nil uideo, sed quaelibet illic imaginari possum si uolo*³²²

A imaginação distingue-se da memória, simultaneamente sensível e intelectual, que transmite imagens já percebidas anteriormente.

*Quaeque visa vel audita, quandoque quae ipsi gessimus vel diximus, ad memoriam [imaginatio] revocat.*³²³ Mas esta não é uma distinção clara, esclarece Ottaviano, sendo mesmo, segundo Châtillon, uma distinção nominal³²⁴, pois não resultam daí duas espécies distintas de imagens, mas sim representações de uma mesma imagem ou interacção dos actos da imaginação *Et quae ipsa [imaginatio] iam enarrando explicavit, eadem iterum atque iterum replicare non cessat.*³²⁵

Há claramente um ponto de partida empírico aqui. Não há nenhum laivo de inatismo. Com Ottaviano podemos afirmar aqui uma forma de Empirismo, se recorrermos por exemplo a outra obra de Ricardo, *Benjamin Maior*.

*Certum namque est quia nisi per corporeum sensum animus ad exteriorum notitiam pervenire non potest (...) Absque dubio sensus carnis sensus cordis in cognoscendis rebus praecedit, quia nisi prius sensibilia per sensum corporeum animus caperet, omnino non inveniret quid de eis saltem cogitare potuisset (...) Sed nec ad invisibilia quidem, cum ad illa cognoscenda sine horum [visibilium] notitia assurgere non posset (...) Per exteriorum notitiam ad invisibilium cognitionem ascendere debemus.*³²⁶

O Empirismo implica a valorização da experiência, na sua acepção mais lata, e, sublinha Ottaviano³²⁷ e Ebner³²⁸, na tríplice vertente da experiência

³²² RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Idem.*, cap. V, p.104

³²³ *Idem.*

³²⁴ Cf. CHÂTILLON, *op.cit.*, p. 635.

³²⁵ Cf. OTTAVIANO, *op.cit.*, p.460 e RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin Minor*, *Idem.*

³²⁶ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, II, 17C. 96, B-C; IV, 5C, 139A; IV 20C, 161D-162A.

³²⁷ OTTAVIANO, *op.cit.* p.454. *Così l'esperienza diventa criterio della scienza. (...) anzi in innumerevoli passi essa è invocata da Ricardo senz'altro come madre della scienza e fonte prima della conoscenza così nell'ordine affettivo che nell'ordine razionale, ed è contracosta alla conoscenza per riferimento ex auditu, e implicitamente alla conoscenza per lectura. Para a*

interna, externa e mística. A primeira vertente visa o mundo sensível; a segunda a experiência interna de auto-conhecimento; a terceira, Deus e as suas propriedades. Determinando o seu objecto aferimos como a experiência no seu sentido mais lato é fonte da ciência geral. E isto ganha mais amplitude se considerarmos como esta experiência assim descrita por Ricardo supera o domínio do sensível e da razão mas remete-nos para as formas do mundo invisível.

Experiência é assim, salienta Ottaviano, critério da ciência. *Magis iudicant homines iuxta id quod experientia probat, quam iuxta id quod ratiocinatio dictat.*³²⁹ E a sua suprema importância assenta nessa condição descrita por conhecimento analógico dos entes superiores. Conhecimento empírico fecundo em Ricardo, com resultados tão importantes como inesperados, patentes, diz Ottaviano, “nesta celebração da experimentação científica, como sentido preciso de critério de verdade”.³³⁰ Vejamos este princípio geral, em que a autoridade da experiência é quase colocada em igualdade com a da Escritura: *Natura interrogata vel Scriptura consulta unum eundemque sensum pari loquuntur concórdia.*³³¹

melhor compreensão desta ideia podemos ler no *De eruditine hominis interioris*, II, 18c, 1317C: *Parva et parum cert est illa scientia, quam non adjuvat et confirmat rerum experientia.*

³²⁸ EBNER, J. *Die Erkenntnislehre R. de S. V.*, Beitr., XIX, 4. p. 15

³²⁹ Cf. OTTAVIANO, *op.cit.* P.455. RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin Minor*, IV, 8C 935C.

³³⁰ Ottaviano (*Idem*, 456) faz notar como há esta celebração da experimentação científica em Ricardo, *che trova una magnifica attuazione nella descrizione dell'abolizione dell'acqua nel Benjamin Maior. Pare proprio che Riccardo abbia divinati in questo passo il principio del vapor acqueo.* A passagem é a seguinte: *at is novimus quid ignis iste corporeus in vasis, quamvis modico liquore perfusus, operari soleat. Et primo quidem, incipit liquorem ipsum ab imo evertere, postea vero, nunc in hanc, nunc in illam partem, nunc sursum, nunc deorsum jactare, et paulatim quidem ad superiora attollere, totumque vas, ex quovis modico, usque ad summum replere; tandem autem supra ipsum attollere, et cum violentia quadam interiora evacuare, et foras effundere, fortiterque ejicere. Sic sane animus humanus divino igne succensus, it saepe in seipso contra semetipsum fervens et fremens, aestuans et spumans, sibiipsi irascens, seipsum despiciens, sibi ipsi vehementer indignans semetipsum vehementer conculcans, summis inhians, in supermundana gestiens, et dum ejusmodi aestu diutius uritur, multumque jactatur, dum per inferiorum contemptum ab infimis repellitur, et per supernorum desideriorum, ad superiora trahitur, fit saepe ut impetu spiritus, impellente desiderio extra semetipsum, et supra semetipsum ejectus suique penitus oblitus, et in extasi sublevatus, totus in superiora rapiatur. In hunc modum coelestis desiderii ardor, cum vehementer exaestuatur animam humanam divino amore, fervidam supra semetipsam levat. Et sicut superiori exemplo probare possumus, quilibet pigmentarii pulvis aromaticus, igni injectus, inquantum a voraci flamma non consumitur, per tenuem quidem utpote fumigabundam exhalationem, per violentiam ardoris in superna emittitur. Vides, obsecro, quomodo natura interrogata, vel Scriptura consulta, unum eundemque sensum pari loquuntur concordia? Ex solo itaque ferventis desiderii aestu fieri valet et solet divinitus inflammatae mentis excessus, quemadmodum superius praelocuti sumus.* RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, 176A-C.

³³¹ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, 176A.

A experiência sensível está baseada nos cinco sentidos tradicionais que Ricardo enumera no *Benjamin Maior*³³². Neste processo epistemológico a imagem sensível formada no órgão corpóreo passa directamente, sem ulterior elaboração, da imaginação à razão:³³³

(...) *Nunquam ratio assurgeret, nisi ei ancilla sua, imaginatio uidilicet, rerum uisibilium formam rapraesentaret. (...) sed constat quia sine imaginatione corporalia nesciret, sine quorum cognitionem ad coelestium contemplationem non ascenderet. Visibilia enim solus intueur sensus carnis, inuisibilia uero solus uidet, oculus cordis.*³³⁴

O objecto do conhecimento sensível compõe-se, diz Ricardo, de matéria, forma e natureza. *Prima itaque hujus subdivisionis consideratio est in materia, secunda in forma, tertia in natura*³³⁵. A forma compreende todas as qualidades extrínsecas, como a cor e a figura³³⁶. A natureza é a qualidade intrínseca³³⁷, que coincide com o percebido pelo olfacto, audição, gosto, visão e tacto. Por outras palavras é a essência do objecto³³⁸. Mas Ricardo faz notar como

³³² Cf. RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, II, 15c, 93cd nesta ordem. *Visus, auditus, odoratus, gustus, tactus*

³³³ Cf. CHÂTILLON, *op.cit.* p.635.

³³⁴ *Benjamin Minor*, V, p.102.

³³⁵ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior* 82C.

³³⁶ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, IV, 93C. *Qualitas extrinseca constat in colore et figura.*

³³⁷ *Haec de qualitate intrinseca dicta sint, pro ea uidelicet parte, qua eam corporei sensus attingere possunt. Idem, 93C. Cf também: 82C. Materiam et formam visu corporeo facileprehendimus. Nam lapidem a ligno, triangulum a quadrato sine errore discernimus. Illud autem quod ad naturam pertinet partim expositum sensui, partim autem profundius latens repositum erat rationi. Natura siquidem consideratur in rerum qualitate intrinseca, quemadmodum et forma consistit in qualitate extrinseca. Qualitas autem rerum interior ex magna parte corporeo percipitur sensu, sicut saporibus gustu, odores olfactu.*

³³⁸ Segundo Maria Cândida Pacheco o conceito de natureza comporta uma certa ambiguidade semântica que importa reflectir. *Le concept latin de natura qui commence a se vulgariser à partir du premier siècle avant Jésus Christ, en traduisant le terme grec Physis, véhicule une grande complexité de significations et une plurivalence sémantique qui n'arrivent pas à cacher une certaine ambiguïté.* Esta ambiguidade acentua-se no século XII : *Ceci est vrai surtout en ce qui concerne les désignations anthropologiques et cosmologiques qui veulent capter à la fois la totalité de la réalité humaine – corpus, anima, animus, microcosmus, spiritus, mens, ratio, intellectus, et la diversité du cosmos, dans ses lois et dans ses éléments.* A utilização tradicional do termo *natura* surge com conotações platónicas-agostinianas, em que a leitura do *Timeu* possui uma grande importância. E é neste complexo horizonte cultural em que *la nature* est devenu le nouvel horizon de la ratio, estudada por explicações físicas e não apenas religiosas. *É le remplacement d'une conception de la nature en tant que voluntas Dei (...) en faveur des exigences d'une ratio physique qui veut construire une philosophia mundi.* PACHECO, M. C., *Le concept de Natura au XII Siècle.* In *L'Élaboration du Vocabulaire Philosophique au Moyen Âge.* Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Edités par HAMESSE, Jacqueline et STEEL, Carlos, BREPOLS 1998. Por essa

esta natureza do objecto coincide com a natureza verdadeira do próprio ente: *Natura vim, quae rebus medullitus impressa, profundius introrsum latet.*³³⁹ A matéria será (Ricardo não é claro) a natureza quantitativa do ente. Podemos deduzir que é algo bem diverso das qualidades intrínsecas do objecto, pois esta só é percebida com a vista.³⁴⁰

Os objectos próprios da imaginação serão os entes sensíveis. Assim, esta é racional porque, por um esforço particular do espírito humano forma novas imagens a partir do que conhecemos pelos sentidos. Apresenta um perigo, apresentar-se animalmente (*bestialis*), como diz Ricardo – ao se abandonar descontroladamente às divagações. Por isso afirma – Bila é faladora – e nem mesmo a razão consegue evitar a sua loquacidade. Mas é precisamente por essa loquacidade espantosa (que corre o risco de exceder as fronteiras da razão), que a Imaginação recorda incessantemente aquilo que já apreendeu pelos sentidos, re-presentando (insistentemente, por vezes “bestialmente”) o outrora percebido pelos sentidos corporais.

*Quaeque etenim uisa uel audita, quandoque quae ipsi
gessimus uel diximus, ad memorialm reuocat, et quae ipsa iam
enarrando explicauit, eadem iterum atque iterum replicare non
cessat.*³⁴¹

A imaginação, lemos no *Benjamin Maior*³⁴², tem a virtude de possuir uma *inquieta e infaticabilis velocitas*, ou *volubilitas*, pela qual, passa por inúmeros e variadíssimos objectos, sem repousar nunca; percorre espaços e tempos, va

razão, o conceito de natureza, aqui descrita por Ricardo parece adequar-se mais, no contexto de uma mentalidade partilhada, ao conceito de essência.

³³⁹ *Benjamin Maior*, IV, 82C.

³⁴⁰ *Idem*, 82C. *Materiam et formam visu corporeo facile deprehendimus.*

³⁴¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin Minor.*, cap. VI, p. 106. É sugestiva a analogia que Ricardo faz de Bila (faladora) aos velhos decrépitos, e às velhas mulheres decadentes, que tem por hábito falar, não importa sobre quê, sem que ninguém as escute, como se ter um auditório fosse mais uma forma de entretenimento do que um propósito para a simples conversação. *Sic utique decrepiti senes uel inueteratae anus solent quaelibet absque omni auditore referre, et quasi aliquibus praesentibus cum eis sermonem conferre.* Por essa razão Bila é chamada de velha, ou a envelhecida: *Vnde non immerito Bila, hoc est inueterata dicitur, quae inueteratorum morem imitator.*

³⁴² RICHARDUS S. VICTORIS, *Benjamin Maior*, PL 196, 130A-B: (...) *quae sit ejus tam inquieta et infatigabilis velocitas, quae per tam multa, tam varia, et tam infinita discurrit, quae nulla hora, nullo temporis momento quiescit, quae tot spatia locorum, quae tot volumina temporum in tanta festinatione pertransit, qui undique patet tam facilis transitus, tam agilis discursus de summis ad ima, de imis ad summa, de primis ad novissima, de novissimis ad prima. Sed de imaginationis agilitate facultatisque ejus facilitate, quid nos dicturi sumus, vel quid inde digne dicere possumus, quae omnium eorum quae animus suggerit, in tanta velocitate imaginem depingit?*

de summis ad ima, de imis ad summa, de primis ad novíssima, de novísimis ad prima. Ricardo compara mesmo a imaginação, que possui em si todas as imagens do mundo sensível, ao primeiro céu³⁴³,

Ricardo sintetiza desta forma as três propriedades constitutivas da imaginação³⁴⁴: é *formatrix*, ou (impropriamente, sublinha Ottaviano) *creatix* das imagens, enquanto pelas formas ou *picturae* percepcionadas pelos *sensum* extrai novas combinações de formas, isto é imagens compostas; é *reparatrix*, enquanto reproduz e reconduz à sua integridade primitiva as imagens esquecidas; é *moderatrix* enquanto *per tam multiplices variosque modos pro arbitrio disponit et ordinat*, isto é, ordena a partir de imagens compostas quadros mais complexos. A imagem *reparatrix* coincide muito provavelmente, diz Ottaviano, com a memória sensível³⁴⁵.

Também a *sensualitas*, representada por Zilpa, é uma faculdade auxiliar, que desperta em Lia o gosto pelas coisas perecíveis. (*Vt quid Lia circa labentium rerum amorem tam uehementer afficitur, nisi quia in eis per ancillae suae, hoc est sensualitatis, obsequium multiformiter delectatur?*³⁴⁶). Por muito que Lia seja reservada, esta faculdade, cuja característica é a embriaguês – (*Vinum quod Zilpa sitit, gaudium est uoluptatis. De quo quanto plus bibit, tanto amplius sitii, nam ad satiandum sensualitatis appetitum totus mundus non sufficit*) – possui um tal deleite no prazer, que nada sacia este desejo.³⁴⁷ Esta potência não está isenta de uma conotação moral. Segundo Châtillon ela pode corresponder mesmo, no seu sentido primitivo aquilo que designamos propriamente de sensualidade. Porque funcionalmente a *sensualitas* desperta na alma desejos perversos, parece-nos que a sua necessidade é também a de uma advertência aos leitores

³⁴³ *Et, ut hoc triplex coelum congrua possimus distinctione discernere, primum dicatur imaginale, secundum est rationale, tertium intellectuale. Tenet itaque imaginatio vicem primi coeli, ratio secundi, intelligentia vero vicem tertii. Idem, 118C.*

³⁴⁴ *Quid hic facit phantasmatum corporalium creatrix, moderatrix et reparatrix imaginatio? Idem 109B*

³⁴⁵ OTTAVIANO, *op.cit.* p. 462

³⁴⁶ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin Minor.*, cap. V, p.102

³⁴⁷ Por isso se conta no capítulo XXIX como Lia cede à tentação dos louvores terrenos (simbolizada pela oferta de mandrágoras)

Introduzindo a imaginação e a faculdade sensitiva, como elementos capitais à razão e ao sentimento, é lícito afirmar com Nardini que completamos agora o quadro das faculdades racionais ricardinas.³⁴⁸

Os sete affectus: Esperança, Medo, Alegria e Dor, Ódio, Amor e Pudor

Através da simbologia destas personagens: Raquel e Lia, Bila e Zelfa, Ricardo delinea um quadro de representações sucessivas: as virtudes (os filhos de Lia e Jacob) nascem do bom uso da *affectio* e da razão

O Victorino estuda minuciosamente cada uma das virtudes, enunciando as propriedades que lhe devem ser próprias, para que sejam efectivamente “filhos da justiça” e uma verdadeira virtude. A alegria por exemplo – diz Buonaiuti – é o argumento da celebração do místico, mas uma alegria íntima e espiritual, que só o olho interior pode ver. “Tanto Ricardo, como Hugo, assim como mais tarde a teologia germânica distinguem uma capacidade de visão exterior e uma capacidade de visão interna”.³⁴⁹

Estas virtudes são a Esperança e o Medo, a Alegria e a Dor, o Ódio, o Amor e o Pudor (*Spes uidelicet et timer, gaudium et dolor, odium, amor et pudor*³⁵⁰). Enquanto regrados estes sentimentos são essencialmente bons. São ordenados porque possuem um determinado objectivo; moderados também, porque se desenvolvem em justa medida³⁵¹.

*Quidem si inordinati sum, eius utique filii dici non possunt
Septenaria utique Liae proles, septem sunt Si quidem, nichil aliud est
uirtus quam anirai affectus ordinatus et moderatus. Ordinatus, quando*

³⁴⁸ Diz Nardini: *Introducendo l'immaginazione e la facoltà sensitiva, come elementi indispensabili alla ragione e al sentimento, Riccardo completa il quadro delle potenze dell'ordine razionale*. In NARDINI, in RICCARDO DI SAN VITTORE, *La preparazione dell'anima alla contemplazione: Beniamino Minore, introduzione, traduzione e note di NARDINI*, C.. Firenze 1991, P. 38, nota 1.

³⁴⁹ BUONAIUTI, E. *Il Misticismo Medioevale*, Casa Sociale Editrice, Pinerolo, 1928, pp.91-130.

³⁵⁰ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *op.cit.*, cap. VII, p.108.

³⁵¹ O termo orientação ou ordenação evoca com fortuna a feliz proporção entre *affectio* e o seu objecto. De facto, para os sentimentos possuírem o verdadeiro nome de virtudes eles devem ser orientados para o bem e governados com moderação.

*ad illud est ad quod esse debet; moderates, quando tantus est quantus esse debet.*³⁵²

E qual o critério? A sagrada Escritura. Porque há virtudes ordenadas e desordenadas, – diz Ricardo – a Escritura proíbe umas e aconselha outras.

Cada uma das virtudes é representada pelos filhos de Jacob e Lia³⁵³. Nesta parte da obra Ricardo utiliza de cada uma das figuras para manifestar não apenas as faculdades psicológicas que a alma possui, mas também e sobretudo para enunciar os princípios que o bom cristão deverá possuir. É o momento mais apologético da obra, e também menos interessante, dadas as longas alegorias que o Victorino emprega para melhor descrever a acção e função de cada uma das virtudes. Há uma lógica intrínseca, como verificaremos, à apresentação das figuras. (O nome de cada um dos filhos é recuperado de S. Jerónimo) e o seu desenvolvimento em fases sucessivas descreve também as diversas etapas que a alma deve percorrer para chegar a Deus.

Medo, dor, esperança e amor

Lia concebeu e deu à luz um filho, ao qual deu o nome de Rúben, porque disse: o Senhor olhou para a minha humilhação; agora serei amada pelo meu marido” (Génese 30,32).

O medo é representado pelo primogénito Rúben (que significa filho da visão, *uisionis filius uocatur*³⁵⁴). Para Ricardo o temor a Deus é uma virtude, pois o bom cristão deve temer o pecado e prever os males futuros. Por isso o receio liga-se à humildade. E temos medo da dor (representada por Simeão, *id est exauditio uocatur*³⁵⁵) que vamos sofrer pelas nossas faltas. E quem

³⁵² RICHARD DE SAINT-VICTOR., *op.cit.*, cap. VII, p.108.

³⁵³ Começa com Ruben a série dos filhos de Jacob. Num processo simplificado estes dão origem às doze tribos de Israel, isto é a todo o povo. Trata-se de relatos muito especiais, historicamente falando, parte-se da existência concreta de 12 tribos aparentadas para as entroncar num pai comum – Jacob. A origem dos nomes das tribos também depende de pormenores secundários. O número doze significava nessa época, a totalidade. Jesus vai escolher também doze apóstolos, para indicar que funda o novo povo de Deus. (Mt, 10,2). Cf nota 30. *Nova Bíblia dos Capuchinhos*

³⁵⁴ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Idem.*, cap. VIII, p. 112

³⁵⁵ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Idem.*, cap. IX, p.114

experimenta a dor sincera da conversão obterá a misericórdia e o consolo. “O senhor, sabendo que eu era desdenhada, deu-me também este. E deu-lhe o nome de Simeão” (Gênesis 30,33).

Ora que melhor consolação para aqueles que temem e sofrem, – diz Ricardo – senão a esperança no perdão? Diz a Bíblia: “Tornou a conceber novamente e deu à luz um filho e disse: Agora meu marido prender-se-à a mim. Porque já lhe dei três filhos. Por isso deu-lhe o nome de Levi”. (Gênesis 30,34)

Por isso nasce Levi representando a Esperança, que surge necessariamente após Rúben e Simeão, como que – diz Ricardo – acrescentado. (*Non datum, sed addictum*³⁵⁶). Só podemos esperar perdão se primeiro provarmos o medo e a dor digna de penitência.

Num nítido crescendo em perfectibilidade na alma cristã, vai-se estabelecendo uma verdadeira intimidade entre Deus e a alma. Esta sente não apenas o consolo na esperança da Sua Presença, mas também um prazer inefável. Por isso nasce Judá, o Amor.³⁵⁷

Este momento é capital pois Ricardo menciona já uma abertura do homem à dimensão divina. A esperança projecta o homem para um horizonte de abertura à transcendência. Se os primeiros níveis são exclusivamente humanos, a esperança torna-se garantia da presença constante de Deus no homem. E Lia intuiu quando após o nascimento de Judá proclamou: Agora, o meu marido vai-se unir a mim. (*Nunc copulabitur michi uir meus*³⁵⁸).

Os filhos de Bila, Dan e Neftali

Interrompendo a enumeração e interpretação dos filhos de Lia, Ricardo apresenta agora os filhos de Bila e Zilpa com Jacob, problematizando a sua

³⁵⁶ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Idem.*, cap. X, p. 114

³⁵⁷ Para esta questão Ricardo recorre a uma falsa etimologia ao dizer: *Hinc namque est quod Spiritus sanctus Paraclitus, hoc est consolator, dicitur, quia animam paenitentiae lacrimis afflictam, tam frequenter, quam libenter consolatur.* Esta falsa etimologia não está no Novo Testamento, diz Châtillon, apesar dos Padres a utilizarem (como Santo Agostinho) Cf: nota 2, pp. 116-17.

³⁵⁸ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Idem.*, cap. XI, p. 118. Gênesis 29, 34.

função e importância. A partir dos filhos de Bila³⁵⁹ designados por *speculationes*³⁶⁰, Dan e Neftali, Ricardo pretende determinar com mais pormenor o papel da imaginação racional e de que forma esta regula a razão.

Enquanto racional, a imaginação é dotada de duas funções, a *consideratio* e a *speculatio*³⁶¹. Na *speculatio* constatamos a intervenção da inteligência quando formamos imagens da felicidade celeste a partir das imagens do mundo sensível. A *consideratio* implica a intervenção da razão, quando das imagens dos tormentos corpóreos, formamos por composição de imagens, os tormentos invisíveis do inferno *longe a sensu remota*. Assim a *speculatio* e a *consideratio* pertencem à imaginação *per nativitatem* e à inteligência e razão *per adoptionem*³⁶².

Servimo-nos da primeira (*consideratio*) sempre, que orientando a mente para as coisas exteriores, imaginamos, baseados nisto, realidades invisíveis.

*Illa utilis quando secundum visibilibus rerum cognitam speciem
visibile aliquid aliud mente disponimus, nec tamen ex eo invisibile
aliquid cogitamus.*

Servimo-nos da segunda (*speculatio*) sempre que, a partir das imagens das coisas visíveis tentamos elevar-nos ao conhecimento das realidades invisíveis:

³⁵⁹ A partir do capítulo XVIII

³⁶⁰ *De gemina speculatione quae surgit ex imaginatione*, *Idem*, cap. XVIII, p.136

³⁶¹ *Spéculation, en effet, vient du mot speculum. Le speculatif est donc celui qui voit le divin in speculo et aenigmate: speculativi sunt ut coelestibus intendunt, qui invisibilia dei per speculum in aenigmate vident, tandis que les contemplatifs voient la vérité face à face, sine involucre. (...) Aussi à plusieurs reprises, Richard confesse-t-il ne pas pouvoir se servir actuellement des aides du contemplatif: c'est pourquoi il lui faut dresser une échelle et escalader le ciel par un chemin plus ardu: Quando ad sublimium et invisibilium investigationem et demonstrationem nitimur, similitudinum scala libenter utimur, ut habeant qua ascendere possint, qui contemplationis pennas nondum acceperint. Quel est précisément ce speculum, cette enveloppe qui contient vraiment le divin, sans en permettre cependant la vision directe – in specie? Ce n'est pas, croyons-nous les formes des choses visibles, qui ne servent ici que de point de départ. Chez Richard, en effet, les choses créées ne sont pas, vis-à-vis du divin, un moyen terme, un miroir, mais seulement un lieu de comparaison, une référence qui permet d'admettre autre choses d'un autre objecte. Entre les créatures, même l'âme humaine, et Dieu il y a infiniment plus de dissimilitude que de similitude. Nous tenons à la vraie raison pour laquelle Richard ne suit pas la même voie que S. Augustin: l'image la plus parfaite ne dit rien et se tient dans le domaine de l'équivoque. Une échelle est un moyen merveilleux; mais une fois rendu sur le toit, il ne reste plus qu'à la pousser du pied: elle ne sert plus à rien. Cf. ETHIER, op.cit., p.58-60.*

³⁶² *Idem*, p.136.

*Ista uero tunc utimur, quando per uisibilia rerum speciem
ad inuisibilia cognitionem ascendere nitimur.*

A Dan compete a consideração dos males futuros (*Ad Dan itaque specialiter pertinet consideratio futurorum malorum*). A Neftali é revelada a visão dos bens futuros (*Ad Neptalim autem speculatio futurorum bonorum*³⁶³). A imaginação racional ganha assim uma importância determinante no contexto da evolução espiritual do homem, possuindo para além do seu significado imediato, um valor indicativo e causal. De facto depois do homem atingir o patamar intermédio de amor ao próximo, estas duas potências indicam o motivo pelo qual nos devemos encaminhar a uma catarse ulterior, “assim como os próximos filhos (Gad e Aser) indicarão o meio, e Issacar e Zabulão, o resultado que se poderá obter”.³⁶⁴

Com o auxílio da potência simbolizada por Dan, e através daquilo que ele designa ser o “olho do coração”, podemos considerar a existência, por exemplo dos tormentos do inferno, admitindo assim a sua existência real. Esta é a imaginação em que a razão intervém e serve para “saciar as tentações pela consideração das penas futuras, estando aqui patente a sua utilidade”³⁶⁵. A outra, diz Ricardo, será a “especulação” em que intervém a inteligência.

*Sed ratione imaginatio alia est per rationem disposita alia
intelligentia permixta.*³⁶⁶

Representar pela imaginação uma terra onde corre leite e mel é recorrer à inteligência espiritual, que se exerce na procura de uma interpretação simbólica. Dan nasce primeiro porque a inteligência mais subtil, diz Ricardo, é mais difícil de atingir que a inteligência baseada na imaginação.

Há uma explicação moral baseada na etimologia dos nomes próprios. Uma vez que é pelo ministério de Dan que diagnosticamos, acusamos e julgamos pensamentos destrutivos, é por esta razão que Dan se chama julgamento. (e não são apenas os pensamentos vergonhosos ou destrutivos

³⁶³ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Idem* p.136.

³⁶⁴ Cf NARDINI, *op.cit.*, p.40

³⁶⁵ OTTAVIANO, *op.cit.*, p.461.

³⁶⁶ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Idem*, p.136.

que são levados a julgamento, mas também aqueles que consideramos inúteis, facto capital para Ricardo.)³⁶⁷

Cabe efectivamente aos filhos de Zilpa a conduta da acção, aos filhos de Lia a direcção da vontade, aos filhos de Raquel a enunciação de juízos, aos filhos de Bila a moderação dos pensamentos.

*Ad fillius quippe Zilpae pertinet disciplina operum, ad filios Lia dispositio voluntatum. Ad filios Raquel sententia assertionum, ad filios uela Bila moderatio cogitationum.*³⁶⁸

O trabalho de Dan é efectivamente o de vigiar o seu povo, apresentando aos olhos de todos os tormentos dos males futuros. Esta consideração dos males futuros, exprime-se como um juízo que intervém onde pode haver a ameaça de pecado. Mas quando esta ameaça de pecado se traduz no verdadeiro e próprio pecado? Uma tentação não é pecado; se essa vier reprimida antes de consentirmos na acção propriamente dita, mantém-se fora da esfera do pecado. Se o papel da primeira especulação consiste em reprimir os vícios através da representação do castigo, pertence a Neftali acender desejos bons através da consideração das suas recompensas. Exerce-se de duas maneiras: por transposição e por analogia. Verifiquemos de que modo se opera:

*Vtitur namque aliquando translatione, aliquam autem comparatione. Comparatione quando ex praesentium bonorum multitudine uel magnitudine colligit illa futurae gaudia, quot uel quanta esse possit (...) Utitur nichilominus, ut dictum est, translatione, quando rerum uisibillium quamlibet descriptionem transfert ad rerum invisibillium significationem.*³⁶⁹

Se por comparação deduzimos as grandezas futuras por analogia à grandeza das coisas terrenas, obras da bondade de Deus (a experiência da claridade do sol, já por si maravilhosa, remete-nos para a consideração de uma claridade superior) por transposição interpretamos já, por obra da

³⁶⁷ Diz Ricardo que é natural a recriminação interior por pensamentos criminosos ou perversos, mas ninguém se sente tentado a reprovar um pensamento inútil. No entanto se os homens perfeitos o fazem, também o devem fazer aqueles que ambicionam a perfeição. Por isso Jacob proclama: *Dan iudicabit populum suum, sicut alia tribus in Israel*. Cf: cap. XX.

³⁶⁸ Cf: RICHARD DE SAINT-VICTOR Cap. XX, pp.142-44.

³⁶⁹ RICHARD DE SAINT-VICTOR XXII, p.148.

inteligência espiritual (*spiritualem intelligentiam*³⁷⁰), essa luz inacessível, a que a Escritura alude (JN, 1,9) como a própria Sabedoria divina. Por isso Neftali significa “comparação” ou “conversão”, (*Neptalim namque comparatio uel conversio interpretatur*³⁷¹) pois converte em inteligência espiritual todo o conhecimento que ele pode ter das coisas visíveis e da Escritura. Basicamente, analogia e transposição são as duas fontes privilegiadas de interpretação alegórica que Ricardo aplica abundantemente.

Estas duas “especulações” são designadas por contemplações, sendo esta última (sublinha Ricardo no início do capítulo XXIII) diversa da contemplação que se gera a partir da inteligência pura. A inteligência operada por Neftali está, especifica Ricardo, adequado aos espíritos mais simples e pouco exercitados, pois é acessível e agradável no seu discurso. Nesta medida, Jacob diz de Neftali ser como um cervo evadido, que pronuncia discursos de grande beleza. (*Neptalim ceruus emissus, dans eloquia pulchritudinis*³⁷²).

A imagem do cervo, diz Ricardo, liga-se àquele que, em liberdade, percorre grandes distâncias. Afirmação justa, na medida em que a contemplação também permite percorrer grandes distâncias. É frequente encontrar como característica da contemplação (estado de um conhecimento intuitivo e imediato) a velocidade. Mas um cervo, sublinha Ricardo, não uma ave.

Esta está suspensa no ar, longe do ínfimo, enquanto o cervo está preso à terra. Por essa razão Neftali é uma forma de contemplação menos perfeita, pois eleva-se às realidades mais altas levando consigo a sombra das coisas corpóreas.

*Notandum sane, quam recte non aui uolanti sed ceruo currenti comparetur, nam aui quidem uolando longe a terra suspenditur, ceruus autem ad dandos saltus terrae innititur, sed nec in ipsis suis saltibus longius a terra separatur. Sic nimirum, sic Neptalim, dum per rerum uisibilium formam rerum inuisibilium naturam quaerit, quosdam saltus dare, non autem ad plenus uolatum conuaslescere consuerit, quia in eo quod, se ad summa rigit rerum corporearum secum umbram trahens, ima omnino non deserit.*³⁷³

³⁷⁰ RICHARD DE SAINT-VICTOR XXII, p.150.

³⁷¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Idem*.

³⁷² RICHARD DE SAINT-VICTOR XXXIII, p.152.

³⁷³ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Idem*, p.152.

Esta imagem da ave, que suspende o voo, e paira no ar ilustra significativamente a alma contemplativa, que suspendendo toda a actividade terrena e elevada pelo amor a Deus, fica pendente no estado de doçura que é a contemplação. Esta imagem será posteriormente retomada por Santo António nos seus sermões.³⁷⁴

Os filhos de Bila têm assim uma grande importância, sugerindo mais um patamar de abertura do homem à sua realização plena, nesta peregrinação do inferior para o superior. Devidamente salvaguardada a valorização íntima de cada nível, assistimos a uma progressiva deposição do homem exterior, rompendo-se os limites da horizontalidade da criatura por esta espiritualização gradual (porque feita de altos e baixos). Este progressivo afastamento da ordem do terreno, da agitação desordenada dos sentidos e da realidade efêmera beneficiará muito com a introdução das virtudes da abstinência e da paciência representadas alegoricamente por Gad e Aser.

Os filhos de Zilpa: Gad e Aser³⁷⁵

Também Lia entrega a sua serva a Jacob, com o objectivo de adoptar os seus filhos e os exultar. Zilpa simboliza, como vimos, a sensibilidade, e as virtudes que ela pode gerar são aquelas que ensinam a praticar a renúncia na prosperidade e a paciência na adversidade. Por isso – diz Ricardo – Gad simboliza o rigor da abstinência e Aser a força da paciência.

*Isti sunt Gad e Aser, duo filii Zilpae, rigor uidilicet abstinentiae, et uigor patientiae.*³⁷⁶

³⁷⁴ Diz Maria Cândida Pacheco sobre a imagem do voo em Santo António: *O tema platónico das asas e do voo da alma têm um grande acolhimento em toda a Patrística Grega, surgindo já com o apologista Taciano. Transmitido à Patrística latina assume um significado fulcral, sobretudo nos autores místicos. Santo António insere-se aqui numa longa tradição.* P.74, nota 85.

³⁷⁵ A partir do capítulo XXV.

³⁷⁶ RICHARD DE SAINT-VICTOR, p.158.

Podemos considerar que estes dois termos provêem indubitavelmente da experiência monástica de Ricardo. A paciência, apesar de não entrar de forma tão explícita nas regras monásticas reveste-se de grande importância no interior da perfeita vida conventual.

Estes filhos proporcionam ao espírito uma grande paz e tranquilidade na medida exacta da renúncia aos prazeres mundanos e da paciência face às adversidades terrenas. Diz Ricardo: tudo o que a carne suporta de desagradável por amor a Deus concorre para a felicidade do espírito, e tudo o que incomoda o corpo consola a consciência.

*Ad beatitudinem ergo animi spectat, quicquid pró Dei amore
caro durum tolerat. Unde enim corpus atteritur, conscientia
exhilaratur, et quo exterius uidetur infelicio, ei interius constat
esse beatio.*

Ricardo nunca tinha ainda colocado tão claramente esta contraposição entre a felicidade da alma e o aprisionamento do corpo à terra e à desordem mundana. Esta dicotomia de pendor platónico expressa um passo capital na evolução espiritual ricardina em que se constata agora a exigência de um progressivo abandono da materialidade, em que esta deixa de manifestar a sua importância. Nas etapas que se seguirão o corpo manter-se à inexoravelmente para trás num caminho que é progressiva espiritualização.

Por isso Lia (a exemplo de Raquel) adopta os filhos de Zilpa com o objectivo de moderar os desejos das riquezas mundanas. É este o sentido dos capítulos seguintes onde Ricardo analisa de um ponto de vista tropológico o episódio da saída de Rúben para colher as mandrágoras³⁷⁷ com o objectivo de as oferecer à sua mãe. Estas significam a fama e a reputação terrena.

São diversas as alegorias morais que Ricardo usa para melhor representar a eficácia destas virtudes. No capítulo XXXI ao XXXIII o Victorino

³⁷⁷ Ricardo analisa o próprio acto da saída: *Ruben intus est, quando in secretum cordis in conspectus Dei de nostra conscientia trepidamus. Ruben tunc foras exit, quando propter Deum hominibus etiam nos ad omnem obedientiam inclinamus.* Ruben sai assim sob o signo da obediência e isso só é possível porque precisamente instruído pelo amor à abstinência e paciência perfeitas enfrenta voluntariamente toda a adversidade. Por isso *post natum Gad e Aser Ruben exire dicitur quia timor Domini ex uoluntaria bastinentia et patientia ad omnem obedientiam roboratur.* RICHARD DE SAINT-VICTOR p.168

utilizando a alegoria da defesa da cidade (que representa a nossa consciência) mostra como ela está admiravelmente protegida pelos filhos de Bila e Zilpa³⁷⁸

A alegria e a doçura interior; o ódio dos vícios e o pudor

Issacar³⁷⁹, que significa recompensa, é a alegria, verdadeira – diz Ricardo – porque interior (*Internum gaudium*). Este é um dos *affectibus* principais (*Est enim gaudium, ut superius iam diximus, unus de principalibus affectibus*³⁸⁰). Nasce depois da alegoria moral da defesa da cidade, que experimentando a paz de Deus, descobriu como é grande e abundante essa doçura, regozijando-se.

(...) *Uel quam sit magna multitudo dulcenis quam abscondit Deus diligentibus se.*

Esta é a representação perfeita da alegria mística, como podemos observar pela terminologia adoptada: alegria interior (*internum gaudium*), embriaguês (*ebrietatem*), plenitude (*plenitudines*), doçura espiritual (*spirituali dulcedine*), regozijar (*gaudemus*), ou mesmo por analogia com as delícias corporais (*corporale deliciae*), mas desta feita delícias do coração (*delicias cordis*).

Interroga-se Ricardo sobre este embriagamento interior: é no meu corpo ou fora dele? *Siue in corpore inquit, siue extra corpus nescio?* Deus o saberá. *Deus scit.*³⁸¹

Quomodo putas, inebriatus erat, quomodo mundus ei in obliuionem uenerat, qui seipsum nesciebat.

³⁷⁸ Dan pela disciplina dos pensamentos, levanta a guarda contra os inimigos do interior (com o objectivo de manter a paz civil). Como? Pelo julgamento refreia e as rixas e altercações de pensamento Dan ameaça e pune, preenchendo o coração pelo receio do inferno. Gad pela disciplina dos sentidos, exerce-se como abstinência, e aplica forte vigilância contra os “inimigos exteriores”. Contém basicamente a desordem dos sentidos pela abstinência. Neftali pelo uso de belas palavras, reconforta com promessas de recompensas futuras. E por fim, Aser, que persegue a adversidade com uma paciência perfeita.

³⁷⁹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Idem.*, cap.XXXVI, p. 189

³⁸⁰ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Idem.*, p.190

³⁸¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, Cap. XXVII, p. 194

Aquele que se esqueceu de si próprio, “embriagado” por essa íntima alegria, alienado de si, esqueceu-se também do mundo e das coisas do mundo. Arrebatado para além de si mesmo, ignora aquilo que lhe aconteceu, (Só Deus o saberá) num arrebatamento que posteriormente desenvolveremos em detalhe.

O Victorino representa a terra como o *topos* por excelência desta alegria. Pois, inversamente ao mar, ela não reúne instabilidade, nem tormentas. A terra representa a mais alta estabilidade e repouso.

*Quid, putas, est causae, quod solam terram Dominus dicitur inebriasse; cur non etiam maré? Sed scimus qui mens quae per uaria desideria fluctuat, quam adhuc saecularium curarum procella exagitat, ad illud internum gaudium non admittitur, et illo torrente voluptatis non potatur, quant minus inebriatur. Scimus quia maré semper fluctuat, terra autem in aeternum stat. Sic et cetera elementa semper in motu sunt et sola terra stante, stare cetera nesciunt.*³⁸²

Issacar deve então conter as flutuações do seu coração, reunir os movimentos dos seus pensamentos e dos seus afectos para nada mais desejar que a única e verdadeira alegria. O lugar desta alegria é a terra verdadeiramente bem aventurada, isto é, a tranquila estabilidade do espírito, onde o espírito se recolhe na totalidade de si mesmo e se fixa de uma maneira imutável no único desejo da eternidade. É esta terra que a Verdade promete quando escreve: *Bem aventurados os doces, pois eles possuirão a terra. (Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram)*³⁸³ Esta é a terra que Issacar “o asno forte” (*asinus fortis*) viu e desejou.³⁸⁴

Curvado sobre o seu fardo, diz Ricardo, desprezado pelos outros, Issacar é a representação da mais pura humildade³⁸⁵, como podemos ler no

³⁸² RICHARD DE SAINT-VICTOR, Cap. XXVIII, p. 197

³⁸³ MATEUS, 5, 4. Nova Bíblia dos Capuchinhos

³⁸⁴ *Ysachar, inquit, asinus fortis, habitans inter terminos, uidit requiem quod esset bona, et terram quod esset optima, et sopposuit humerum ad portandum, et factus est tributus seriunt.* RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Idem*, p. 198.

³⁸⁵ *Richard insiste donc, à temps et à contre-temps, sur la nécessité de l'humilité et de la prière, de l'attention droite et d'un ardent désir qui doit se manifester par un effort personnel. Nous ne devons pas nous arrêter davantage à cette moral ui remplit tous les cadres de la vie spirituelle. Nous en percevons d'ailleurs de nombreux échos au cours du De Trinitate, surtout dans le Prologue.* ÉTHIER, O.P., *Idem*, p. 45,

capítulo intitulado: *Quomodo interna dulcedo soleat animum ed at fortia roborare et ad humilia inclinare.*³⁸⁶

Zabulão, que significa o “lugar da força” representa o Ódio. Como virtude ordenada, este ódio é bom, pois, sublinha Ricardo é essencialmente ódio pelos vícios.

*Odium bonum, odium ordinatum, odium uitiorum.*³⁸⁷

É o ódio que o profeta deseja ver concretizado em nós quando proclama *Encolerizai-vos e não peçais* (Salmos: 4.5). Ora, o que é que pode se encolerizar sem pecar senão aquele que amando verdadeiramente os homens e se indigna utilmente pelos seus vícios? O mesmo Profeta proclama-o como um dos seus filhos. *Eis o excelente soldado de Deus (...) que a Sagrada Escritura chama do zelador do Senhor ou o zelador da rectidão.* (Cf: Salmos: 118, 139, II, Reis, 19, 20 e 14).

Zabulão nasce depois de Issacar (que traduz a ideia de recompensa) pois depois de provarmos as doçuras da recompensa eterna, maravilhosamente fortificadas contra os assaltos da tentação, o espírito fortalecido vinga com coragem as injúrias ao Senhor. Por isso este combate aos vícios fortalecido pelo ódio, torna-se sobretudo zelo da justiça.³⁸⁸

Por fim Dina, o Pudor. Pois após este zelo excessivo, a alma deverá sentir um pudor ordenado, que significa envergonhar-se apenas do pecado.³⁸⁹

³⁸⁶ *Idem*, p. 198.

³⁸⁷ *Idem*, p.206

³⁸⁸ Ricardo dá vários exemplos da Escritura de como se manifesta este ódio orientado como virtude, e o seu papel zelador: Elias, o profeta, insurge-se sozinho contra os 150 profetas de Baal, Finees sozinho irrompe contra o acampamento dos Madianiti, castigando o adultério com a espada. Diz Ricardo: *Eis a força conquistada por aqueles que comem os frutos desta terra e se restabelecem com a alegria interior. (Ecce quantum roboris accipiunt, ecce quam fortes fiunt, qui de ilius praedictae terrae fructibus comedunt, qui se interna suavitate reficiunt).* Também Moisés, o mais doce dos homens, revigorado pelas delicias espirituais (consequência de um jejum de 40 dias) se encoleriza contra os fabricantes e adoradores de ídolos. E acompanhado por todos os que pertencem ao Senhor massacra tres mil prevaricadores. Nada agrada mais a Deus que este zelo pela alma, (*Absque dubio, nichil sic placat Deum, quomodo zelus animarum*) conclui Ricardo. RICHARD DE SAINT-VICTOR, pp.208-210

³⁸⁹ O texto bíblico é quase telegráfico no que diz respeito ao nascimento de Dina, mas Ricardo detém-se sobre este acontecimento com insistência particular. No campo patrístico, os comentadores dos doze patriarcas mal se pronunciavam sobre Dina cf: RUFINUS AQUILEIENSIS, *De benedictionibus patriarcharum* II, 7, onde falando da ira de Simeão e Levi

É pela alegoria à vingança de Lia que Ricardo mostra como as virtudes sem uma justa medida se tornam más virtudes, deixando de ser justiça, e por consequência filhas de Jacob.

O papel regulador da Discretio

Pela aplicação de um estilo alegórico reconhecemos agora que virtudes a alma deverá possuir. Os doze filhos que Raquel e Lia, Bila e Zilpa darão a Jacob, permitem a Ricardo, como verificamos, estabelecer uma genealogia das faculdades racionais e dos comportamentos virtuosos em que intervêm conjuntamente a *ratio* e a *affectio*. Se na obra *Adnotatio in Psalmum 118*,³⁹⁰ Ricardo afirma a anterioridade do conhecimento sobre o amor, já no *Benjamin Minor*, Ricardo dá prioridade ao amor: devemos amar a sabedoria para a procurar. De facto, amor e conhecimento são indissociáveis, e Ricardo explica a ascensão da alma, descrevendo as etapas (umas onde a presença racional é mais marcada, noutras o *affectio*) mas onde a *ratio* está sempre presente, pelo papel notável da *discretio*, necessária, como vimos, para a passagem dos *affectus* à virtude propriamente dita.

É por mais uma alegoria moral que Ricardo introduz a necessidade do conceito de *discretio*. A desmesurada acção de Simeão e Levi, que vingam a violação de Dina com um crime, ilustra a necessidade da intervenção da *discretio*, figurada por José, o primeiro filho de Raquel.

A *discretio*, diz Cabassut, é “um dos elementos mais característicos da espiritualidade ricardina”³⁹¹, historicamente presente no vocabulário ascético cristão. Este conceito tem origem em dois termos gregos: *diakrisis* = discernimento, e *metron* = medida. Deriva do termo *discernere* cujo sentido primeiro é como o de *diakrinein*, ou seja separar, dividir e distinguir. Significa assim: separação, divisão, distinção, diferença. Designa também a capacidade

citam o episódio da “sua irmã” sem mencionar o nome. Também neste caso Ricardo distancia-se dos comentários alegóricos da época patrística, dedicando vários capítulos à figura de Dina.

³⁹⁰ PL 196, 363 B-C: *Prius est discernere, postea amare*.

³⁹¹ Cf.: CABASSUT, A. *Discrétion*, DSp 3, 1957, p.1323.

de distinguir,³⁹² e de formular, tanto no domínio especulativo como no domínio moral, um julgamento valorativo. Sem esta, nenhuma virtude é passível de ser adquirida ou conservada³⁹³. Com efeito, diz Ricardo é pela *discretio* que uma regra é imposta à comunidade de virtudes, orientando e governando os movimentos da alma.³⁹⁴ Esta actividade, diz ainda, procura remédios para a enfermidade do corpo, mas também para os defeitos do coração. É sua função distinguir os bens da natureza e os dons da graça.

No capítulo LXVII Ricardo diz expressamente como esta virtude é a actividade própria da razão (*sed solius est rationis discernere sicut et intelligere*)³⁹⁵. Com efeito o seu papel é precisamente o de formular juízos de ordem moral, mas também de ordem especulativa ou teórica.

A *discretio* esforça-se por conhecer os *erroris tenebras*, exercendo em consequência um julgamento (*judicium*) sobre o verdadeiro e o falso. Mas este juízo é acompanhado por um conselho (*consilium*), cujo papel é precisamente o de distinguir o Bem do Mal. No *De statu interioris hominis*, Ricardo desenvolve esta questão, dizendo que é pela *deliberatio* que aferimos o que convém ou não convém fazer na prática.

*Notandum itaque quod priora illa quinque talenta augenda, et multiplicanda sunt in affectione, ista in actione. Quod enim ibi ex discretione iudicii semel impressum est cognitioni studiosae, postmodum imprimi debet et affectioni, hic autem quod ex consilii deliberatione praefiguratum est in cognitione, ad eandem prudentiae regulam reformatur in opere.*³⁹⁶

Como consideração dos próprios méritos coincide com aquilo que Ricardo designa de *meditatio*, que é como veremos, uma atitude racional da alma constantemente dirigida ao objecto e ao seu fim. Com esta identificação aferimos melhor o carácter teórico da virtude da discrição:

³⁹² Cf.: CABASSUT, A. *Idem*, 1323 e DINGJAN, Fr. *Discretio, les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez Saint Thomas d'Aquin*, Assen, 1967, pp. 162-182.

³⁹³ Cf. Cap, LXVII

³⁹⁴ Cf. Cap: LXIX

³⁹⁵ Ebner interpreta erradamente a *discretio* como algo diverso da razão, etendendo-a como uma faculdade autónoma por si. Entendemos com Ottaviano que esta é actividade da razão, (mesmo a mais específica). *Una facoltà non può generare un'altra facoltà*. OTTAVIANO, *op.cit.* p. 466. EBNER, *op.cit.*, p.33-40.

³⁹⁶ RICHARDUS S. VICTORIS, *De statu interioris hominis*, PL 196, 1137D. Esta obra tem a virtude de desenvolver longamente o papel da *discretio* na ascensão espiritual do homem.

*Alia est gratia, per quam cognoscimus iudicia divina, et alia illa per quam discernimus merita propria. Illud itaque ex gratia contemplationis, istud vero ex studio meditationis et gratia discretionis*³⁹⁷.

O seu papel é de conhecer a idade e o comportamento do homem exterior e interior, inquirindo diligentemente, com subtileza e argúcia, não apenas aquilo que ele é, mas sobretudo o que deve ser. Nesta medida a *discretio* coincide com o conhecimento de si, uma etapa indispensável para ascensão da alma a Deus, em Ricardo e noutros representantes do socratismo cristão. No *Benjamin Minor* esta capacidade designa o caminho a percorrer para atingir o “sol da inteligência”, este “olho interior do coração” que é a intenção do espírito. O poder racional da *discretio* situa o homem dentro dos seus limites fomentando, veremos, criticamente a discrição e a interioridade, abrindo-se a um *contemptus mundi* e a um *contemptus sui* (na linha do socratismo cristão e da humildade como tema central da espiritualidade agostiniana).³⁹⁸

A doutrina do Amor como primeiro vínculo ao transcendente

É depois de Levi (a esperança) que nasce Judá, que significa “aquele que dá o testemunho” (*Hic itaque est ille filiorum Iacob, qui quarto loco nascitur,*

³⁹⁷ RICHARDUS S. VICTORIS, *Idem*, Cap. LXIX

³⁹⁸ Na *Misticae adnotationes in Psalmos*, Ricardo distingue cinco graus de discernimento: a *dijudicatio*, *deliberatio*, a *dispositio*, a *dispensatio* e a *moderatio*. A *dijudicatio* opera a distinção entre o lícito e o ilícito; a *deliberatio* entre o que é conveniente e o que não é. A *dispositio* entre o que é governado e o que é desgovernado; a *dispensatio* entre o que é oportuno e o que não é; a *moderatio* entre o que é moderado e o que é imoderado. A *dijudicatio* ajuíza todas as coisas, dividindo-as entre aquilo que é bom e aquilo que é mau, impedindo as tentações pelas coisas ilícitas. A *deliberatio* nada faz sem motivo evitando permanentemente as coisas fúteis. A *dispositio* governa todas as coisas pela ordem impedindo o seu desgoverno. A *dispensatio* surge quando em situações de fraqueza humana não permite que se oponha fútilmente a deliberação do homem à deliberação de Deus. A *moderatio* mantém sempre, em qualquer acção, a medida, impedindo que se ultrapasse qualquer limite. RICHARDUS S. VICTORIS *Misticae adnotationes in Psalmos*, PL 196, 381B. 382A.

*et ludas, id est confitens, in Scriptura nominatur*³⁹⁹). A questão do testemunho⁴⁰⁰ tem sido uma constante na discussão cristã. Influenciado diretamente por Hugo, que a considera como compromisso primeiro da vida cristã. A mística ricardina, já verificamos, é essencialmente especulativa, e a razão percorre todo o contexto da sua obra. Mas ele não perde de vista o estilo de vida que deve respeitar, o caminho de compromisso a fazer. E é a razão que permite ao homem conhecer-se a si próprio e afadigar-se no conhecimento de Deus. Se o homem não testemunha com a própria vida, todo o seu empenho se revela em vão. O conhecimento pelo conhecimento é sempre estéril. Assim “testemunhar a verdade”, o compromisso hugoniano, é também o de Ricardo e dos Victorinos em geral: não apenas conhecer, não apenas ensinar quanto é conhecido numa oferta de amor, mas também testemunhar com o exemplo de uma vida piedosa e edificante.

O conceito de Amor tem uma grande abrangência em toda a obra de Ricardo. Por ele explica as Pessoas da Trindade, procurando mesmo distanciar-se de Santo Agostinho⁴⁰¹. Mas interessa-nos aqui uma noção bem menos sistemática desta realidade, tal como aparece nas obras espirituais e exegéticas de Ricardo. Aqui este amor ordenado, matriz fundamental da alma humana, é o amor pelas coisas celestes, pelo soberano Bem. O tratado mais

³⁹⁹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Idem.*, cap. XI, p. 118

⁴⁰⁰ Ricardo insere-se assim na corrente espiritual na qual o *confiteri, confessio*, signifique *a la fois l'aveu des péchés et louange de la miséricorde de Dieu*. Cf: LONGÈRE, op. Cit. P. 118-19, nota 1. O termo latino original significa: *aquele que dá testemunho*, nos autores cristãos assume o significado de *aquele que confessa os seus pecados perante Deus*: Cf: BLAISE, A. *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Age, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, Turnhout, 1975) Nardini adopta o primeiro termo, isto é, *testemunho*. In NARDINI, in RICCARDO DI SAN VITTORE, *La preparazione dell'anima alla contemplazione: Beniamino Minore, introduzione, traduzione e note di NARDINI, C.*. Firenze 1991, P. 51

⁴⁰¹ Esclarece Malet: Santo Agostinho procura explicar a processão do Espírito pelo amor, mas a do Filho pela Inteligência. Ricardo vai explicar as duas processões pelo amor, e é nisto que ele é verdadeiramente original: ele propõe uma novidade do ponto de vista teológico da natureza divina. *L'amour de Dieu devant être parfait, il a besoin pour cela d'une autre Personne. Car l'amour ne peut être parfait que là où il ya une pluralité de personnes. Cette même perfection de l'amour requiert que cette deuxième Personne soit égale à la première, autrement l'amour de Dieu pourrait être rendu plus parfait en se portant vers un objet d'égale essence. L'amour exige enfin une troisième Personne car l'amour des deux personnes ne serait pas parfait si elles ne faisaient pas participer une troisième Personne à leur bonheur. Tout cela revient à dire que l'amour exige un condignus et un condilectus. Quelle est le valeur de la théorie de Richard? Sa décision de tout expliquer par la charité le conduit à des difficultés dont seule un dialectique subtile lui permet de triompher*. MALET, A. *Personne et Amour dans la Théologie Trinitaire de Saint Thomas D'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, L. Philos. J. Vrin, Paris, 1956, p.39. Cf. sobre o mesmo tema GELOT; M.J *Les doctrines Psychologiques de Richard de Saint-Victor sur la procession du Saint-Esprit, et leur influence sur Saint Bonaventure dans son commentaire sur le Livre des Sentences.*, Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum Angelicum de Urbe. Tunis. P.20-21.

didático, “com um vocabulário mais definido, em que o pensamento do autor se organiza segundo uma ordenação mais lógica e estruturada,⁴⁰²” é decididamente o *De Trinitate*, estando fora do âmbito desta dissertação o complexo das relações trinitárias.

Para Ricardo o amor comporta graus, especificamente distintos entre si, assim como a contemplação⁴⁰³. A vida espiritual não tem exactamente como ponto de partida “um amor carnal que se tornará progressivamente caridade; mas entre o amor egoísta e a caridade interpõe-se”, diz Ethier⁴⁰⁴, “uma espécie de libertação”. O nosso autor traduz literalmente o texto do salmista: *Initium sapientiae timor Dei*. O crente inspirado pela consideração das suas faltas e das penas do inferno, abandona-se às primeiras purificações. Daqui origina-se a dor do pecado cometido, que obtém o perdão e crê nas recompensas eternas. É o Deus da esperança que vem consolar e encorajar a alma; estabelecendo-se entre ambos uma aliança que é, no teatro das comunicações íntimas, uma mudança de familiar afecto. Eis como vemos estabelecer-se uma

⁴⁰² DUMEIGE, *op.cit.* p.68. O capítulo III é inteiramente dedicado a esta caridade suprema tal como podemos encontrar no *De Trinitate*.

⁴⁰³ A organização em graus do amor encontra-se na obra *De IV gradibus violentiae charitatis*, PL 196. Cf também: ROBILLIARD, J. A. *Le six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne* dans *Rev. sc. ph. et th.* XXVIII, 1939, p. 229-223

⁴⁰⁴ ETHIER, *op.cit.*, p.89. Vejamos como explica Ethier as processões das Pessoas em Ricardo: *Les processions sont opérations de nature, mais commandées en même temps par la volonté rationnelle: le Père veut avoir un condignum, et un condilectum. Chez un être rationnel, une génération qui ne serait pas réglée par la raison ne réaliserait pas les pleines exigences de l'amour parfait: Erit itaque ei de se se consubstantialem et conformem producere, ratione exigente, idipsum immobiliter velle. (VI, 3) C'est pourquoi le fruit de cette dilection doit être digne, c'est-à-dire au moins égal à celui qui le produit. Autrement, ce serait la volonté rationnelle, l'amour consenti de Dieu qui se trouverait en défaut dans son principe même, dans la sagesse qui l'inspire, et non seulement dans son terme. En définitive c'est encore la perfection absolue et essentielle de Dieu qui est ici en cause: le Fils doit être un condignum. Et donc la perfection de la charité, exigée par la perfection même de l'Être divin dont la puissance et la sagesse sont proprement hors de tout limite, nous oblige à imaginer en Dieu au moins dualité de Personnes, car la charité n'est pas un amour égoïste qui naît de la chair et du sang, mais un acte béatifiant et un amour consenti mesuré par la sagesse qui le dirige. Richard va maintenant faire un pas de plus pour nous convaincre que cette dualité embrasse nécessairement un Troisième: Constat jam de divinarum personarum pluritate, necdum tamen de trinitate. Nam pluralitas esse potest etiam ubi nulla Trinitas est. Ipsa namque dualitas pluralitas est. (III, 7) Le moyen terme de la démonstration sera encore le même: la perfection de la charité, relativement à la perfection de l'être à l'intérieur duquel se noue l'étreinte. Mais cette fois, notre auteur retourne l'ordre de la charité et considère celle-ci dans l'aimé – le dilectus – pour en extraire une qualité exquise qui coupe les dernières racines de l'égoïsme, dépasse les perspectives du maximum et nous transporte dans le monde du meilleur: Ut autem summe perfecta sit, sicut oportet esse tantum quod non possit esse major, sic necesse est talem fore quod non possit esse melior. Nam sicut in summa charitate non potest deesse quod est maximum, sic nec desse poterit quod constat esse praecipuum. Idem, p.92.*

verdadeira intimidade entre Deus e a alma, em que esta sente a Sua visita com mais frequência:

*Incipit extunc quaedam familiaritas inter Deum et animam fieri, et amicitia confoederari, eo quod haec se sentiat ab illo saepius visitari, et ex ejus adventu non tantum jam consolari, imo aliquoties quodam ineffabili gaudio repleti.*⁴⁰⁵

Alma e Deus estão agora expressamente em núpcias divinas *Verus animae sponsus Deus est, quem tunc veraciter nobis copulamus, quando ei per verum amorem inhaeremus*, num amor casto, alimentado de esperança como garantia da presença constante de Deus no homem. *Vides jam, ut arbitror, quod quemadmodum post crescentem quotidie timorem, necessario subortus est dolor, sic utique post spem natam, et per quotidiana incrementa proficientem nascitur amor.*

Assistimos ao nascimento do quarto filho de Jacob *nunc copulabitur mihi vir meus.*⁴⁰⁶ A alma recolhe-se agora sobre si mesma – conhecimento de si – e só a partir deste momento é que floresce nela este desejo de conhecer Deus, fonte de uma tal suavidade e doçura. Por isso Ricardo afirma no capítulo XIII, que quando começamos a amar, temos desejo de conhecer, e este amor pelas coisas invisíveis leva espontaneamente o espírito a procurá-las (*Ubi amor, ibi oculum*). Não é por acaso – reflecte Ricardo – que é após o nascimento de Judá que nasce o desejo e a revolta em Raquel pela sua esterilidade. E este amor é particular: se amamos as coisas invisíveis, também queremos conhecê-las.

Sed quaeramus diligenter quidnam esse possit, quod, nato Juda, Rachel ad amorem prolis solito amplius inardescit. (...) Sed quid aliud per Judam intelligimus, nisi amorem ordinatum, amorem coelestium, amorem Dei, amorem summi boni. Nato itaque Juda, id est, bonorum invisibilium desiderio exurgente atque fervente, incipit Rachel amore prolis aestuare, quia incipit velle cognoscere. Ubi amor, ibi oculus. (...) Nulli dubium quia qui potuit invisibilia diligere, quin velit statim cognoscere, et per intelligentiam videre, et quanto plus crescit Judas

⁴⁰⁵ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin Minor*, p.116.

⁴⁰⁶ *Vides jam, ut arbitror, quod quemadmodum post crescentem quotidie timorem, necessario subortus est dolor, sic utique post spem natam, et per quotidiana incrementa proficientem nascitur amor.* (RICHARD DE SAINT-VICTOR *Beniamim Minor*, c. 11). É desta forma que encontramos na alma a *participatio bonitatis* sem a *participatio beatitudinis*: *quibusdam inest secundum participationem bonitatis, nec tamen sec participationem beatitudinis* (*De Trinitate*, II, c. 23) o princípio desta fase de purificação e das boas obras que devem preceder o reino do amor é a fé ao Deus criador.

*(affectus videlicet diligendi), tanto amplius in Rachel fervet desiderium pariendi, hoc est studium cognoscendi*⁴⁰⁷

No capítulo XXVI Ricardo distingue entre aquele que só ama Deus e aquele que ama as coisas do mundo. *Ecce duo amatores, unus Dei, alter saeculi*⁴⁰⁸ O primeiro amante, diz o Victorino, ama mortificando-se neste mundo pelo amor de Deus, o outro deseja, na sua plenitude todos os bens deste mundo. O primeiro, na verdade, pode encontrar em todo o lado aquilo que ele ama pelo amor de Deus; o segundo não pode captar em nenhum lugar a plenitude de todos os bens que deseja. Qual será o mais feliz?

A resposta encontra-se na Escritura:

Beatus, inquit Scriptura, qui post aurum non abiit, nec speravit in pecuniae thesauris (Eccli. XXXI). Et item: Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitae (Jac. I).

E este amor está perfeitamente representado por Gad e Aser: *Isti sunt Gad et Aser, quorum prior calcat mundanam gloriam, alter propter Deum libenter patitur mundi pressuram.*⁴⁰⁹

Conclusão: *Imaginatio Ratio e Intelligentia*

As actividades correspondentes: *Cogitatio, meditatio e contemplatio.*

Vimos como Ricardo não se contenta em fazer uma antropologia baseada na Escritura. Para determinar e descrever as etapas da vida espiritual ele recorre sistematicamente à psicologia⁴¹⁰. Há poucos estudos recentes sobre a psicologia ricardina, que se encontra dispersa por todo o seu corpo

⁴⁰⁷ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin Minor*, p.124.

⁴⁰⁸ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin Minor*, p. 160.

⁴⁰⁹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, p. 162.

⁴¹⁰ Cf. CHÂTILLON, *op.cit.* p. 634.

doutrinal. Por essa razão os estudos mais antigos de Ebner⁴¹¹ e Ottaviano⁴¹², ignorando a crítica recente, citam obras cuja autenticidade é agora posta em causa. Mas os seus estudos ainda não foram ultrapassados, contribuindo exemplarmente para esclarecer a exposição de um vocabulário que se manifesta difícil e mesmo ambíguo. Por essa razão tem sido inevitável a referência à obra de Ottaviano para delinear as linhas da psicologia ricardina. Expostas as faculdades, veremos agora, em síntese, como estas se interrelacionam, e quais as suas actividades, antes de entrarmos na sua doutrina mística propriamente dita.

No *Benjamin Maior* o autor esclarece como as faculdades humanas se subordinam umas às outras:

*Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio. Ecce tria ista, imaginatio, ratio, intelligentia. Intelligentia obtinet supremum locum, imaginatio infimum, ratio medium.*⁴¹³

Quaelibet uisibilia et sensum corporeo perceptibilia são os objectos da imaginação. Os objectos da razão são os *invisibilia rationem tamen comprehensibilia*. Os objectos da inteligência são os *invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia*, que Ricardo designa como o mundo sensível, a Alma e o Deus trinitário⁴¹⁴. Num outro passo do *Benjamin Maior* Ricardo diz que os objectos das potências superiores não podem ser objectos das potências inferiores. Mas os objectos das potências inferiores são sempre objecto das potências superiores:

*Omnia quae subjacent sensui inferiori, necesse est ea etiam subiacere sensui superiori. Unde constat quia cuncta quae comprehenduntur ab imaginatione, ea etiam aliaque multa quae supra jam sunt comprehendi a ratione.*⁴¹⁵

⁴¹¹ EBNER, *Die Erkenntnislehre Richards v. S. V.*, Münster, 1917.

⁴¹² Obra já citada de 1933.

⁴¹³ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, 67A.

⁴¹⁴ A distinção ricardina, entre imaginação, razão e inteligência é segundo Châtillon, inspirada em Hugo de S. Victor (que trata essa questão expressamente no *Didascalicon* II, 3) ou directamente de Boécio. (no *Isagogen porph. Edit. Prima*, I, 3 e 10; *Consol. V*, Prós 4) que inspirou Hugo.

⁴¹⁵ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 67 A.

A imagem sensível enquanto tal pode ser objecto da razão. Assim como “cada actividade das potências inferiores são *ex quadam intelligentiae vi*.”⁴¹⁶ Por esta razão, diz Ottaviano, “a distinção entre as potências é puramente extrínseca e não substancial”.⁴¹⁷ A imaginação não atinge os objectos da *ratio* e da *intelligentia*. O mesmo se dá na *ratio* no que diz respeito à inteligência.⁴¹⁸ “Pode mesmo dizer-se que a distinção das potências (ou “pseudopotências” diz Ottaviano) se determina de baixo para cima, por limitação essencial dos seus objectos”.⁴¹⁹

As principais funções da imaginação são, como verificamos, a recepção pelos sentidos de imagens sensíveis e a transmissão à potência racional. Ricardo designa-a também por *species*, *forma*, *rerum*, e *imaginatio*.

A razão, também chamada de *intellectus* ou *ingenium*⁴²⁰ possui actividade autónoma, não obstante actuar com o auxílio dos dados da imaginação⁴²¹. Num outro passo Ricardo compara a razão ao ouro que *in se magna claritate refulget* e a imaginação à madeira, que *in se nil claritatis habet, nisi quod ignem accendit et ministram luminis flammam nutrit*. Ou seja, a imaginação por si não possui *nullum prudentiae lumen, nil praeclarum, nisi quod rationem ad discriptionem excitare et ad scientiae investigationem dirigere solet*⁴²² ao fornecer-lhe a matéria ou objecto, isto é a similitude⁴²³, tornado-se

⁴¹⁶ OTTAVIANO, *op.cit.* p.459

⁴¹⁷ OTTAVIANO, *op.cit.* p.459.

⁴¹⁸ È evidente la derivazione di questa tesi dall'abandono dell'immediatismo Agostiniano. La necessita di costituire altri tai per le funzioni conoscitive accanto agli altri tai per le funzioni mistiche (...) richieste per salvare l'immediatismo, implica la limitazione delle attività dell'anima quanto alla capacità (di elevazione) delle medesime e l'istituizione conseguente di pseudo-potenze, limitate per gerachia di capacità dal basso in alto (quanto all'oggetto). Solo le differenze di oggetti propri univocamente di ciascuna potenza può costituire ogni potenza a sé. Ma Ricardo non giunge ancora a tanto: l'unità agustiniana dell'attività gnoseologico-mistica dell'anima domina il suo pensiero. *Idem*, pp.459-460.

⁴¹⁹ Si può dire che la distinzione delle potenze (pseudo-potenze) è dal basso in alto per limitazione degli oggetti. p.459

⁴²⁰ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, 109A.

⁴²¹ *Idem*, 106A.

⁴²² *Idem*, 67B-C.

⁴²³ A concepção do conhecimento por similitude em Ricardo, aproxima-o de Agostinho ao mesmo tempo que o distancia, faz notar Ottaviano, de Aristóteles, *lontano quanto possibile dall'immanenza aristotélica dell'oggetto nel soggetto; nè egli si preoccupa di indagare se (e come) la similitudine se ponga a contatto com il mondo esterno, e non si separi invece irreparabilmente da esso. Conoscere per similitudini è per lui "videre res ipsa in suo esse," così nella conoscenza per il senso e l'immaginazione che nella conoscenza per la ragione.* OTTAVIANO, p. 463.

assim, objecto da razão e por consequência conceito, sem ulteriores elaborações.⁴²⁴

As actividades próprias da razão são o *intelligere* (e por isso é impropriamente chamada de *intellectus*), o conhecer, o discernir, e o saber. Por isso está orientada para a verdade e para o conhecimento da “natureza” das coisas. Esta é a chamada razão discursiva onde tem origem os conceitos puramente racionais, como os conceitos de *discretio*, *ordinato*: *Cum enim innumera Dei opera discreta et ordinata, cum innumera ejus judicia justa, et vera intelligentiae suae vivacitate perspiciat ex his quae recta esse intelligit, recta et illa esse perpendit quorum rationem penetrare non sufficit*⁴²⁵. Segundo Ottaviano a actividade própria da razão é a *discretio* ou o discernir. *Solius est rationis discernere*⁴²⁶. Esta é, como vimos, a capacidade da razão de formular juízos de valor, sejam de ordem teórica sejam de ordem moral. É neste campo que reconhecemos mais o valor da *discretio*. Esta coincide segundo Ricardo com a *meditatio*, que é uma atitude essencialmente racional que perspectiva uma finalidade.

Para além da *discretio* a razão possui uma segunda actividade: o *oculus circumspeditionis indignior*, que de alguma forma é uma consideração global da vida moral (passada e presente).⁴²⁷ Apenas o homem possui esta faculdade e é por esta *ingenii singularitatas* que se eleva acima dos animais e serve de elemento de mediação entre o animal e o anjo. É pela razão que o homem é imagem de Deus.⁴²⁸

A razão é fonte de verdade, mas uma verdade subjectiva, diversa da verdade divina, ou absolutamente objectiva, *verae sapientiae luce illustratur*,

⁴²⁴ CF. OTTAVIANO, p. 462. O conceito, esclare o autor, é chamado por Ricardo de *verbum cordis*, sob o influxo evidente do Dogma trinitário e do *Monologium* de Santo Anselmo.

⁴²⁵ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, cap LXIX.

⁴²⁶ Ricardo no *Benjamin Minor*, Cap.67, insiste particularmente nesta ideia.

⁴²⁷ *Pertinet itaque ad Joseph non modo hoc vitium sed quodlibet insidians malum, et latens adhuc provide circumspicere, caute praevidere, callide deprehendere, citius detegere, acerbius arguere. Benjamin Minor, Idem*

⁴²⁸ *Sed tunc velut leo saevit, cum sentitur violentus. Saepe enim ex praecedenti culpa agitur, ut vehemens postmodum, et omnino intolerabilis tentatio suboriatur. Sed cum ad vim faciendam licentiam non accipit, saepe malignus hostis se ad fraudem convertit. Cum igitur per astutiam praevalere nititur, recte hominis appellatione designatur. Solus namque homo inter animalia ratione utitur, unde illis etiam quibus fortitudine inferior est, ex ingenii singularitate principatur. Quasi homo ergo est, quando utitur non tam fortitudine quam calliditate, quando agit non tam fortiter quam prudenter. RICHARDUS S. VICTORIS Adnotationes mysticae in Psalmos, PL 196, 377C.*

que é semelhante a Deus.⁴²⁹ Diz Ricardo: *Candida et nigra, calida et frigida, dulcia et amara sensu corporeo discimus, non ratiocinando probamus. Vera et falsa, justa et injusta, utilia et inutilia discernimus ratiocinando, non aliquo sensu corporeo.*⁴³⁰

A verdade objectiva, (os *intellectibilia*⁴³¹), não é assim, alcançada pela razão, mas sim pela inteligência. Esta tem por objecto os entes inteligíveis, ou seja o mistério trinitário em si⁴³². Verificamos como a inteligência pode abarcar os objectos da imaginação e da razão. Mas segundo Ottaviano reconhecemos aqui um “equivoco da psicologia ricardina” ao distinguir inteligência pura, que exclui a imaginação e as imagens e *intelligentia simplex* que exclui mesmo a razão discursiva.⁴³³

Inteligência é também chamada de *sensus intellectualis, oculus intellectualis* ou *habitus intellectualis*.

Em analogia ao funcionamento dos sentidos, que *visibiliter praesentialiter atque corporaliter*, vemos entes corporais, assim a inteligência, ou sentido intelectual *invisibilia capimus, invisibiliter quidem sed praesentialiter, sed essentialiter.*⁴³⁴ Em consequência do pecado original, que se estende a este *oculus intellectualis* como um véu que obscurece esta capacidade, Ricardo introduz o socorro da Graça. A Inteligência torna-se assim faculdade mística e contemplativa, um *intuitum superiorum.*⁴³⁵

*Sed habet sane oculus hic intellectualis, ante se velum magnum expansum ex peccati delectatione fuscum, et tot desideriorum carnalium varia multiplicitate contextum, quod contemplantis intuitum a divinorum secretorum arcanis arceat, nisi quantum divina dignatio quemlibet pro sua, aliorumve utilitate admiserit.*⁴³⁶

⁴²⁹ Benjamin Minor, p.96

⁴³⁰ RICHARDUS S. VICTORIS Benjamin Maior, 136 B.

⁴³¹ Cf. CHÂTILLON, *op.cit.* 636.

⁴³² Cf. EBNER, *op.cit.* p. 105 e OTTAVIANO, p.471.

⁴³³ OTTAVIANO, p. 471.

⁴³⁴ *Intelligentiae siquidem oculus est sensus ille, quo invisibilia videmus, non sicut oculo rationis, quo occulta, et absentia per investigationem quaerimus et invenimus, sicut saepe causas per effectus, vel effectus per causas, et alia atque alia quocunque ratiocinandi modo comprehendimus. Sed, sicut corporalia corporeo sensu videre solemus invisibiliter, praesentialiter atque corporaliter, sic utique intellectualis ille sensus invisibilia capit, invisibiliter quidem, sed praesentialiter, sed essentialiter. Cf. RICHARDUS S. VICTORIS Benjamin Maior, 119A.*

⁴³⁵ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem* 119C.

⁴³⁶ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 119 AB.

Sem nos determos muito nesta questão, por imperativos metodológicos, podemos apreciar como em Ricardo a percepção humana seria prejudicada por uma “noite” impeditora do livre exercício da alma. Em várias passagens encontramos esta situação de obscurecimento do espírito, pois o pecado mortal mergulhou-a nas trevas e só com o socorro iluminador da Graça⁴³⁷ podemos sair deste “entenebrecimento” da consciência que o pecado lançou.⁴³⁸

A temática das trevas místicas tem um alcance profundo na mística, não limitado a uma figuração da noite moral do pecado mas antes a uma elaboração consciente de uma construção sistemática pessoal do aperfeiçoamento místico gradual da alma, diz Gama Caeiro: “revelando interpretações psicológicas de extrema felicidade, mediante princípios claros de orientação e o ensino de regras e práticas ascéticas e contemplativas de muito larga projecção, até á união final com Deus.”⁴³⁹ Diz ainda Maria Cândida Pacheco: “*Treva-Noite* que se situa na sequência da elevação máxima das capacidades racionais agudizadas na sublevatio. Se simbolicamente, aponta a inadequação do sujeito ao objecto que quer captar, é também a última afirmação da *teofania*, para além do humano, no acentuar máximo dos seus limites.”⁴⁴⁰

A Cogitatio, a Meditatio e a Contemplatio:

⁴³⁷ Diz Javelet: *La connaissance intellectuelle de Dieu ne dépasse pas les possibilités humaines. Pourtant, avant de s'élever du sommet du mont au delà, la grace divine est indispensable.* E mais adiante, sobre as relações entre a liberdade e a graça: Je signalé ici en passant que, de ce point de vue, il ne peut y avoir conflit de la liberté et de la grâce. *Cette grâce ne chapeaute pas la liberté, elle n'est pas le sur-naturel. Elle est le courant descendant comme l'effort moral et mystique est le courant ascendant, toujours conjoints dans le même état spirituel dont ils sont l'anode et la cathode, pour user d'une autre copairaison.* JAVELET, op.cit., p. 226.

⁴³⁸ Sobre o tema da “Noite Mística” Cf. GAMA CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, vol. II, Estudos Gerais – Série Universitária. Imprensa Nacional Casa da Moeda. p.125 e seguintes

⁴³⁹ *Idem*, p. 126. Esta passagem referida à noite mística em Santo António tem pontos de contacto irrefutáveis com a mística Ricardina. Santo António inspirou-se em Ricardo citando-o longamente nos seus Sermões. Cf. PACHECO, Maria Cândida, *Santo António de Lisboa, A Águia e a Treva*. op.cit., pp. 82-83. É possível assim aferir um contacto textual entre Ricardo e Gregório de Nissa, que surge claramente como o grande teorizador da Mística nocturna.

⁴⁴⁰ Cf. PACHECO, Maria Cândida, *Idem*, p. 86.

A ordem racional aqui descrita compreende três modos ou actividades: a *cogitatio*, a *meditatio* e a *contemplatio*, que podem possuir o mesmo objecto:

*Sciendum itaque quod unam eandemque materiam aliter per cogitationem intuemur, aliter per meditationem rimamur, atque aliter per contemplationem miramur. (...) De una siquidem eademque materia, aliter cogitatio, aliter meditatio, longeque aliter agit contemplatio.*⁴⁴¹

Para estas actividades (chamadas por Ricardo de *animi aspectus* ou *modi*⁴⁴²) usamos a mesma regra já enunciada para as potências: *Omnia quae subiacent sensui inferiori, necesse est ea etiam subiacere sensui superiori*⁴⁴³.

A *contemplatio* pode assim atingir o objecto da *meditatio* e da *cogitatio* excluindo a possibilidade de estas atingirem o objecto daquela. A *cogitatio* tem afinidade com a imaginação pelo modo de agir (pois age preferencialmente sobre o objecto da imaginação) a *meditatio* com a razão e a *contemplatio* com a inteligência.⁴⁴⁴ É por essa razão que a *cogitatio* é mais lenta, descrita como uma forma insuficiente de divagação *sine labore et fructu*⁴⁴⁵. Descrita como *Improvimus animi respectus ad evagationem pronus*⁴⁴⁶ é essencialmente um esforço do espírito que não considera a sua finalidade.⁴⁴⁷

A meditação, pelo contrário avança por caminhos mais árduos, *per ardua saepe et aspera ad directionis fin*, apontando uma direcção bem determinada ao qual tende *cum magna animi industria* apesar das dificuldades *incendit et multum currit*. O seu esforço não é inconsequente como o da *cogitatio*, mas proveitoso: *In meditatione est labor cum fructu*.⁴⁴⁸

A contemplação (que tem origem na inteligência) atinge pelo contrário, os frutos da sua finalidade sem esforço. *Contemplatio libero volatu quocunque eam fert impetus mira agilitate circumfertur. (...) Sine labore cum fructu*.⁴⁴⁹

⁴⁴¹ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior* 67D.

⁴⁴² *Idem*, 67B.

⁴⁴³ *Idem*, 71D.

⁴⁴⁴ C'est une seule et même matière, écrit en effet Richard, que nous regardons d'une certaine manière par la simple pensée (*cogitatio*) que nous scrutons d'une manière différente dans la méditation et que nous admirons autrement encore dans la contemplation. CHÂTILLON, *op.cit.*, p.637.

⁴⁴⁵ *Cogitatio per devia quaeque lento pede, sine respectu perventionis, passim huc illucque vagatur. (...) Cogitatio est sine labore et fructu. Benjamin Maior*, 66D.

⁴⁴⁶ *Idem* 67D.

⁴⁴⁷ CF CHÂTILLON, *Idem*.

⁴⁴⁸ *Idem*, 66D.

⁴⁴⁹ *Idem*, 66D.

No *De exterminatione Mali et promotione boni*, Ricardo compara a *meditatio* com a *contemplatio*:

*Aliud est contemplationis, aliud est meditationis. Meditationis est perscrutari occulta, contemplationis est admirari perspicua. Siquidem meditatio est occultae veritatis studiosa investigatio. Contemplatio est perspicuae veritatis jucunda admiratio. Quae autem occulta sunt, solent ad manifestationem prodire, modo ex propria meditatione, modo ex divina revelatione. Ubi ergo revelationis gratiam praesentem habemus, meditationis officio non egemus. Ubi autem divina revelatio defuerit, mens humana, nec mirum, ad meditationis studium ex necessitate recurrit, et quasi ad exploratorum officia refugit. Sed quidquid mens humana de morum instructione poterit meditationum exploratione cognoscere, debet iterum in contemplationem adducere, et in eorum certitudinem et desiderium animum roborare. Sed cum meditationis adinventio in contemplationem adducitur, quid aliud quam via prius explorata ad arcae evectionem repetitur, ut virtutum turma absque deviationis suspicione secure subsequatur? Per meditationem itaque agitur, ut quidquid utiliter fieri debeat non ignoretur. Sed et contemplatio illud efficere solet, ut adinventas veritas memoriae tenacius inhaereat, et desiderium acrius inflammet. Per meditationem ergo ad bonum instruimur, et per contemplationem in bono solidamur. Haec est ratio, ut arbitror, cur debeamus profectuum nostrorum viam, et meditationis exploratione, et intellectualis arcae processione praetentare.*⁴⁵⁰

Sublinhemos apenas, com Châtillon⁴⁵¹, como esta definição de *contemplatio* se reveste de um carácter mais generalista, conveniente, pelo seu carácter geral, tanto à contemplação do filósofo como à do místico. A definição sistemática, nos seus graus, géneros e modos (presente no *Benjamin Maior*) será descrita posteriormente.

Este é o método para se elevar do visível ao invisível. Não pode ser o da dialéctica pura. O “processo silogístico”, diz Pourrat “pressupõe uma ideia de mundo diferente do das místicas. A intuição e a contemplação são os métodos.”⁴⁵²

O cristão deseja conhecer Deus, amá-lo e atingir a santidade comportando-se, face à criação, como o artista face a uma obra de arte. O artista começa por examinar a obra, para a ler e examinar seus detalhes. Depois reflecte, medita e procura descobrir, por um olhar intuitivo, a ideia que a penetra. Após encontrar essa ideia ele contempla-a com amor, extasia-se pela

⁴⁵⁰ RICHARDUS S. VICTORIS, *De Exterminatione Mali et promotione boni*, PL 196, 1102C-1104D.

⁴⁵¹ CHÂTILLON, *op.cit.*, p.637.

⁴⁵² Cf. POURRAT, *op.cit.*, p.

forma maravilhosa com que ela é expressa. Os entes criados são as obras-primas, pelas quais Deus manifesta seus pensamentos. Eles devem ser lidos e examinados pacientemente. A leitura é o começo da ciência, e também a primeira condição do *elan* místico. Esta dá à inteligência a primeira noção de um escrito. É por ela que as imagens sensíveis das criaturas penetram na alma e incitam o espírito a perscrutar realidades mais altas. A leitura precede a meditação e torna-a possível. Na meditação o espírito faz esforço para descobrir o pensamento divino oculto nas realidades sensíveis ou nas Letras Sagradas. A verdade aparece-nos como aprisionada entre o sensível e envolta em obscuridade, mas é num plano iluminado que a verdade deve estar. Este é o resultado do esforço meditativo da alma. Antes de atingir a contemplação devemos adequar a nossa vida aos ensinamentos descobertos durante a meditação, que dirige o seu olhar para a intimidade da alma, descobrindo aí os traços expressivos da presença de Deus.

A visão da verdade para estes autores é obra de purificação moral e de aperfeiçoamento da alma (mais do que pura actividade intelectual, sublinha Pourrat). O conhecimento do verdadeiro deve assim tornar-se amor e prática do bem. O estudo é uma espécie de exercício da piedade para nos afastarmos do mal. A instrução é uma forma de edificação. Também Platão dizia que o saber naturalmente conduzia ao bem e à virtude. Mas com Ricardo, para melhor a atingirmos precisamos do supremo auxílio da Graça, que poderemos obter por oração. Após a meditação devemos orar, pois assim avançaremos de forma resoluta à prática do bem.

É assim que chegamos à contemplação onde a nossa alma é incendiada pelas chamas do amor divino.

A ascensão espiritual da alma e o regresso a Deus.

*Non perché pie ch'un semplice
sembiente
Fosse nel vivo lume ch'io mirava,
Che tal è sempre qual s'er davante;
Ma per la vista che s'avvalorava
In me guardando...*

DANTE, *Paradiso* XXXIII, vv.109-113.

À medida que os órgãos dos sentidos atingem o limite das suas capacidades, a sua luz começa a extinguir-se. Contudo, no momento dessa extinção, a luz tem uma última arremetida como a chama de uma vela, dando-nos um vislumbre do invisível.

COETZE, j. *Desgraça*, p. 27.

José e o Socratismo Cristão

José que representa a graça da *discretio*, implica, no trajecto da Alma a Deus, o auto conhecimento. Esta virtude (introduzida no capítulo LXVI do *Benjamin Minor*) representa um papel fundamental no percurso da alma para a contemplação. É uma potência concreta, iluminadora e normativa, que se exerce na ordem prática, sendo de facto um elemento característico em toda a obra de Ricardo.

Como vimos é pela discrição que uma regra se impõe à comunidade fraternal das virtudes, através desta os sentimentos podem passar a ter o nome de virtudes. (José não negligencia os erros dos seus irmãos e reprime os seus excessos, com severidade e uma ira implacável) Na ausência desta, os sentimentos desmedidos e desordenados passam a pecados, pois no excesso perdem sempre a sua justa medida. É também – diz Ricardo – um filho tardio e

muito amado: José é o único vestido com uma túnica⁴⁵³, pois simboliza, alegoricamente o “guardião de todas as virtudes”.

Porque protege a pureza interior, toda a família se deve prostrar perante José, e deve adequar-se às exigências da *discretio*, seja – diz Ricardo – livre e espontaneamente, seja por constrangimento. Sendo uma subtileza do espírito que se agudiza, pertence-lhe a ele considerar os vícios com circunspecção e prudência, prevenir-se contra eles, desmascará-los, denunciá-los e examinar de que forma insidiosa estes assaltam e se desenvolvem no espírito humano. Nesta medida a *discretio* reveste-se de uma erudição de experiência (uma faculdade longamente exercitada por múltiplas experiências e leituras) para melhor reconhecer as fraquezas e enfermidades do corpo, para melhor aplicar um remédio salutar. Se as visitas do espírito não tocam todos os homens de modo uniforme, esta potência apresenta-se como um exercício de inteligência, de conselho e de sabedoria. Assim, diz Ricardo, José deverá conhecer perfeitamente as idades e disposições do homem interior e exterior, averiguando não apenas aquilo que ele é, mas também, e sobretudo aquilo que deverá ser.

Este trajecto reveste-se deste modo, de um característico socratismo cristão. Segundo Dumeige a prática do socratismo cristão é indispensável por diversas razões⁴⁵⁴. Sabemos como a visão da interioridade da alma é importante para ascendermos à visão das realidades espirituais. Mas a sua prática, ilustrada pela subida ao monte, permite um olhar de alto por toda a ciência terrestre, por toda a filosofia. Se os filósofos pagãos tivessem exercitado a subida ao cume do seu espírito jamais teriam adorado ídolos, jamais se teriam dirigido contra o Criador.

Mons magnus et altus, plena cognitio rationalis spiritus. Omnium mundanarum scientiarum cacumina mons iste transcendit, omnem philosophiam, omnem mundi scientiam ab alto despicit. Quid tale Aristoteles, quid tale Plato invenit, quid tanta philosophorum turba, tale invenire potuit? Vere, et absque dubio, si hunc montem ingenii sui acumini ascendere potuissent, si ad seipsos inveniendos, eorum eis studia sufficerent, si seipsos plene cognovissent nunquam idola

⁴⁵³ Sobre a temática da túnica nas teologias místicas, nomeadamente em Gregório de Nissa, cf. DANIELOU, J. *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Editions Montaigne, 1944. p. 48 e seguintes.

⁴⁵⁴ DUMEIGE, *op.cit.*, p. 54.

*coluissent, nunquam creaturae collum inclinassent, nunquam contra Creatorem cervicem erexissent.*⁴⁵⁵

Este conhecimento não é uma simples investigação psicológica. Como vimos está orientada para uma reforma de toda a vida e comporta consequências espirituais capitais, tanto pela sua orientação prática e teórica como pelas experiências que permite realizar⁴⁵⁶. A alma é objecto de contemplação, e esta visão é já uma forma de espiritualização (mesmo que por simplificação⁴⁵⁷, sublinha Dumeige). O homem passou da visão do mundo para a visão de si mesmo, podendo finalmente passar para a visão de Deus. Agora a alma está preparada para receber Deus.

Benjamim e a Graça da contemplação.

Num sentido geral, a contemplação é a visão clara da verdade, acompanhada de grandes alegrias que causam à alma a percepção das belezas desta verdade. O conhecimento exacto da verdade e a admiração beatificante que ela causa são os elementos necessários da contemplação. Distingue-se assim da simples reflexão (*cogitatio*) e da meditação (*meditatio*) que tem por objectivo a pesquisa pura da verdade. A meditação sofre para descobrir a verdade, a contemplação goza com a sua posse. Na meditação o espírito reflecte sobre um ponto em particular, na contemplação abraça-se com

⁴⁵⁵ Benjamin Minor, p. 308. No Benjamin Maior, 88C, encontramos as mesmas reprovações à filosofia pagã mas também uma apreciação das suas descobertas: *Quis autem nesciat quomodo tota pene mundana philosophia in hoc maxime laborat, ut latentes rerum visibilium causas sagacitatis suae investigatione inveniatur et in palam producat? Vide quam magnas, quam multas doctrinae opes, scientiaeque gazas praeclara illa philosophorum ingenia conquisierunt, reposuerunt, tibi in ejusmodi usus reliquerunt.*

⁴⁵⁶ CF DUMEIGE, *Idem*, p.55: *La diversité des facultés humaines, la multiplicité des affections, cette perpétuelle mobilité de l'âme, ses fluctuations incessantes son autant d'éléments qui doivent être connus si l'on veut tenter de les maîtriser. La concupiscence ayant, par ailleurs, voilé l'œil de l'intelligence comment reconnaître le bien du mal, comment apprécier les mouvements qui agitent l'homme, comment discerner leur provenance ? Une connaissance, une reconnaissance du terrain où s'exercera l'effort de l'homme intérieur, est indispensable. (...) La discretio et la deliberatio assumeront ce travail.* P.56.

⁴⁵⁷ *Idem*, p.58.

um só olhar um grande número de verdades, contemplando amorosamente o Criador de si mesmo.⁴⁵⁸

No *Benjamin Maior* encontramos uma definição de contemplação: *Contemplatio est libera mentis perspicácia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa.*⁴⁵⁹ Esta definição, dada em paralelo com as definições de *cogitatio* e *meditatio*, tem sido criticada, diz Longère, pelo seu carácter geral e excessivamente intelectualista, e sobretudo por abster-se de mencionar o papel da graça e do amor que devem animar o cristão na sua empresa (e que são presenças claras em Ricardo).⁴⁶⁰

No capítulo setenta e um do *Benjamin Minor*, Benjamim vem ao mundo anunciado como a graça da contemplação. Se é graças a José que o espírito se cultiva, tornando-se plenamente consciente de si, é por Benjamim que o espírito se eleva à contemplação de Deus.

Raquel, a mãe, representa como vimos a razão. José e Benjamim nascem da mesma mãe (ambos possuem uma origem racional), pois é mediante a razão que chegamos ao conhecimento de nós e de Deus. Ora, Benjamim nasce muito depois de José, pois – comenta Ricardo – aquele que não se exercita longamente num conhecimento de si não se pode elevar ao conhecimento de Deus. É em vão – diz ainda – que o espírito eleva os olhos do coração para Deus se não for capaz de se ver a si próprio. (*Frusta cordis oculum erigit ad uidendum Deum, qui nondum idoneus est ad uidendum seipsum*⁴⁶¹)

Ricardo insiste nesta ideia de modo ainda mais claro ao afirmar que o homem deve aprender a conhecer o que é invisível em si mesmo até ser capaz de reconhecer os mistérios invisíveis de Deus (*prius discat homo cognoscere inuisibilia sua, quam praesumat posse apprehendere unuisibilia divina*⁴⁶²). Este trajecto requer uma longa aprendizagem em que a *meditatio* assume um papel fundamental. Tal como observamos a nossa imagem num espelho devemos olhar para o que existe de divino em nós, cujos traços mais

⁴⁵⁸ Cf. HUGO DE SÃO VITOR, *De modo dicendi et medit.*, 8-9: in *Ecclesiasten*, homilia I; RICHARDUS S. VICTORIS, *Benjamin Maior*, lib I, cap. IV.

⁴⁵⁹ *Benjamin Minor*, 1, 4, 67d

⁴⁶⁰ LONGÈRE, *op. Cit.*, p.51

⁴⁶¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin Minor*, Cap. LXXI, p.296

⁴⁶² *Idem*.

expressivos (*uestigia expressus*) encontramos naquilo que é feito à Sua imagem: a alma do homem, o espírito racional (*spiritum rationalem*). Este espelho, atenta e longamente observado, começa a brilhar intermitentemente fruto de uma clareza luminosa e divina (...) e uma visão insólita aparece ao seu olhar. Eis então o espírito inflamado por uma empresa superior.

*Ex hujus igitur luminis visione quam admiratur in se, mirum in modum accenditur animus, et animatur ad videndum lumen, quod est supra se. Ex hac, inquam, visione videndi Deum flammam desiderii conspicit et fiduciam sumit. Mens itaque, quae jam visionis hujus desiderio flagrat, si jam sperat, quod desiderat, jam se Benjamim concepisce cognoscat.*⁴⁶³

Tal facto reveste-se de uma singular importância se considerarmos que esta apurada meditação, que apreende o invisível no visível (representado por uma clareza luminosa e divina), inflama a indagação num desejo impaciente.⁴⁶⁴ Este desejo é uma graça de Deus, mas, – diz Ricardo, ninguém recebe tal graça se não revestir o seu esforço de um desejo ardente. O espírito inflamado pelo desejo desta visão (...) já conheceu Benjamim: esperando o concebe, desejando dá-o à luz, e quanto mais cresce o seu desejo, mais se aproxima o momento do seu nascimento.⁴⁶⁵

Raquel sabe isso e multiplica os seus esforços, mesmo consciente que eles ultrapassam as suas funções (*Scit tamen Raquel hoc negotium supra vires suas esse, nec tamen ualet studium uel desiderium temperare*⁴⁶⁶). É agitada por um dom de Deus, e ninguém recebe tal graça se não desejar ardentemente tal tarefa.

Raquel (informa-nos Ricardo) morre a dar à luz Benjamim porque a razão humana sucumbe quando raptada para além de si mesma, ultrapassando todos os limites do raciocinar humano em presença da luz divina. Este é um esforço que transgride a sua potência, mas que, insiste Ricardo, não deixa de ser esforço por isso.

⁴⁶³ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Benjamin Minor*, Cap. LXXII. P. 299.

⁴⁶⁴ Por isso – diz Ricardo – é tão urgente o desejo de Raquel em dar à luz um tal filho, mesmo sabendo à partida que tal empresa está além das suas forças. Resulta assim a extrema ansiedade e o grande sofrimento da parturiente.

⁴⁶⁵ *Sperando enim concipit, desiderando parturit, et quanto amplius crescit desiderium, tanto appropinquat ad partum.*

⁴⁶⁶ *Idem*, Cap. LXXIII, p.300.

Assim morre Raquel e com ela todo o exercício da razão no seu carácter discursivo, como quando o apóstolo S. Paulo afirma não saber se foi raptado com o corpo ou para além dele. Diz Ricardo – Elevada para além de si mesma, e raptada em êxtase. Que significa então a morte de Raquel senão o esgotar das capacidades da razão humana?

Raquel moritur, quia cum mens hominis supra seipsam rapitur, omnes humana ratiocinationes angustias supergreditur, ad illud enim quod, supra se eleuata, et in extasi rapta, de diuinatatis lumine conspicit, omnis humana ratio succumbit. Quid enim Raquel interitus, nisi rationis defectus?

Vejamos de que forma Ricardo justifica estas questões.

Benjamim e a natureza da contemplação

Dois gêneros de contemplação:

- ***Supra rationem sed non praeter rationem*: A morte de Raquel.**
- ***Supra et praeter rationem*: O nascimento de Benjamim.**

Agora, e por experiência o espírito humano sabe até onde pode ir. Os argumentos e raciocínios tornam-se estéreis ou ineficazes na contemplação, e a distinção operada por Ricardo quanto aos dois gêneros de contemplação acima da razão, é reveladora das consequências dessa carência.

O primeiro gênero descrito como *Supra rationem sed non praeter rationem*: está simbolizado pela morte de Raquel, logo, acima da razão mas não para além desta, o segundo gênero, (*Supra et praeter rationem*) simbolizado pelo nascimento de Benjamim, está não apenas acima da razão mas ultrapassa-a mesmo, transgride as estruturas e limites racionais. No primeiro Benjamim faz morrer Raquel quando eleva os limites da capacidade racional. No segundo excede-se a ele próprio, quando transcende a medida da inteligência humana, naquilo que conhece por revelação divina.

Haec sunt itaque duo illa genera contemplationum, quorum una ad mortem Raquel, alterum pertinet ad Benjamin excessum. In Primo Benjamin interficit matrem, ubi omnem supergreditur rationem; in secundo autem etiam seipsum excedit, ubi in eo quod ex diuina reuelatione cognoscit, humanae intelligentiae modum transcendit.

O primeiro gênero implica o acesso a verdades/realidades que a razão confirma mas não pode demonstrar. O segundo trata de verdades da fé diferentes da precedente, isto é incompreensíveis para a razão humana (por exemplo a unidade da Trindade e a Eucaristia, pois a razão humana – diz Ricardo - não admite que numa única e simples natureza existam três pessoas e que um corpo possa estar simultaneamente em lugares diversos).

Illa tamen dicimus et supra et praeter rationem esse, quibus videtur omnis ratione humana ratio contrarie. Qualia sunt ea quae

*de trinitate unitate credimus, et multa quae de corpora Christi indubitata fidei auctoritate tenemus. Quod enim in una simplici essentia triplex persona sit, vel quod unum Idemque corpus eodem in tempore in diversis locis esse possit, nulla humana ratio patitur, et huiusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur.*⁴⁶⁷

Em consequência de tudo o que foi dito resulta que o *excessus mentis* implica não apenas um caminho paralelo à razão, mas sim um andar para além (*praeter*) da Razão, pois abre-a à revelação de realidades contrastantes a qualquer lógica racional e argumentativa, e mesmo rebeldes a qualquer plausível acomodamento das exigências explicativas desta última: Raquel morre não tanto porque deficitária na sua potência originária, mas porque esgotou a sua função (morre de facto extenuada e isso mostra bem a intensidade do seu esforço). Está esgotada na sua potência originária porque exauriu a sua capacidade, deu mesmo o melhor de si ao meditar e aceitar algumas verdades teológicas mas, perante certos mistérios, deixa de possuir os instrumentos de acesso necessários, pois aqueles possuem uma linguagem que ela não reconhece (uma linguagem inadmissível, incompreensível e rebelde às suas regras) A sua morte é mesmo necessária pois permite, dá espaço, deixa de ser obstáculo, pela sua limitação essencial a Benjamim (aquilo que Ricardo chama de inteligência pura).

*Proprie tamen et expressis per Benjamin designatur intelligentia pura (...) Comprehensio siquidem rerum invisibilium pertinet ad intelligentiam puram (...) Intelligentiam puram dicimus quae est sine admixtione imaginationes*⁴⁶⁸

Assim, chamamos inteligência pura quando não há mistura de qualquer dado da imaginação ou outro órgão sensível. Sob esta forma mais alta de inteligência Ricardo falará de *sensus intellectualis*, de *oculus intellectualis* ou de *habitus intellectualis*.

A impotência da razão encontra a sua confirmação no capítulo oitenta e dois, significativamente intitulado: *Quam sit incomprehensibilia quae mens per excessum videt ex revelatione divina*, cujos passos nos fazem recordar, mesmo pelo uso da mesma terminologia (*reclamare, supra et praeter*) aquilo que

⁴⁶⁷ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Idem*, p.340-42

⁴⁶⁸ RICHARD DE SAINT-VICTOR, p.344

afirmamos acerca do último género de contemplação, abrindo uma espiral de possibilidades à razão para aceitar verdades da fé, de outra forma insustentáveis, graças ao auxílio da própria fé.⁴⁶⁹

Aqui *excessus mentis* está para além da totalidade das capacidades perceptivas humanas, como o sentir e o recordar, o compreender racionalmente. Isto sucede quando a mente – diz Ricardo – raptada para além de si mesma, se eleva às coisas mais altas e os sentidos corpóreos, a memória das coisas exteriores e por fim a razão humana caem. (estamos perante uma alma insensível, desmemoriado e não-racional). O Espírito perde consciência do seu *vitae sensis* e experimenta-se uma espécie de morte.

Ibi enim sensus corporeus, ibi exteriorum memoria, ibi ratio humana intercipitur, ubi mens supra semetipsa rapta in superna eleuatur.

Segundo Dumeige, *supra e praeter rationem* são estados que aparentam opor-se à razão humana: a morte de Raquel implica afirmar que a razão desaparece perante aquilo que a ultrapassa. Mas mais concretamente devemos considerar como neste estado “a razão se torna inteligência, elevada para além do seu modo comum de pensar; acede a regiões novas graças à iluminação que procura a contemplação”.⁴⁷⁰

Sublinhamos com Dumeige que de facto, oposição não será a interpretação mais correcta para compreender este estado para além da razão. Poderemos mesmo falar de uma distensão máxima da sua actividade ilustrada no conceito de Inteligência⁴⁷¹.

⁴⁶⁹ *Les mots incomparabiliter, incomprehensibiliter, reviennent constamment; notre auteur pose une distinction entre les atributes que la raison peut comprendre facilement et ceux qu'elle ne doit manipuler qu'avec prudence, en se laissant continuellement guider par la foi. Cf. A.M. ÉTHIER, A.M., op.cit., p.63*

⁴⁷⁰ Cf. DUMEIGE, G. *op.cit.*, p.71: (...) *Supra et prater rationem ont l'air de s'opposer résolument à la raison humaine : telles sont les vérités que nous croyons à propos d'un Dieu un et Trine, ou bien encore la présence du Christ dans l'Eucharistie en divers lieux et un même instant. Pour que ces vérités se découvrent, il faut que Rachel meure, c'est-à-dire que la raison disparaisse devant ce qui la dépasse, il faut que Benjamim se surpasse, c'est-à-dire que la raison devenue intelligence, élevée au-dessus de son mode ordinaire de penser, accède à ces régions nouvelles grâce à l'illumination que procure la contemplation.*

⁴⁷¹ Sobre estas questões Cf. também SORGE V «Ratio» e «contemplatio» in Riccardo di San Vittore, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», vol.XXIII, 1981, pp. 77-92.

Este género de contemplação exige que o espírito humano se torne de alguma forma angélico⁴⁷². Requer acima de tudo uma grande pureza de coração. Contemplar as verdades da fé, penetrá-las e fruir suavemente as suas belezas é uma graça sobrenatural, reservado aos perfeitos, que experimentam esta graça especial que não é para todos.⁴⁷³ Um longo comércio do espírito com as coisas celestes é condição necessária. Ricardo emprega o termo de “revelação” para designar esta manifestação da luz divina à alma.⁴⁷⁴ Ele compara-a à iluminação profética, frequente no Antigo Testamento.⁴⁷⁵ Serve-se também da expressão “inspiração divina” para exprimir o acto de acção iluminadora de Deus na contemplação.

A alma que se esforça em ascender deve, como verificámos, empenhar-se no conhecimento de si. *Sed forte in hoc opere docemur, quos sine triplici studio ad huius cognitionis celsitudinem non perducimur. Per studium operas, per stadium meditationis, per stadium orationis paulatim promouemur, et quandoque perducimur ad perfectionem cognitionis*⁴⁷⁶ E diz Ricardo que o

⁴⁷² Richard insiste sur le fait de l'angélisation de l'homme plus que sur celui de la médiation angélique, qu'il n'ignore pas, disciple qu'il est de Hugues. JAVELET, *op.cit.*, p. 222, nota 47. Ricardo escreve mesmo que a alma deve tentar aproximar-se da forma angélica e deixar a alma incendiada pelo fogo da caridade, a fim reconhecer nesta a forma do querubim. Este simboliza o perfeito supremo de Deus. *Absque dubio et sine omni contradictione non est leve vel facile humanum animum, angelicam formam induere, et insuper mundanum quemdam et vere plusquam humanum habitum transire, spiritales pennas accipere, et se ad summa levare. (...) Certe prius necesse est assuescat in coelestibus cum coelicolis ambulare, et ad terrena negotia exteriorumque curam (nisi pro solo obedientiae debito charitatisve officio) nunquam descendere antequam angelicos illos excessus in ardua divinae incomprehensibilitatis arcana audeat attentare.* Cf RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, 140A-C. Javelet fala aqui de um nível de contemplação angélica. JAVELET, *Idem*. Também Pourrat sublinha esta ideia: *les deux chérubins qui ombrageaient de leurs ailes le propitiatoire de l'arche d'alliance symbolisent d'après Richard, les deux derniers degrés de la contemplation. Le chérubin de droite représenté la contemplation des vérités simplement au dessus de la raison, celui de la gauche les vérités qui semblent opposées à la raison.* (Cf: lib IV, cap. VIII) POURRAT, P., *La Spiritualité Chrétienne*, tomo II, *Le Moyen Age*, Librairie Lecofre J. Gabalda et Fils Ed., Paris, 1928, nota de roda-pé 3, pp 183-184

⁴⁷³ *Idem*, IV, cap. V, XI, XIII

⁴⁷⁴ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, 164B *Puto siquidem quia divinarum revelationum consolatio non omnino peregrina erit eis qui divinorum sacramentorum arcana fidei oculo tam frequenter quam libenter aspiciunt, (...) Cf. XXII, Ignorantia et oblivio notorum et expertorum, cum revelatione et intelligentia, prius ignotorum et eousque inexpertorum. Nam uno eodemque tempore humana intelligentia, et ad divina illuminatur, et ad humana obnubilatur.* Cf: lib V, cap XI, *Cum inacessibilis illius et aeterni luminis revelatio cor humanum irradiat, humanam intelligentiam supram semetipsam (...) levat (...).*

⁴⁷⁵ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, V, Cap. XVIII, *Sed et tu quaecunque es, anima, quae soles huiusmodi spiritalibus deliciis affluere, et dilecto tuo innixa saep de deserto ascendere, et ad theoricis quosdam excessus subitaneo quodam et inopinato, imo inopinabili gaudiorum tripudio sublevare, et quasi quibusdam prophetis intellectibus vel revelationibus divinitus sublimari, prophetico disce exemplo quid tu facere debeas (...).*

⁴⁷⁶ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin Minor*, p. 318.

pleno conhecimento do espírito racional é como um grande e alto monte (*ascendisse ad cor altum*⁴⁷⁷), que supera todas as ciências do mundo e olha de alto a filosofia e a ciência do mundo. Por isso os filósofos pagãos, Platão e Aristóteles, não ascenderam ao mais alto cume da ciência humana, pois não desenvolveram a arte mais alta da meditação e do conhecimento de si: o *nosce teipsum*.⁴⁷⁸, que representa o perfeito conhecimento de si.

É a verdade que nos guia para este vértice. Atingi-lo é pois uma dura empresa, mas mais difícil, alerta-nos Ricardo, é mantermo-nos lá e repousarmos⁴⁷⁹.

Para ilustrar esta subida Ricardo recorre à alegoria dos três discípulos, que subindo ao monte verificam como “são grandes as coisas que sucedem neste”, não suspeitando quão “maiores são as que se seguem”. Os discípulos presentes vêem tudo isto e “ainda não caem com o rosto por terra. Não se sente ainda a Voz do Pai, quem a escuta não se prosta ainda. Raquel não morreu ainda. Beniamim não nasceu”.

*Ecce quam magna sunt, quae in hoc monte geruntur, sed adhuc his majora sunt ea quae sequuntur. Hoc enim totum discipuli stantes aspiciunt nondum in faciem cadunt. Nondum paterna vox auditur, nondum auditor prosternitur. Nondum Rachel moritur, nondum Beniamim nascitur.*⁴⁸⁰

Sobre a montanha ao escutar a voz do pai que assim proclama: *Filius meus dilectus, in quo michi complacui* (Mateus, 17, 5-6) caem por terra aterrorizados. Caem porque perante aquilo que é inspirado por Deus sucumbe

⁴⁷⁷ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin Minor*, p. 322.

⁴⁷⁸ JUVENAL, *Satires*, citado por Macrobio, *Songe de Scipion* I, 9, 2: sobre o capítulo LXXVIII escreve COURCELLE: *Une telle interprétation chrétienne du vers de Juvenal ne laisse pas de surprendre par son audace. Elle est plus hardie encore que la vue cicéronienne selon laquelle Socrate a fait descendre du ciel la philosophie en substituant aux inutiles recherches cosmologiques des anciens Sages une recherche morale fondée sur la connaissance de soi.* COURCELLE, *Connais toi, toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, t.1, Paris, 1974 p.243.

⁴⁷⁹ Ricardo, como grande parte dos autores espirituais, simboliza a vida espiritual como uma ascensão a uma montanha interior e diz Javelet: *ils insistent tous sur le sommet de cette montagne aux confins de la terre et du ciel, qu'il s'agisse du Thabor ou du Sinai. Cette zone médiane est encore appelée ciel; car la terre est aussi un ciel en ce sens, qui correspond aux deux premiers genres de la contemplation; le ciel de l'intelligible culmine quant à lui aux frontières du cinquième genre. Richard fait intervenir une autre comparaison, celle du propitiatoire d'or qui couvre et domine le coffre sacré de l'arche d'alliance. A la procession divine jusqu'aux êtres les plus infimes, correspond l'anagoge, l'anabathmos, ce retour qui comporte des sauts, des bondissements, des excessus vers des cimes de plus en plus élevés, tremplins vers le Ciel de Dieu.* JAVELET, *op.cit.*, pp. 218-219.

⁴⁸⁰ RICHARD DE SAINT-VICTOR, p.344

toda a capacidade de sentir humana. E se não evitarmos as normais estruturas racionais, a Inteligência não se dilata para receber o mistério revelado por Deus.

*Sed quis sensus hoc capiat, quomodo unus ad alium sit, alius in persona, Idem in essentia? Si exemplum quaeris, nusquam creaturarum inuenis quod tibi satisfacere ualeat; si rationem consulas, omnis humana ratio reclamatur, in tantum enim est ista assertio supra omnem humana aestimationem et praeter omnem humanam rationem, ut numquam ei ratio acquiesceret, nisi ad huius rei certitudinem fides eam subleuaret. Merito ergo in huius misterii reuelatione auditor cadit, sensus deficit, humana ratio succumbit*⁴⁸¹

Mas que são estes arcanos revelados? É o mistério trinitário, a unidade da substância na diversidade das pessoas, que o Pai exprime dizendo: *Este é o meu filho mais amado...* Ricardo aqui revela-se mais explícito: Nenhuma faculdade pode compreender inteiramente como o uno em relação ao outro possa ser simultaneamente um outro quanto à pessoa, e o mesmo quanto à essência⁴⁸². A razão interpelada sobre isto protesta (*reclamat*), pois tal afirmação está para além da reflexão humana (*praeter*) que jamais poderia aceitar se não fosse a fé proporcionar-lhe uma certa convicção e infalibilidade acerca disso.

Idem itaque, nisi fallor, per mortem Rachel, et casum discipulorum figuratur, nisi quod trium in tribus discipulis, sensus uidelicet, memoriae et rationis defectus ostenditur. Ibi enim sensus corporeus, ibi exteriorum memoria, ibi ratio humana intercipitur, ubi mens supra semetipsam raptata in superna elevatur.

Por isto na revelação deste mistério o escutar esmorece, os sentidos definham, a razão humana cede. A alma, raptada para além de si, está em *excessus mentis*.

⁴⁸¹ *Idem* p. 334.

⁴⁸² *Si igitur complacui ibi dictum non esset, nullo modo evangelista hoc dicere auderet: Hic est, inquit, Filius meus in quo mihi complacui. Certe si Filius aliud quam Pater esset, posset Patri in Filio complacere, sed ipse sibi Pater in Filio complacere non posset. Quid est dicere complacui, nisi quomodo placui mihi, in meipso, ita placui mihi in Filio. An forte in eo quod dicit, mihi complacui, in hoc suo beneplacito socium se habere ostendit? Quia quomodo Pater complacet in Filio, sic in Filio complacet et Spiritui sancto. Vel forte idcirco dicitur complacui, ut inde detur intelligi, quia quomodo Pater sibi complacet in Filio, sic sibi nimirum complacet in Spiritu sancto. Quid horum rectius dicitur? An potius totum hoc, quam unum horum aliquod singulariter intelligitur? Haec adhuc verba aliter atque aliter distingui possent, si ad ministerii profunditatem intimandam, minus ista sufficerent. Certum est autem, quia quidquid horum eligitur, unitatem substantiae in diversis personis astruit, si recte intelligatur. Nam illud quod dicitur, hic est Filius meus, personarum diversitatem ostendit: unus enim atque Idem sibi ipsi, et Pater et Filius esse non posset. Ibidem.*

Consideramos ser agora oportuno recorrer à outra obra espiritual de Ricardo, o *Benjamin Maior* para verificar em pormenor como o autor sistematiza aí uma doutrina sobre a contemplação.

Classificação da contemplação por géneros segundo a natureza dos objectos:

- ***Corporalia* ou *Sensibilia***
- ***Intelligibilia***
- ***Intellectibilia***

Excessus mentis é segundo *Benjamin minor* a modalidade mais alta da mente requerida para poder aceder aos dois últimos géneros de contemplação, ou seja aqueles que transgridem a potência racional. Mas no *Benjamin Maior* Ricardo redimensiona o sentido desta exclusividade, porque se por um lado amplia o campo de intervenção do *excessus mentis* estendendo-o aos outros géneros de contemplação, por outro lado afirma que todos estes géneros, mesmo os mais elevados, podem ter lugar sem *excessus mentis*: isto é contemplar extaticamente ou não extaticamente são apenas duas modalidades diversas de leitura que tem por objecto uma mesma realidade, seja pelos sensíveis, pelos inteligíveis ou pelos *intellectibilia*.

Nesta obra também chamada *De gratia contemplationis* Ricardo enumera seis géneros de contemplação, apresentando sistematicamente os graus, as fases e os objectos da ascensão contemplativa. Estes géneros são estudados em grupos de dois, baseados na natureza dos objectos e ligados à faculdade de conhecimento correspondente⁴⁸³. Os dois primeiros géneros

⁴⁸³ Diz Javelet: *Richard avait emprunté à Boèce cette division tripartite et l'avait dedoublée, soucieux qu'il était de manifester l'interaction de l'imagination, de la raison e de l'intelligence aux divers « cieux » de la connaissance. Ces trois cieux sont les mondes platoniciens du sensible, de l'intelligible et de l'intellectible, avec cette différence important qu'ils sont individualisés ou personnalisés, traversés et mûs par les destinées particulières de l'Histoire générale. De plus entre l'intelligible et l'intellectible, il ya une cassure de transcendance : l'intelligible, ce sont les « raisons » du monde créé, et particulièrement les esprits; l'intellectible, c'est le Divin et c'est la Trinité. JAVELET, op.cit., pp. 209-210. Também Dumeige confirma esta influência : On a voulu reconnaître dans cette division une inspiration néo-platonicienne qui*

(*sensibilia*) ligam-se à imaginação, O terceiro e quarto género (*inteligibilia*) ligam-se à razão. Este grupo de quatro é acessível ao homem através das suas faculdades. O quinto e o sexto género (*intellectibilia*) ligam-se à inteligência ou ao intelecto.

*Sex autem sunt contemplationum genera a se et inter se omnino divisa. Primum itaque est in imaginatione et secundum solam imaginationem. Secundum est in imaginatione secundum rationem. Tertium est in ratione secundum imaginationem. Quartum est in ratione et secundum rationem. Quintum est supra, sed non praeter rationem. Sextum supra rationem, et videtur esse praeter rationem. Duo itaque sunt in imaginatione, duo in ratione, duo in intelligentia.*⁴⁸⁴

De um ponto de vista geral, podemos dizer que Ricardo traça uma linha que vai da contemplação das coisas sensíveis às realidades intelectuais. Este movimento traduz-se na passagem do conhecimento do mundo, passando pelo conhecimento de si até ao conhecimento de Deus. Esta progressão efectua-se num duplo movimento. As realidades contempladas são progressivamente mais espirituais assim como as faculdades requeridas. As faculdades inferiores: a sensibilidade e a imaginação vêm a sua actividade diminuir até desaparecer em absoluto.⁴⁸⁵

O primeiro grau é da ordem do sensível (*Sensibilia*) e estético. *Imaginatione et secundum imaginationem*. Consiste na contemplação das coisas visíveis do Universo referenciadas por Ricardo como as obras da natureza e do homem. Percepcionadas a imagem dos entes corporais pela imaginação *attendimus et obstupescimus* quantos são numerosos e belos. Esta admiração é acompanhada por um prazer quase infantil, para lá das preocupações de carácter racional.

In imaginatione contemplatio nostra tunc procul dubio versatur, quando rerum istarum visibilium forma, et imago in considerationem adducitur, cum obstupescimus attendimus, et attendentes obstupescimus, corporalia ista quae sensu corporeo haurimus quam sint multa, quam magna, quam diversa, quam pulchra vel jucunda, et in his omnibus creatricis illius superessentiae potentiam, sapientiam,

serait parvenue à travers Boèce. DUMEIGE, G. *Le mysticisme Surnaturel Chez Richard de Saint_Victor*, in *Lectura Dantis Mystica. Atti Della Settimana Dantesca* 28, Luglio 3 Agosto, 1968, Firenze, Leo Olschki, 1969, p 90.

⁴⁸⁴ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, PL 196, 70C.

⁴⁸⁵ Richard ne se comporte pas dans ce traité en philosophe de la connaissance. Ce qui l'intéresse, c'est l'union de l'âme avec Dieu, la contemplation mystique. DUMEIGE, G. *Le mysticisme Surnaturel Chez Richard ...*, p 90.

*munificentiam mirando veneramur, et venerando miramur. Tunc autem contemplatio nostra in imaginatione versatur, et secundum solam imaginationem formatur, quando nihil argumentando quaerimus vel ratiocinando investigamus, sed libera mens nostra huc illucque discurrit, quo eam in hoc spectaculorum genere admiratio rapit.*⁴⁸⁶

No segundo grau, *in imaginatione secundum rationem*, a razão passa já a intervir para encontrar nesta profusão ilimitada de objectos sensíveis, um princípio ordenador (a ordem, a razão, a disposição que constituem a relação dos entes entre si) que serão os desígnios da sabedoria divina.

*Secundum autem contemplationis genus est quod in imaginatione quidem consistit, secundum rationem tamen formatur atque procedit, quod fit quando ad ea quae in imaginatione versamus, et quae ad primum contemplationis genus pertinere jam diximus, rationem quaerimus et invenimus, imo inventam et notam in considerationem cum admiratione adducimus*⁴⁸⁷

Contempla, podemos dizer, a razão de ser das coisas. Neste grau a razão não é suficiente. Se esta penetra em tudo – diz Ricardo – é necessário que seja por vezes auxiliada pela fé cristã.

No terceiro grau, *in ratione secundum imaginationem*, realiza-se uma nova ascensão bem característica do pensamento ricardino. O universo deixa de ser contemplado segundo a ordem determinada previamente mas como um signo de outras realidades, as espirituais. Pela imaginação encontramos na imagem das coisas sensíveis vestígios das coisas invisíveis.

*Tertium contemplationis genus esse diximus quod in ratione secundum imaginationem formatur. Hoc autem contemplationis genere veraciter tunc utimur, quando per rerum visibillum similitudinem in rerum invisibillum speculationem sublevamur*⁴⁸⁸

Poderá talvez dizer-se que à mentalidade aristotélica que contempla e classifica se une agora a inspiração platónica que interpreta o real como vestígio de uma realidade mais alta. Mas aqui, a grande influência, segundo

⁴⁸⁶ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior Idem*. 70D.

⁴⁸⁷ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, I, VI

⁴⁸⁸ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem* VI

Dumeige, será S. Paulo, que também afirma: o universo é mas também significa⁴⁸⁹.

É pois a partir do mundo material e pela acção de um raciocínio por similitude que o homem acede ao mundo espiritual. Nesta contemplação o homem começa a espiritualizar-se, animado agora pela visão das realidades celestes e ambiciona o seu encontro derradeiro.

Este grau apresenta-nos uma concepção simbólica do universo (que poderá ser de inspiração dionisiana) determinando o espírito a um esforço de purificação. É a dinâmica do esforço humano que interpreta o mundo para nele procurar vestígios do criador. Aqui, sublinha Ricardo, o homem já se encontra inflamado pela procura do Divino, pois encontrou em si uma dignidade perdida que o fez espiritual.

O quarto grau, *in rationem secundum rationem*, mostra como a alma já não precisa de recorrer ao mundo corporal e sensível. Agora a razão contempla objectos inacessíveis à imaginação, a saber, a alma e as suas propriedades como vestígio mais alto dos entes invisíveis.

*Quantum genus contemplationis est quod in ratione et secundum rationem formatur: quod utique fit quando, semoto omni imaginationis officio, solis illis animus intendit quae imaginatio non novit, quae mens ex ratiocinatione colligit, vel per rationem comprehendit. Ejusmodi speculationi insistimus quando invisibilia nostra quae per experientiam novimus, et ex intelligentia capimus in considerationem adducimus; et ex eorum consideratione in coelestium animorum, et supremum bonorum intellectuum contemplationem assurgimus.*⁴⁹⁰

Voltando-se para si mesma, a alma reconhece-se como o mais alto vestígio de Deus e o ser mais análogo às substancias espirituais. Assim, Ricardo convida o contemplativo a estudar as qualidades da alma humana para reflectir sobre a sua origem de criatura feita à imagem e semelhança de Deus. Esta contemplação estende-se à totalidade do homem, ao seu pensamento, à agilidade da sua imaginação, à acuidade penetrante do seu espírito, à precisão do seu discernimento, à capacidade da sua memória, à vivacidade da sua inteligência.

⁴⁸⁹ (...) Mais nous avons déjà dit que le principe de cette contemplation est tiré de saint Paul plus que de Platon. L'univers est mais il signifie aussi. DUMEIGE, G. *Le mysticisme Surnaturel*..., p 91

⁴⁹⁰ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, 71C.

Este grau de recolhimento não é apenas uma reflexão filosófica ou uma introspecção, porque o escapar da pluralidade das coisas e das impressões sensíveis vai proporcionar-lhe uma certa estabilidade interior que lhe permite avançar para a eternidade. É certo que a introversão é capital pois é mediamente uma experiência que se reflecte na sua inteligência. Significa o início de uma metanóia, marcada por um distanciamento do sensível e um entrar dentro de si mesmo. Será a entrada na casa da consciência que santo António falará nos *Sermones*, que permite o repouso numa doçura superior.

Agora Ricardo é claro. Não é mais a razão mas a inteligência que acede aos *intellectibilia*. Esta é, como já verificamos, uma espécie de intuição que permite à alma penetrar os mistérios (mesmo que imperfeitamente), por um género de sentido intelectual que saboreia de forma inefável as coisas invisíveis

A descrição destes quatro graus pode dar a impressão de que a mística ricardina é essencialmente especulativa ou intelectualista. Mas os dois últimos graus consideram os objectos que ultrapassam a razão humana. (são os últimos graus já descritos no *Benjamin Minor*).

Neste grau o homem acede aos mistérios cristãos graças a uma revelação interior, totalmente gratuita. O espírito alcança realidades que lhe seriam inacessíveis de outra forma, e que só atinge por *excessus mentis* num sentido estrito. É o estado da contemplação que se traduz em três estados particulares do espírito: o *dilatatio mentis*, o *sublevatio mentis* e o *alienatio mentis*, o grau supremo de contemplação.

A qualidade da leitura de cada género de contemplação é desigual, dado que a visão daqueles graus que não são em *excessus mentis* é parcial, obscura e limitada. Por outro lado, a contemplação *in excessus mentis* dos sensíveis e dos inteligíveis é superior àquela normal, dado que nesta prevalece o elemento iluminador da presença de Deus.

Quando Ricardo trata o quinto e o sexto grau de contemplação é que começa verdadeiramente a expor a teologia mística. Elevados a este grau “ nós conhecemos pela revelação divina, as verdades que qualquer razão humana não pode compreender plenamente e que nenhum raciocínio é capaz, por si só

de descobrir. Tais são os ensinamentos da Escritura sobre a natureza de Deus e a simplicidade da Sua essência.⁴⁹¹

As verdades que na contemplação surgem no quinto grau, estão simplesmente acima da razão *supra rationem, sed non praeter rationem*:

*Quintum contemplationis genus esse diximus quod est supra rationem non tamen praeter rationem. In hanc autem contemplationis speculam mentis sublevatione ascendimus, quando ea ex divina revelatione cognoscimus, quae nulla humana ratione plene comprehendere, quae nulla nostra ratiocinatione integre investigare sufficimus.*⁴⁹²

No sexto grau, *supra rationem sed praeter rationem*, a verdade contemplada é, não apenas superior à razão, mas parece que transgride as suas fórmulas.

Sextum contemplationis genus dictum est, quod in his versatur quae sunt supra rationem, et videntur esse praeter, seu etiam contra rationem. In hac utique suprema omniumque dignissima contemplationum specula tunc animus veraciter exsultat atque tripudiat, quando illa ex divini luminis irradiatione cognoscit atque considerat quibus omnis humana ratio reclamat.

É então que a luz divina⁴⁹³ nos faz conhecer realidades que repugnam a estrutura da razão humana (como o mistério da Trindade).

Ricardo faz consistir a contemplação mística na visão de Deus e na união íntima e beatificante da alma com ele. O objecto desta contemplação é o próprio Deus: Deus considerado na unidade da sua natureza e nos seus atributos, Deus considerado na Trindade das suas pessoas.

A Trindade divina manifesta-se àqueles que atingem o último grau de contemplação onde o espírito, iluminado sobrenaturalmente, percebe as

⁴⁹¹ RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, Cf :lib. VI, cap. II-V

⁴⁹² *Idem*.

⁴⁹³ Sobre a questão da iluminação, Cf: GILSON, M. *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris Vrin, 1919, p. 103-125. Parece-nos que Ricardo é funcionalmente, mas não exclusivamente agostiniano. É impossível descobrir no nosso autor todas as precisões que ele pretende encontrar: ele está bem mais animado por uma atitude espiritual que por uma doutrina sistematicamente organizada. Ricardo não escreveu *ex professo* nenhum tratado de ciência natural, nem de psicologia, nem de metafísica. Sobre estes temas podemos encontrar na sua obra algumas fórmulas simbólicas e por vezes obscuras. Cf: A. M. ÉTHIER, A. M. O.P., *op.cit.*, p. 39 Cf: HEITZ, T. *Les rapports entre la philosophie et la foi*, Paris, Lecoffre, 1909, p. 82-83. Segundo este autor o conhecimento racional está de tal modo condicionado pela iluminação que um teólogo moderno teria dificuldade em dizer se é o conhecimento racional que é sobrenatural, ou a revelação que se nivela ao nível da razão. Evidentemente, segundo Ethier, esta distinção é difícil de colocar para um autor que não trabalha os conceitos da mesma forma que os contemporâneos. ÉTHIER *Idem*.

verdades inadequadas à razão humana⁴⁹⁴. Na contemplação a inteligência é elevada a um modo de conhecimento superior àquele que é natural: *Intelligentiae vivacitas divinus irradiata humanae industriae metas transcendit.*⁴⁹⁵

Esta visão é puramente “intelectual”. A imaginação não pode ser aqui um obstáculo pois toda a representação sensível é radicalmente imprópria para nos fazer conhecer a divindade. Então a visão contemplativa é extática, já comporta a alienação dos sentidos e a suspensão das faculdades da alma.⁴⁹⁶

Ricardo opõe o conhecimento adquirido pela fé à visão que se opera no êxtase. A fé percebe as coisas como num espelho, a contemplação percebe-as sem qualquer obscurecimento.

*Sed ille quasi de tabernaculo in advenientis Domini occursum egreditur, egressus autem quasie facie ad facie intuetur, qui per mentis excessus extra semetipsum ductus, summae sapientiae lumen sino aliquo involucro figurarumve adumbratione, denique non per speculum et aenigmate, sed in simplici, ut sic dicam, veritate contemplatur.*⁴⁹⁷

De qualquer forma devemos considerar como este último gênero não está em perfeita continuidade com os cinco primeiros. Sem cair no radicalismo que Tomás Gallo adotará mais tarde relativamente ao sexto gênero⁴⁹⁸, Ricardo dá-lhe uma importância capital, pois é aqui que a inteligência (e só ela), por êxtase e com o auxílio da Graça aprofunda os mistérios da Divindade.

⁴⁹⁴ *Deum autem in una substantia personaliter trinum, et in tribus personis substantialiter unum, nec ullus sensus corporeus docet, nec aliqua humana ratio plene persuadet. Sed hoc utique alii per revelationem discunt, alii autem sola auctoritate convincunt et credunt. Infra rationem itaque sunt corporea, supra rationem vero divina. Supra rationem utique est, quod nullus corporeus sensus attingere, nec ulla humana ratio potest penetrare. Supra rationem dicimus, quod veraciter esse credimus, cum tamen illud nec experimento probare, nec intellectu comprehendere possimus. Et quidem circa divina ejusmodi sunt multa, quibus humana ratio facile acquiescit, quibus contradicere nolit, sed pro veris recipit, et rata esse consentit, cum tamen ea nec per experimentum probare, nec per intellectum plene comprehendere possit.* Livro V, 136C.

⁴⁹⁵ *Idem.* 136C

⁴⁹⁶ Cf. Benjamin Maior, IV, cap. XXII: *Attende et illud in humano affectu quam sit magnus in magnis, et in sublimibus sublimis, quam sit parvus in parvis, et in vilibus vilis: quam sit, inquam, magnus et sublimis, cum se in altum erexerit; quam sit parvus et vilis cum se in ima dejecerit.*

⁴⁹⁷ *Idem.* 147A.

⁴⁹⁸ Para Gallus o sexto gênero de contemplação exclui qualquer razão e qualquer inteligência (mas não o amor) o que corresponde mais perfeitamente à teologia negativa. *Sextum philosophia humana ignorat.* Cit. in JAVELET, *op.cit.*, p. 211, nota 17. Ricardo é mais cuidadoso: *Sexto autem humana ratio videtur esse contraria, nisi fuerit fidei admistione suffulta.* Cf. RICHARDUS S. VICTORIS Benjamin Maior, 73C. Diz Javelet, sobre Ricardo: *Il croit qu'en définitive il existe une concordance secrète entre tous les degrés de la connaissance, même lorsque semble prévaloir la désharmonie.* JAVELET, *Idem.*

Classificação da contemplação por modos

- *Dillatio*
- *Sublevatio*
- *Excessus mentis* (*Magnitudine devotionis, Magnitudine admirationis e Magnitudine jucunditatis, et exsultationis*).

O livro V do *Benjamin Maior* oferece uma outra classificação, não mais baseada nos géneros mas nos seus modos, ou seja, nas diferentes formas com que o espírito exerce o acto contemplativo, mencionados relativamente aos últimos graus contemplativos: São estes: *mentis dilatatio*, *mentis sublevatio* e *mentis alienatio*, (esta ocupa o posto mais alto e contrariamente às outras duas caracteriza-se por ser fruto exclusivo da graça de Deus).

*Tribus autem modis, ut mihi videtur, contemplationis qualitas variatur. Modo enim agitur mentis dilatatione, modo mentis sublevatione, aliquando autem mentis alienatione*⁴⁹⁹

No primeiro modo: *mentis dilatatio* o espírito torna-se como um vasto receptáculo para acolher os mistérios. É uma expansão e uma penetração mais aguda das suas capacidades perceptivas, baseada sobre a arte, o exercício e a atenção, e que não excede a medida da actividade humana. De certa forma este é o exercício mais simples e frequente caracterizado por uma fase de profunda meditação, onde reina a razão e o amor.

Mentis dilatatio est quando animi acies latius expanditur et vehementius acuitur, modum tamen humanae industriae nullatenus supergreditur.

E adiante :

*Ille aute contemplationis modus qui fit mentis dilatatione tribus solet gradibus excrescere, arte exercitatione, et attentione*⁵⁰⁰

O segundo modo, *mentis sublevatio* ou *elevatio*, é o elevar da mente perspicaz quando iluminada por Deus. Este elevar ultrapassa toda a ciência actual da alma e toda actividade humana – sem todavia chegar a um estado de

⁴⁹⁹RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, V, cap.II 170A

⁵⁰⁰RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 170A e 171C.

alienação – ao aceder a objectos que estão para além dela. Isto sucede quando o contemplativo se eleva acima da sua própria ciência (*Supra scientia mentis*), acima da sua indústria (*supra industriam*) e acima da sua natureza.⁵⁰¹ (*Supra naturam*) Neste género de elevação contemplativa entram todos os tipos de profecia que sucedem sem alienação da mente, pois está acima da natureza humana (*subleuatio supra naturam*) ver o passado que não é mais, o futuro que ainda não é, o presente que não está sujeito aos sentidos, os segredos dos corações alheios, a realidade divina para além dos sentidos. (*Omne autem genus prophetiae (...) de divinis, quod supra sensum est*)⁵⁰² Com isto Ricardo parece projectar um duplo estatuto para a contemplação profética: pode ser apenas (e este é o estatuto mais recorrente) um *subleuatio da mente al grado summa*, acima da natureza humana, resultado da acção concomitante da graça e da indústria humana, mas pode ser também uma *alienatio mentis*, ou seja um estado excepcional de estranhamento total das coisas presentes e de si, em que opera apenas a graça, e neste ultimo podemos perspectivar certos modelos do profetismo extático do qual, na Bíblia, Daniel é o caso mais paradigmático.

*Mentis subleuatio est quando intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriae metas transcendit, nec tamen in mentis alienationum mentis transit, ita ut et supra se sit quod. Videat et tamen ab assuetis penitus non recedat*⁵⁰³

Por fim, o terceiro modo de contemplação, a *mentis alienatio*, obra inteiramente da graça, caracterizada pelo esquecimento do mundo e de si, e da passagem a um estado novo e insólito que lhe é naturalmente inacessível, em virtude de uma transformação operada nele por Deus.

*Mentis alienatio est quando praesentium memoria menti excidit, et in peregrinum quemdam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit.*⁵⁰⁴

⁵⁰¹ RICHARDUS S. VICTORIS 170A.

⁵⁰² RICHARDUS S. VICTORIS 173D.

⁵⁰³ RICHARDUS S. VICTORIS 174B.

⁵⁰⁴ *Idem.*

Mas porquê alienação? Porque como já dissemos, a mente transgride os seus limites humanos, encontra-se num estado de estranheza não apenas das coisas que a rodeiam mas também de si própria. *Ut semetipsam omnino non capiat, et supra semetipsam elevata in abalienationem transeat.*⁵⁰⁵

Magnitudine Devotionis, Magnitudine Admirationis e Magnitudine Jucunditatis et Exsultationis.

A alienação da mente tem causas e efeitos que Ricardo descreve longamente e que se tornarão recorrentes na descrição das transformações que este grau de contemplação comporta, operada pelos teóricos da mística.

*Tribus autem de causis, ut mihi videtur, in mentis alienationem abducimur. Nam modo, prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exsultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat, et supra semetipsam elevata in abalienationem transeat.*⁵⁰⁶

São assim três as causas que conduzem ao estado da *alienatio mentis*, todas com um denominador comum, o excesso: que indica força, plenitude, exuberância, radicalismo, capacidade de transformação. Será o excesso da devoção, o excesso da admiração e o excesso da exaltação.

A primeira torna a alma ardente consome-a; a segunda mantém-na suspensa na admiração de si mesma; a terceira inebria-a de doçura e fá-la esquecer-se de si e do passado. As metáforas recorrentes são a do fogo, a da velocidade e da exaltação embriagada, respectivamente.

Pelo excesso de devoção a alma transcende-se pela audácia do seu amor, quando aceso o fogo do desejo pelo amante celeste, que simultaneamente a consome, dissolvendo-a do estado precedente como “cera líquida” e elevando-a às alturas celestes como um “fio de fumo directo até ao alto”. Em suma, este é um estado em que a exaltação amorosa atinge um tal grau de intensidade que o consome inteiramente.

⁵⁰⁵ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 170A.

⁵⁰⁶ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 174B.

*Magnitudine devotionis, mens humana supra semetipsam elevatur, quando tanto coelestis desiderii igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum excrescat, quae animam humanam, ad cerae similitudinem liquefactam, a pristino statu penitus resolvat, et ad instar fumi attenuatam, in superna eleve, et ad summa emittat.*⁵⁰⁷

E mais à frente:

*Quasi ergo fumus anima in superna ascendit, quando, dilectione fervente et in hoc ipsum urgente, suum eam desiderium super semetipsam rapit.*⁵⁰⁸

Fumo, especifica Ricardo, e não cinza pois sendo este último um elemento residual, não está ligada à terra, mas sempre projectado para o alto⁵⁰⁹. Tal como em Bernardo que fala do definhamento amoroso no *Cântico dos Cânticos*, privilegiando uma linguagem que podemos adjectivar de erótica, também Ricardo utiliza agora imagens fortes e violentas para descrever os efeitos psicológicos da *alienatio mentis* causada pela intensidade desse amor espiritual que pela sua entoação e agressividade são assimiláveis ao comportamento de um louco furioso⁵¹⁰: é a imagem da pequena quantidade de liquido num recipiente, que ao contactar com o fogo, aquece ao ponto de partir o vaso, ferve, extravasa, transborda sem cessar. Assim é a alma humana em contacto com o fogo divino, que se revolta, inflamada contra si mesma, despreza-se perante o sublime espectáculo das coisas superiores. Quando o desejo a consome e a destrói rejeita o baixo, cheia de repugnância pelo ínfimo. A alma está fora de si, para além de si, esquece-se de tudo e de si, e elevada ao êxtase é arrebatada pelas coisas superiores. Mais uma vez: esquecimento não apenas das coisas circundantes mas também de si. Este aspecto é digno de nota dada a importância que Ricardo dá ao auto-conhecimento na contemplação.

A alienação do espírito pode também ser provocada por um excesso de admiração: ou seja, por um sentimento de aturdimento e assombro provocado por uma revelação súbita e inesperada.

⁵⁰⁷ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 174B.

⁵⁰⁸ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 175B.

⁵⁰⁹ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 175B-C.

⁵¹⁰ Cf. RICHARDUS S. VICTORIS Cap. VII 176A-C: *Quod primus excedendi modus, quandoque fiat ex sola ferventis desiderii exaestuatione.*

Magnitudine admirationis anima humana supra semetipsam ducitur, quando divino lumine irradiata, et in summae pulchritudinis admiratione suspensa, tam vehementi stupore concutitur, ut a suo statu funditus excutiat, et in modum fulguris coruscantis, quanto profundius per despectum sui invisae pulchritudinis respectu, in ima dejicitur, tanto sublimius, tanto celerius per summorum desiderium reverberata, et super semetipsam rapta, in sublimia elevatur

A alma transcende-se quando é iluminada pela luz divina, suspensa na admiração da mais alta beleza e é atingida por um tal torpor e estupefacção que quanto mais se precipita para o desprezo das coisas de baixo mais resplandece de modo sublime e rápido nas coisas divinas. A rapidez de imagens aqui adoptadas por Ricardo ilustra bem a urgência do contemplativo, desejoso de possuir aquilo que viu. Raptada sobre si mesmo eleva-se às realidades sublimes.

Ricardo utiliza ainda outras imagens agora para ilustrar o nascer, o crescer e o transformar deste estado de alma. A admiração nasce da visão de um estado novo, inesperado e *vix credibilis*:

*Novitas itaque visionis et rei vix credibilis adducere solet admirationem mentis, quando aliquid incipit videri quod vix possit credi. Ille igitur mentis excessus, qui ex admiratione oritur, attende quam convenienter describatur in eo, quod dicitur: Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens?*⁵¹¹

Como a aurora possui em si uma nova luz, ainda envolta nas trevas, a luz dessa *visionis* com trevas residuais de falta de clareza, provoca na alma um estado no qual apenas pode acreditar. Mas quanto mais admiramos um objecto novo, mais o perscrutamos com uma atenção redobrada, e mais conhecemos a sua plenitude. A mente que perscruta na admiração daquilo que vê é como a aurora que surge. Como esta, gradualmente se eleva e se expande, e expandindo-se se torna mais clara. Mas quando este progressivo aumento de calor progride e termina no dia e acede aquilo que trai a sua grandeza, deixa de ser a luz de outrora. É assim a inteligência humana, iluminada pela luz divina, suspensa na admiração, quanto mais se projecta

⁵¹¹ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 178B.

para as sumas belezas, mais se dilata, e mais se distancia do outro estado e mais se torna pura e sublime entre as coisas sublimes.⁵¹²

Neste transporte, que é também um afastar-se dos confins da sua humanidade, a alma deixa de ser ela própria e transforma-se num sentimento supramundano, ultrapassa-se. E como a aurora que ao expandir-se, deixa de o ser, assim funciona a inteligência humana na sua expansão. Deixa, não de ser inteligência, mas inteligência humana, quando nesta transformação incompreensível se torna mais que humana, pois reflecte como um espelho (*speculando*) a glória de Deus:

*Mens itaque velut aurora consurgit, quae ex visionis admiratione paulatim ad incrementa cognitionis proficit. Aurora siquidem paulatim elevatur, elevando dilatatur, dilatando clarificatur, sed miro modo dum tandem in diem desinit, per promotionis suae incrementa, ad defectum venit et unde accipit ut major sit, inde ei accedit, tandemque accidit ut omnino non sit. (...) Mens itaque velut aurora consurgit, quae ex visionis admiratione paulatim ad incrementa cognitionis proficit. Aurora siquidem paulatim elevatur, elevando dilatatur, dilatando clarificatur, sed miro modo dum tandem in diem desinit, per promotionis suae incrementa, ad defectum venit et unde accipit ut major sit, inde ei accedit, tandemque accidit ut omnino non sit.*⁵¹³

Pela grandeza da exultação na alegria a mente humana dissocia-se de si própria, quando embriagada de uma abundância interior, esquece tudo aquilo que é e aquilo que foi. Deixa-se transportar na superabundância do seu regozijo para um estado de felicidade sublime e transforma-se num sentir/*affectum* supramundano.

*Magnitudine jucunditatis, et exultationis mens hominis a seipsa alienatur, quando intima illa internae suavitatis abundantia potata, imo plene inebriata, quid sit, quid fuerit, penitus obliviscitur, et in abalienationis excessum, tripudii sui nimietate traducitur, et in supermundanum quemdam affectum, sub quodam mirae felicitatis statu raptim transformatur.*⁵¹⁴

⁵¹² *Mens itaque velut aurora consurgit, quae ex visionis admiratione paulatim ad incrementa cognitionis proficit. Aurora siquidem paulatim elevatur, elevando dilatatur, dilatando clarificatur, sed miro modo dum tandem in diem desinit, per promotionis suae incrementa, ad defectum venit et unde accipit ut major sit, inde ei accedit, tandemque accidit ut omnino non sit.* RICHARDUS S. VICTORIS, 178C.

⁵¹³ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*, 178D-179A.

⁵¹⁴ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem* 174C.

lucunditas, exultatio, gaudium, laetitia, sapor, dulcedo, deliciae são as termos que expressam este estado de alienação caracterizado pela pura dádiva, referível não a mérito ou esforço humano mas a Deus. A causa deste transporte é a abundância, um estado de exuberância espiritual que a alma sente insinuar na sua intimidade. Deixa de se compreender, sai fora de si, é raptada sobre si mesma. Este êxtase que suspende a alma sobre o espectáculo do sublime é semelhante, diz Ricardo aqueles peixes que brincando, saltam da água, saindo por segundos do seu habitat natural, e permanecendo (mesmo que por breves momentos) suspensos no ar:

*Hujus sane rei formam etiam in animalibus quotidie possumus percipere. Solent namque in suis lusibus saltus quosdam dare, et sua corpora quantumcunque in aera suspendere. Sic saepe et pisces dum in aquis ludunt, supra aquas exsiliunt, et nativae illius habitationis suae terminos excedunt, dum seipsos vel ad modicum per inane suspendunt. Sic procul dubio anima sancta dum interno quodam tripudii sui applausu a semetipsa excutitur, dum supra semetipsam ire mentis alienatione urgetur, dum in coelestibus tota suspenditur, dum angelicis spectaculis tota immergitur, nativae possibilitatis terminos supergressa videtur.*⁵¹⁵

O Victorino utiliza outra imagem, desta feita bíblica (Ps, 113, 6), de um monte e do vale. No monte saltam os carneiros, na vale as ovelhas. Nesta encontramos os especulativos, naquela os contemplativos. O exultar na felicidade à vista de mesmo objecto amado leva ambos à mesma ambição de se ultrapassarem e transcenderem. Mas os primeiros, no seu *excessus mente* contemplam a verdade sem invólucro, na sua simplicidade e pureza, os segundos encaram-na de modo inferior, como indica o termo *speculare*, apenas por um espelho: *per speculum in aenigmate*.⁵¹⁶

Ricardo afasta-se assim de S. Bernardo que diz que a visão mística se faz através de um véu de imagens. “Continua a tradição de Santo Agostinho e do Aeropagita que defendem uma visão mística directa do Soberano, sem

⁵¹⁵ RICHARDUS S. VICTORIS *Idem* 186A-B.

⁵¹⁶ Ricardo distigue expressamente nesta passagem a visão da especulação como um espelho que torna as coisas mais obscuras e a visão pura e simples da contemplação extásica. *Si igitur per montes viri contemplativi, per colles speculativi recte intelliguntur, vide quam recte montes ad similitudinem arietum, et colles ad similitudinem agnorum exsultare dicantur. Quamvis enim contemplatio et speculatio per invicem poni soleant, et in hoc ipso saepe Scripturae sententiae proprietatem obnubilent et involvant, aptius tamen et expressius speculationem dicimus, quando per speculum cernimus; contemplationem vero, quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque velamine in sui puritate videmus.* *Idem*, RICHARDUS S. VICTORIS 187B

vêu ou intermediário⁵¹⁷”. Nesta visão o homem aprenderá muitas coisas que não pode exprimir, pois acabado o momento místico volta ao estado ordinário.

Ao mesmo tempo que vê Deus a alma une-se a Ele segundo um amor inefável. Os termos que Ricardo emprega para o exprimir não cedem em nada, pela força, aos de S. Bernardo. A contemplação é obra da caridade e do amor e o conhecimento de Deus é como o “conhecimento pessoal de um amante”⁵¹⁸. Pourrat⁵¹⁹ sublinha que como todos os místicos, os Victorinos cantaram o amor divino. Nos claustros da abadia foram entoados hinos inflamados de caridade celeste.⁵²⁰

Excesso de devoção, excesso de admiração e excesso de exultação são as ocasiões que propiciam o *extasis mentis*. Este estágio, por seu lado comporta três graus: a alienação dos sentidos corpóreos, a um nível mais alto, da imaginação, e mesmo da razão:

*Dictum est quibus de causis mentis alienatio accidere soleat, nunc illud adjiciendum videtur quibus etiam gradibus ascendat. Ascendit autem aliquando supra sensum corporalem, aliquando etiam supra imaginationem, aliquando vero supra rationem. Quis autem illam quae supra sensum corporeum, seu illam quae supra imaginationem est negare audeat, cum illam etiam quae supra rationem est, apostolica illa auctoritas convincat?*⁵²¹

No último capítulo Ricardo descreve a alienação da alma durante o êxtase como implicando a suspensão dos sentidos corporais. O extático é completamente absorvida pela contemplação de tal modo que nada vê e nada compreende. A imaginação cessa portanto a sua actividade de produzir imagens, estando completamente incapaz de operar; enfim a razão perde a capacidade de reflectir e de se exercer. Inundada pela luz celeste só pode receber aquilo que Deus a faz conhecer. Ricardo declara-se incapaz de precisar este grau supremo do êxtase, descrito também por S. Paulo, que raptado para o terceiro céu, ultrapassado o estado limitado da razão humana,

⁵¹⁷ POURRAT, *op.cit.* p 188.

⁵¹⁸ Cf. JAVELET, *op.cit.* p.230. Mais à frente diz Javelet: *Ce que nous venons de dire de Richard et de thomas manifeste, lors de la purification, une simultanité de l'amour et de l'intelligence dont le concours caractérise la sublevatio.*

⁵¹⁹ POURRAT, *Idem.*

⁵²⁰ Este século, faz notar Pourrat, foi a época onde melhor se celebrou o amor místico. A contemplação é particularmente eficaz para sair do mal, fazer progredir a virtude, afastar-se do terreno e reviver o desejo de céu.

⁵²¹ RICHARDUS S. VICTORIS 192B.

não compreendeu o que lhe sucedia, por isso afirmou não saber se o seu rapto foi intra ou extra corpóreo.

O conceito de *Raptus* em Ricardo de S. Vítor

Scio, inquit, hominem sive in corpore, sive extra corpus, Deus scit, raptum ejusmodi usque ad tertium coelum (II Cor. XII).

Richardus S. Victoris.

Benjamin Maior, 192B.

(...) O espírito arrebatou-me entre o céu e a terra e conduziu-me a Jerusálem.

Ezequiel 8.

Chegados a este momento, e caracterizada a dimensão contemplativa em Ricardo, parece-nos importante referir outro dos aspectos que emergem da doutrina espiritual ricardina. Se bem que este elemento não seja central na sua obra (pelo menos expressamente) entendemos ser um aspecto relevante para decifrar a originalidade de Ricardo no âmbito dos debates gnoseológicos e místicos do século XII.⁵²²

A reflexão medieval sobre o *raptus* tem por base, na produção exegética, a *Segunda Epístola aos Coríntios*⁵²³, onde se menciona a

⁵²² Com base nos recentes trabalhos de Barbara Faes Mottoni, que apresentou uma comunicação sobre o tema no congresso internacional de Filosofia Medieval nesta faculdade (fazendo-a incidir em Bernardo de Claraval e Robert de Melun), e também consciente da novidade do tema (pois só recentemente os teóricos da filosofia e da teologia do medievo tem dedicado atenção a esta doutrina e a fenómenos visionários, como a profecia e o sonho) proponho-me, embora brevemente (por razões de ordem metodológica), mostrar o contributo do Victorino para o tema.

⁵²³ Na tratatística teológica do século XII encontramos referência a figuras de profetas, contemplativos e mesmo algumas personagens emblemáticas da cultura judaico-cristã, como Moisés, São Paulo e Adão, (no seu torpor induzido por Deus para formar Eva da sua costela). Em ambos os casos temos a descrição de um estado em que o sujeito perde a sua sensibilidade corpórea, em outros casos a sua percepção imaginativa, até ao momento da rarefacção da racionalidade, abrindo-se a formas de conhecimentos superiores. Encontramos este tema teorizado numa série de *quaestiones* (muitas delas ainda inéditas) a partir de metade do século XII e depois na primeira metade do séc XIII, institucionalmente na faculdade de teologia da Universidade de Paris. Por exemplo os *Commentarius Cantabrigensis in Epistolam II ad Corinthios*, da escola de Abelardo, as questões inéditas sobre o raptus em Stefano Langton e do Magister Martinus, a *disputatio* de Simone de Tournai.

experiência significativa de S. Paulo em ser arrebatado ou 'raptado' para o terceiro céu (que designará possivelmente o paraíso, embora isso nunca seja claro ou expresso). Esta doutrina, que se encontra de maneira recorrente e particular, nos místicos do século XII e XIII, malgrado alguma circularidade, congrega âmbitos e perspectivas disciplinares diversas, revestindo-se assim, de grande fortuna doutrinal, tanto no domínio teológico-espiritual, como no domínio filosófico. São vários os motivos que emergem desta problemática: a sua duração, a sua natureza (se intra ou extra corpórea), o papel da memória, se é fruto da livre iniciativa do homem, ou se pelo contrário, é passivo e depende exclusivamente da vontade divina; se é assimilável a outros fenómenos iluminativo-revelativos como o sonho e a profecia; o seu pressuposto noético que privilegia o seu ápice na visão intelectual de Deus ou pelo contrário uma união íntima e afectiva; se, por fim, *raptus*, *excessus mentis*, êxtase, *alienatio mentis* designam o mesmo fenómeno, ou não.

São numerosas as implicações. Faremos aqui uma selecção de ideias que justifiquem o contributo de Ricardo para a questão, confrontando-a com Bernardo de Claraval, que tematizou expressamente a questão do *raptus*. Muita coisa ficará por dizer. Limitar-nos-emos a um panorama geral de questões que propiciem um maior entendimento da doutrina mística ricardina.

O *raptus* projecta-se na profundidade do silêncio. Neste estado, como verificamos no capítulo antecedente, o sujeito perde toda a sensibilidade corpórea, toda a percepção imaginativa, projectando-se mesmo uma rarefacção da potência racional.

Vimos como com a morte de Raquel morre todo o exercício da razão humana, diz Ricardo – arrebatada para além de si mesma, e raptada em êxtase. Recordemos esta passagem:

Rachel moritur, quia cum mens hominis supra seipsam rapitur, omnes humana ratiocinationes angustias supergreditur, ad illud enim quod, supra se eleuata, et in extasi rapta, de diuinatatis lumine conspicit, omnis humana ratio succumbit. Quid enim rachel interitus, nisi rationis defectus?

Temos assim uma primeira abordagem ao conceito de *raptus* equiparado ao *extasis mentis*. (*in extasi rapta*). O episódio do rapto de S. Paulo

narrado na terceira pessoa (*scio hominem...*) descreve uma experiência de catorze anos no terceiro céu⁵²⁴, de ter sido raptado no paraíso onde terá ouvido palavras secretas. Em ambos os casos fica a questão se o seu rapto foi intra ou extra-corpóreo⁵²⁵. E da sua narrativa não é claro se o terceiro céu e o paraíso se identificam. Também a questão da visão de Deus (que se reveste de particular importância na reflexão sobre o *raptus* a partir de Agostinho) é aqui mencionado: O apóstolo ouve palavras secretas (*audivit arcana verba*), mas não refere ter visto alguma coisa. O êxtase Paulino merece de facto, ser analisado de um ponto de vista estritamente noético: na medida em que ele foi elevado para além dos modos naturais do conhecer humano, entendeu palavras inefáveis, cujo significado não pode resultar em palavras humanas⁵²⁶.

São Bernardo no *De gradibus humilitatis et superbiae*⁵²⁷, faz uma interpretação do *raptus* paulino nos seus motivos principais adaptando-o aos três graus de verdade, em que operam as pessoas da Trindade:

O primeiro grau é o da verdade severa, em que se ascende pela mortificação e humildade, consequência de uma acção da razão normativa e reguladora que ajuiza e perscruta dentro de nós. O segundo, da verdade piedosa, ascende a um estado operado pelos *affectus* da compaixão, ou vontade que inspira em nós a misericórdia pelo outro. E por fim o estado da verdade pura, onde se dá a acção do *raptus* por *excessum contemplationis* que se eleva à realidade invisível.

No primeiro grau opera o Filho (que na sua encarnação é o modelo de humildade); no segundo, o Espírito Santo, que infunde na alma a caridade; no terceiro, o Pai que acolhe na sua glória a alma. A razão, purificada, por efeito

⁵²⁴ São Paulo, como o judaísmo do seu tempo, que divide os espaços celestes em 7 regiões.

⁵²⁵ II *Epístola aos Coríntios*: 12, 2. Conheço um homem em Cristo que há catorze anos (se no corpo não sei, se fora do corpo não sei) foi arrebatado até ao 3º céu. 3. E sei que tal homem (se no corpo ou se fora do corpo não sei; Deus o sabe) 4. foi arrebatado ao paraíso; e ouviu palavras inefáveis, de que ao homem não é lícito falar.

⁵²⁶ Santo Agostinho no livro XII do *De Genesi ad litteram* propõe uma ampla exegese do *raptus* Paulino em três motivos principais – diz Barbara Faes Mottoni – a ignorância de Paulo (ele não sabe se foi raptado com ou sem o corpo, ou se a sua alma estava ou não no corpo, e se não, ocorre uma espécie de morte); a teoria das três visões: corpórea, espiritual e intelectual e a superioridade desta última, produto da sua infalibilidade devido à imediatez entre sujeito cognoscente e objecto conhecido; a identificação do terceiro céu com o terceiro género de visão, na qual Deus é visto face a face

⁵²⁷ *De gradibus humilitatis et superbiae*, in *Sancti Bernardi Opera* Vol.III, *Romae Editiones Cistercienses*, 1963, Leclercq, J. e Rochais, H.M. p. 152-3

da humildade do Espírito e inflamada pela caridade constitui a alma perfeita que o Pai faz unir a si como esposa gloriosa.⁵²⁸

Esta união, na qual a Razão e a vontade perdem a sua função primordial, a alma limita-se a exultar:

(...) Modicum, hora videlicet, quasi dimidia, silentio facto in cielo, inter desideratos amplexus suaviter, quiescen ipsa quidam dormit, sed cord eius vigilat, quo utique interim veritatis arcana rimatur, quorum postmodum memoria statim ad se reditura pascatur.

Como consequência desta visão (cerca de meia hora, especifica Bernardo) temos o silêncio em que a alma repousa nos aposentos do amante. Este sono da alma é apenas o dos sentidos corpóreos, pois – diz Bernardo – o seu coração está vivo e em vigilância, perscruta e investiga os mistérios, de cuja recordação se nutrirá ao regressar. Ele vê coisas invisíveis e ouve palavras inféveis, que homem nenhum pode atingir. Apenas esta alma amante que ouve as palavras de Deus nos aposentos desejados:

Ibi videt invisibilia, audit ineffabilia, quae non licet homini loqui. Excedunt quippe omnem illam, quam nox nocti indicat, scientiam; dies tamen diei eructat verbum, et inter sapientes sapientiam loqui, et spiritualibus spiritualia licet conferri.

Temos aqui toda a terminologia presente na descrição do *raptus*: a brevidade da experiência, o adormecimento dos sentidos, a visão dos *arcana* e a sua inefabilidade. *Raptus* e união constituem para Bernardo um dado imprescindível, que começa com uma alegria primordial que se restabelece no sono que designa a paz dos sentidos, passando pela visão dos arcanos, e enfim, no reviver daquilo que experienciou.

São Paulo terá percorrido os três estádios ou graus de verdade. Mas só no terceiro céu, sublinha S. Bernardo, Paulo não chega a ele, é sim raptado

Bernardo justifica a distinção entre ser conduzido e ser raptado nas operações das pessoas trinitárias. O primeiro céu é representado pelo Filho

⁵²⁸ Quos ergo ad primum caelum per humilitatem filius vocat, in secundo per caritatem spiritus aggregat, ad tertium per contemplationem pater exaltat. Primo humiliantur in veritate. Et dicunt: in veritate tua humiliasti me. Secundo congaudent veritati, et psallunt: ecce quam bonum et quam iucundum, habitare frates in unum, de caritate quipped scriptum est: congaudet autem veritati. Tertio est arcane veritatis rapiuntur, et aiunt: secretum meum mihi, secretum meum mihi. Idem: 153

que desceu à terra e encarnou. O segundo, pela missão do Espírito Santo nos homens. O terceiro pela permanência do Pai no céu. Assim, sob a direcção do Filho e do Espírito Santo (o primeiro desceu do céu, encarnou para ajudar, o segundo é requerido para consolar) a alma coopera e trabalha activamente para atingir as metas da humildade e da misericórdia. A alma raptada, inversamente deixa-se levar passivamente para o terceiro céu por meio da contemplação:

Qui vero rapitur, non suis viribus, sed alienis innixus, tamquam nescius, quocumque portatur, nec de toto in se nec de parte gloriatur, ubi nec per se, nec cum alio aliquid operatur.

Este estado é próprio da pessoa do Pai que está no céu. (*patrem autem in sua persona, licet nusquam non sit, nusquam tamen invenio nisi in caelis, ut in evangelio : pater noster qui es in caelis*). É assim, por obra do Pai que se dá esse rapto, antecedido pela restauração operada pelo Filho e o espírito Santo.

Não há em Ricardo uma teorização tão clara do rapto de S. Paulo, não obstante as questões presentes serem as mesmas:

Três céus correspondem em Ricardo, aos três graus de conhecimento de Deus possíveis ao homem em vida⁵²⁹, sendo eles o conhecimento pela fé que está abaixo da razão, o conhecimento pela razão, e o contemplativo, que está acima da razão e representado como vimos por Benjamim. Aos dois primeiros é possível chegar através das faculdades humanas. Ao terceiro não. Dado que estas potências são inadequadas e insuficientes, o homem só pode atingir o terceiro céu por rapto, num transporte que é precisamente *excessus mentis*:

Possumus tamen illam quae in hac uita haberi potest Dei cognitionem tribus gradibus distinguere, et secundum triplicem graduum differentiam per três coelos diuidere. Aliter siquidem Deus uidetur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem. Prima ergo uisio ad primum coelum, secunda ad secundum, tertia pertinet ad tertium. Prima est infra

⁵²⁹ Cf. Também RICHARDUS S. VICTORIS, *De Trinitate*, prólogo, 889-c.d. algumas linhas abaixo, Ricardo descreve os três céus no domínio da contemplação: *Primo occurrit consideratio immortalitatis, secundo consideratio incorruptibilitatis. Tertio consideratio aeternitatis. Ecce triplex regio immortalitatis, incorruptibilitatis aeternitatis. Primitus est regio spiritus humani, secunda spiritus angelici, tertia spiritus divini (...)* Ricardo considera o espírito divino, contido no terceiro céu como um *supra rationem* (*essentiae unitatem*) e *praeter rationem* (*personarum Trinitatem*):

*rationem, secunda cum rationem, tertia supra rationem. Ad primum itaque et secundum contemplationis coelum homines sane ascendere possunt, sed ad illum quod est supra rationem, nisis per mentis excessum supra seipsos rapti nuncam pertingunt. Quod autem per Benjamin illud contemplationis genus quod supra rationem est intelligere debeamus, ex matri eius morte conuenienter satis conocere possumus.*⁵³⁰

Agora, e por experiência o espírito humano sabe até onde pode ir. Os argumentos e raciocínios tornam-se estéreis ou inadequados na contemplação, e a distinção operada por Ricardo quanto aos dois géneros de contemplação acima da razão, é reveladora das consequências desse malogro.

Temos assim, e expressamente uma ruptura com o ser consciente. Num horizonte interpretativo equacionamos como este colidir, esta anulação, esta morte da razão, poderá significar também e sobretudo a abertura a uma dimensão meta-racional que imprime posteriormente na complexidade humana a possibilidade axiológica de livres opções. Se a estrutura consciente é de facto imperfeita para aceder a realidades inefáveis (mesmo pela sua ligação ao ser corpóreo) podemos, numa análise profunda considerar a transmutação que o sobrenatural produz no homem transfigurado em espiritual. É de uma antropologia mística que aqui falamos e a plenitude humana não se esgota numa concepção fechada da razão, bem pelo contrário Ricardo, fiel ao ideal de sabedoria victorino, perspectiva o homem como um projecto a fazer-se sustentado por um conceito amplo de sabedoria que é abertura a um conceito mais global de meta-racionalidade.

Eis então o *excessus mentis*, este exceder que designa as modificações da estrutura consciente, num ultrapassar para além de si mesmo, que é a expressão mais frequente que encontramos em *Benjamin Minor*. Em outras obras encontramos outros termos que acompanham esta designação, como *supor mentis*, *somnium*, frequentemente *alienatio mentis* e mais raramente *extasis*⁵³¹.

Serão estes conceitos, juntamente com o do *raptus* todos equivalentes? Apesar de não exaurirem o fenómeno em toda a sua complexidade, parece-nos que sim, à luz de um elemento comum, isto é a descrição de um

⁵³⁰ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin Minor*, *Idem*, p. 304-6

⁵³¹ Encontramos uma vez no RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, IV, 22 164D. *Quod autem haec omnia contemplationum genera possint per extasin cerni, mystico Moysi exemplo tenemus.*

estranhamento, de uma alienação de tudo o que nos rodeia, em função desta inacção da faculdade perceptiva, deste esquecimento da realidade externa perante o espectáculo de algo mais elevado, e deste esquecimento de si próprio (representado como vimos pela queda dos três discípulos).

Este processo parece em tudo análogo ao que ocorre durante o sonho: torpor do corpo e da mente como alienação do mundo circundante:

*Qui enim dormit, que circa ipsum sunt, imno et sementipsum omnino non novit, Recte ergo per soporem mentis alienatio exprimitur per quam ab assuetis absentatur et quasi per somnum occupata a rebus humanis divinarum rerum contemplatione peregrinatur.*⁵³²

A equiparação entre *somnium* e o *excessus*, *alienatio mentis* é declarada por Ricardo, assim como a diferença entre o sono da mente e o seu sonho, não obstante estarem ambos estreitamente conexos: o primeiro é um simples estado de alienação. O sonho, isto é, aquilo que se vê durante este estado (o mistério divino) é o *excessus mentis*.

No *De eruditione hominis interioris* Ricardo sublinha que tal como no sono corpóreo se entorpecem os sentidos, a razão experimenta pelo “sono da mente” uma alienação, que anula completamente a memória de toda a realidade exterior. “Sonhar” é assim, penetrar com a mente no segredo da contemplação de Deus. Dorme e sonha aquele que por *excessus mentis* é arrebatado na contemplação das realidades sublimes.⁵³³

Mas como pode a mente alienada conhecer neste estado de inércia perceptiva, neste sono dos sentidos e da razão? Um estado induzido⁵³⁴ por Deus e não fruto da sua livre vontade? Se for assim apenas pode conhecer por revelação divina.

Quid est autem somnium videre et futurorum praesagia, seu occultorum mysteria praevidere, nisi gratiam contemplationis divinitus

⁵³²RICHARDUS S. VICTORIS *Idem*. 164D.

⁵³³ Este sonhar é dito em referencia a Nabucodonosor que precisamente tem um sonho que o aterrorizou: *De mystico somnio regis Nabuchodonosor, et summa intentionis totius operis: Quia per somnium sopitur sensus corporeus, recte per illum mentis excessum intelligimus, et per somnium, ea quae per mentis excessum videmus*. RICHARDUS S. VICTORIS *De eruditione hominis interioris*, 1261B.

⁵³⁴ *Hujusmodi sopor juxta arbitrium hominis nullo modo venit, sed pro beneplacito ipsius qui illum immittere consuevit*. RICHARDUS S. VICTORIS, *De differentia sacrificii abraham a sacrificii beata mariae virginis*, 1050B

*accipere, et per mentis excessum iudiciorum divinorum cognitionem ex divina revelatione percipere?*⁵³⁵

E também:

*Per soporem corporis, ut omnes novimus, sensus corporeus sopitur, et animus humanus a rebus adjacentibus alienatur. Congrue igitur satis per soporem mentis alienatio intelligitur. In huiusmodi vero sopore mens saepe ex divina revelatione cognoscit, et quasi per somnum apta visione cernit quae prius et velut vigilans vix tenuiter, vel nullo modo cognoscere potuit.*⁵³⁶

Sono, perda de memória, estado de embriaguês que o determina, são estádios que entram na geografia comum evocativa do *excessus mentis*, não são património exclusivo de Ricardo. Encontramos estas mesmas noções em Bernardo quando fala da união esponsal e afectiva da alma raptada, e no visionarismo profético. Diz Gunkel relativamente ao profetismo: *a experiência fundamental de toda a profecia é o êxtase*, o que nos remete para as experiências de Ezequiel e Daniel

Ezequiel, o profeta de eleição, ao receber por revelação a glória de Deus, cai por terra, mas compreende a voz de quem falava: Este choque provocado pela visão celeste traduz-se em perda de motricidade, a par da sensação de um conforto sobrenatural (ao compreender as palavras reveladas). Períodos de mutismo e imobilidade marcam o carisma profético de Ezequiel. Em Ezequiel 8.11 e 40-42 temos a noção de *raptus*, em que se torna difícil de precisar a sua natureza exacta, se é real, se é simbólica.⁵³⁷

Em Daniel 10, 7-19 encontramos uma descrição detalhada do processo psicológico do êxtase: o profeta afirma ter tido uma visão que o faz perder todas as forças, porque entende o som das palavras. Cai com o rosto por terra, profundamente adormecido, até que uma mão o toca e restabelece as suas forças, mas não a sua angústia: Êxtase visionário com uso de palavras, angústias, acabrunhamento até ao mutismo, o esforço de ultrapassar o mutismo, o empenho para entender a palavra de Deus.

⁵³⁵ RICHARDUS S. VICTORIS *De eruditione hominis interioris*, 1233C.

⁵³⁶ RICHARDUS S. VICTORIS, *De differentia sacrificii abraham a sacrificii beata mariae virginis*, 1050A-B.

⁵³⁷ *No sexto ano, no dia cinco do sexto mês (...) sucedeu que a mão do senhor DEUS baixou sobre mim. Olhei e vi uma figura que se assemelhava a um homem, que dos rins para baixo, tinha a aparência de fogo e dos rins para cima era como um clarão vermelho. Em seguida, nesta visão divina, o espírito arrebatou-me entre o céu e a terra e conduziu-me a Jerusalém Ezequiel 8. (...) Nova Bíblia dos Capuchinhos.*

Em várias passagens do *De Benjamin Maior* Ricardo acentua a equiparação entre sair fora de si e entrar mais profundamente em si mesmo no estado de raptus. Por exemplo, diz o Victorino, Moisés no cimo do monte vê por graça divina, a arca através das nuvens, assim como o sacerdote Araão que, cooperando com a graça penetra no “santo dos santos” vê a mesma através de um véu que o separa de tudo o que o circunda: *et intra ipsum velum arcam Domini videre*⁵³⁸

O vértice do monte representa a alma humana, o santo dos santos a sua interioridade, que para Ricardo, se identificam: *Sicut ergo per verticem montis intelligimus mentis summum, sic per sancta sanctorum intelligimus humanae mentis intimum*. Assim, coincide no estado de *raptus* o sair fora de si e o entrar mais profundamente em si mesmo, conjugado na contemplação perfeita da realidade divina. Tudo é esquecido, tanto o que está dentro como o que está fora de nós. Ao recuperarmos a consciência somos incapazes de reaver essa verdade com a mesma clareza obtida na visão do raptus. Permanece apenas uma recordação nebulosa e parcial não se consegue compreender e recordar o modo e a qualidade desta:

*Et quamvis inde aliquid in memoria teneamus, et quasi per medium velum et velut in medio nebulae videamus, nec modum quidem videndi, nec qualitatem visionis comprehendere, vel recordari sufficimus. Et mirum in modum reminiscentes non reminiscimur, et non reminiscentes reminiscimur, dum videntes non pervidemus, et aspicientes non perspicimus, et intendentes non penetramus. Vides certe quia humana mens, sive in illud intimum arcanorum secretarium introeat, sive de illo ad exteriora exeat, vides, inquam, quia utrobique eam velum oblivionis excipiat. Idem itaque est nubem intrare, et se intra velum ingerere.*⁵³⁹

O véu do esquecimento estende-se a duas realidades diferentes mas indissociáveis no momento do *raptus*: a realidade humana interior e a realidade divina. Para obter as experiências de Moisés e Aarão se deve esquecer o mundo exterior e nós mesmos, e de regresso à consciência resta apenas uma

⁵³⁸ *Quod enim Moyses in monte per nubem arcam videre meruit, sola revelantis Domini gratia, fuit: nam ut eam pro arbitrio videret, in sua omnino potestate non habuit. Aaron autem jam ex magna parte in potestate habebat quoties idipsum ordo, vel ratio poscebat in sancta sanctorum intrare, et intra ipsum velum arcam Domini videre. Satis utique constat quia sancta sanctorum in tabernaculo foederis tenebat intimum et secretissimum locum. Sicut ergo per verticem montis intelligimus mentis summum, sic per sancta sanctorum intelligimus humanae mentis intimum.*

RICHARDUS S. VICTORIS 167A

⁵³⁹ RICHARDUS S. VICTORIS, 168A

pálida e difusa lembrança daquilo que experimentamos. Aqui, segundo o que já foi dito, encontramos uma grande diferença com Bernardo de Claraval: para este a mente raptada, em regresso ao estado normal recorda, saboreia, revive e nutre-se da recordação daquilo que provou.

A recordação de Ricardo não vive, não se alimenta de nenhuma vivência, é uma mente perdida, aturdida, que não se reencontra mais e é incapaz de recuperar claramente o que viu.

No último capítulo do *Benjamin Minor*, Ricardo descreve o encontro significativo da meditação e da contemplação. Diz Ricardo que, à medida que José se abandona nos braços de Benjamim a revelação divina e a razão humana concordam num único testemunho da verdade:

*Tunc Benjamin ex José oscula iungunt, quando divina reuelatio et humana ratiocinatio in una ueritatis attestatione consentiunt. (...) In morte Rachel contemplatio supra rationem ascendit (...) in deosculatione Benjamin et José diuinae humana ratio applaudit.*⁵⁴⁰

Na morte de Raquel a contemplação eleva-se acima da razão, esta perde a sua função primeira no constatar de realidades que lhe são incompreensíveis. Agora, com o abraço dos dois irmãos a razão humana, adere, por revelação, ao divino.

Sabemos que José é uma meditação prática, que se reflecte nos argumentos morais o que me leva a afirmar que temos aqui presente uma dialéctica de negação e superação cujo escopo é uma razão enriquecida, que medita e frui na contemplação. Estas considerações remetem-nos para Bernardo, que na sua interpretação do rapto paulino conclui que a característica capital deste *raptus* é (para além do adormecimento dos sentidos, a exultação e a visão dos mistérios) a união suprema da alma e Deus.

Também em Ricardo há esta união. O misticismo de Ricardo tem vindo a ser apelidado de especulativo (e dada a estruturação argumentativa não parece injusta a designação), mas alimenta-se do amor – como o derradeiro meio de nos unirmos a Deus. E isso torna-se mais visível na obra *De quatuor*

⁵⁴⁰ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin Minor*, p.344

gradibus violentae caritatis. Dumeige faz notar aqui que nas fases mais altas de contemplação é “inútil a distinção formal entre a potência afectiva e potência intelectual no homem. O conhecimento que existe neste estado é a intuição concreta da natureza do Outro que no amor não suprime as pessoas, mas enriquece-as⁵⁴¹”. Será possivelmente nessa intuição que se vira para o Outro que podemos interpretar a inclusão da figura de José no *extasis mentis*.

⁵⁴¹ Dans les plus hautes phases de la contemplation, on ne peut opérer de distinction formelle entre la puissance affective et la puissance intellectuelle de l'homme. S'il y a connaissance, c'est celle que réalise une ressemblance qui va jusqu'à une certaine connaturalité, c'est l'intuition concrète de la nature de l'autre qui dans l'amour ne supprime pas les personnes, mais les enrichit. Concluindo : Si le mysticisme de Richard de Saint Victor a été parfois présenté comme spéculatif, en voyant à quelle expérience concrète, extérieure et intérieure, il s'alimente, on admettra qu'il a décrit une mystique où l'amour apparaît comme le moyen ultime et essentiel de rejoindre Dieu et de lui être uni. DUMEIGE, G. Le mysticisme Surnaturel Chez Richard de Saint_Victor, in *Lectura Dantis Mystica*. Atti Della Settimana Dantesca 28, Luglio 3 Agosto, 1968, Firenze, Leo Olschki, 1969, p.98.

A doutrina dos sentidos espirituais. Uma possível leitura em Ricardo.

Intelligentiae siquidem oculus est sensus ille, quo invisibilia videmus, non sicut oculo rationis, quo occulta, et absentia per investigationem quaerimus et invenimus, sicut saepe causas per effectus, vel effectus per causas, et alia atque alia quocunque ratiocinandi modo comprehendimus.

RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, 119A.

A contemplação encontra o seu termo em Deus, mediante um trajecto longamente descrito por Ricardo, de progressivo aperfeiçoamento da alma humana. Esta realiza em si diversas purificações e o estado descrito da *alienatio mentis* mostra-nos uma alma transfigurada em Amor divino. Verificamos como na revelação dos mistérios mais profundos o escutar definha, os sentidos esmorecem, a razão humana sucumbe. Esta visão, diz Ricardo, é puramente espiritual. A imaginação não pode ser aqui um obstáculo, pois toda a representação sensível é inadequada ao conhecimento da divindade. É uma visão extática, que comporta a alienação dos sentidos e a suspensão das faculdades da alma.⁵⁴²

Mas o que sucede realmente neste encontro com Deus? Neste modo de contemplação já descrito, caracterizado por obra da Graça, pelo esquecimento do mundo e de si mesmo, e da passagem a um estado novo e insólito (que lhe é naturalmente inacessível), em virtude de uma transformação operada nele por Deus?

Recorrendo à tradição espiritual encontramos sintomas significativos dessa metamorfose operada pela Graça. Como diz Cánevet, “Deus não está

⁵⁴² *Dictum est quibus de causis mentis alienatio accidere soleat, nunc illud adjiciendum videtur quibus etiam gradibus ascendat. Ascendit autem aliquando supra sensum corporalem, aliquando etiam supra imaginationem, aliquando vero supra rationem* RICHARDUS S. VICTORIS *Benjamin Maior*, 192B

separado do homem, que criou à sua imagem e o destinou a participar na sua vida espiritual.” Por isso justifica-se a existência de uma doutrina dos sentidos espirituais. A sensibilidade, por definição, nada percebe que seja espiritual. Mas esta doutrina enfatiza que da mesma forma que o homem possui órgãos sensoriais apropriados à apreensão do mundo material, também o homem possui um ou mais órgãos organizados para a apreensão das realidades divinas, espirituais e imateriais⁵⁴³.

Podemos dizer que a percepção da fé, enquanto acto de encontro de todo o homem inclui necessariamente a sensibilidade, acentua-a mesmo, porque só através dos sentidos o homem percebe e sente a realidade do mundo e do ser. E o Deus cristão manifesta-se por meio da realidade humana.

Por conseguinte, o centro de encontro entre a Alma e Deus tem de estar ali, onde os sentidos humanos, pela possibilidade da Graça, se tornam espirituais.

Esta sensibilidade espiritual dá lugar ao paradoxo inerente à questão da ressurreição de Cristo e de toda a carne. No horizonte cristão, esta crença corresponde à morte e sepultura de Deus no mundo sensível. Segundo este ponto de vista, a fé “desencarnada” pode ser interpretada como uma experiência de morte integral do homem natural (recordemo-nos da morte de Raquel), em que há a queda dos sentidos e da razão considerados na sua definição. Ora, o cristão na sua fé é homem espiritual, e no futuro não terá apenas uma vontade e entendimento espiritual, mas coração, imaginação e sentidos⁵⁴⁴.

Em Ricardo não encontramos expressamente uma doutrina dos sentidos espirituais, nem tão pouco estudos sobre a sua possível presença. Não obstante, são várias as passagens nos levam a crer que Ricardo se debateu

⁵⁴³ CANÉVET, M. *Sens Spirituels*, in DSp., t.14, pp. 599. *L'expression "sens spirituels", employée soit au singulier sous la forme sens divin, sens spirituels ou sens intérieurs, soit au pluriel par analogie avec les cinq sens corporels, traduit fondamentalement une expérience simple: "personne n'a jamais vu Dieu" (Jean, 1, 18). Mais Dieu n'est pas pour autant séparé de l'homme qu'il a créé à son image et destine à participer à sa vie; il lui est, d'une certaine manière, accessible. De même, donc, que les corps possèdent des organes sensoriels appropriés à l'appréhension du monde, de même, l'homme possède un ou des organes ordonnés à la perception des réalités divines, spirituelles immatérielles.*

⁵⁴⁴ *L'adoption, en milieu grec, du mot aïsthêsis pour désigner cette faculté fut facilitée par le fait qu'il peut déjà, dans la langue classique, désigner, non seulement la perception sensorielle mais aussi une forme de connaissance ou de science. In HARL, La Bouche et le cœur de l'apôtre, deux images bibliques du sens divin de l'homme (Prov. 2, 5) chez Origène, dans forma futuri, Studi... M. Pelegrino, Turin, cit in. CANÉVET, op.cit. p. 599.*

neste horizonte formulativo. Lendo outros autores que confrontaram esta questão encontramos analogias inegáveis. E é de nos questionarmos, se numa orientação místico-intuitiva da alma e de Deus, é possível contornar esta questão.

Historicamente, Orígenes terá sido o iniciador desta doutrina,⁵⁴⁵ ao aferir a existência de cinco sentidos espirituais sintetizadas num certo sentido geral do divino.⁵⁴⁶ Teríamos assim duas classes de sentidos: uma, mortal e corruptível, outra imortal e espiritual.⁵⁴⁷

De um ponto de vista platónico, esta sensibilidade na sua dimensão ôntica e noética traduzem estados diferentes de um mesmo sujeito, que não podem ser actualizados ao mesmo tempo. Sobretudo na tradição patrística, diz Canévet,⁵⁴⁸ sentidos corporais e sentidos espirituais opõem-se radicalmente no seu exercício. No fundo da doutrina origeneana está a ideia de pecado original.

Na sua origem, alma e a sensibilidade estariam como que identificados. Na queda perdem esta união celeste com Deus. Os cinco sentidos, separados entre si, são a dispersão e a queda na matéria de uma faculdade perceptiva, originária, rica e englobante de Deus e das coisas divinas, que para Orígenes não se reduzem a uma unidade mística confusa, mas possuem uma glória e uma riqueza que ultrapassam as coisas do mundo, cuja multiplicidade material

⁵⁴⁵ (...) dont on peut considérer Origènes comme l'initiateur. RAHNER, K. *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p.113-145.

⁵⁴⁶ Há hesitações na tradição espiritual entre reconhecer um único sentido espiritual ou vários em analogia aos sentidos corporais. Em Orígenes há uma faculdade da alma única eventualmente, dividida em cinco sentidos : *Suivant les termes de l'Écriture, il existe un genre de sens divin (...) et ces genre comporte des espèces : la vue qui peut fixer des réalités supérieures du corps (...) l'ouïe percevant des sons dont la réalité n'est pas dans l'air ; le goût pour savourer le pain vivant descendu du ciel et donnant la vie au monde ; de même encore des parfums dont parle plu qui se dit être « pour Dieu la bonne odeur du Christ » le toucher grâce auquel Jean affirme avoir touché de ses mains le Logos de vie. Ayant trouvé le sens divins, les bienheureux , les prophètes regardaient divinement, écoutaient divinement, goûtaient et sentaient de la même façon pour ainsi dire d'un sens qui n'est pas sensible. Cf. ORIGÈNES, Contre Celse I, 48. SC. 132, p.202-204. Esta analogia aos sentidos corporais é claramente afirmada por Origines no *Entretien avec Heraclide* 16, 11, 23, 1 SC. 67, p.88-100. Analogia abrangente a outros membros: o homem interior tem mãos espirituais, pés e coração.*

⁵⁴⁷ " La connaissance de Dieu ne dépend pas de l'oeil du corps, mais de l'esprit: celui-ci voit ce qui est à l'image du Créateur, et il a reçu de la providence de Dieu le pouvoir de connaître Dieu. Et ce qui voit Dieu, c'est le coeur pur." (Origène, Contre Celse VII, 33 SC 150, p. 90) "Ce sens divin est d'un autre ordre que les sens communément désigné par ce mot" (VII, 34, p.90) é, "un sens supérieur, non corporel (p. 92). Cit. in CANÉVET, M. p. 599. A alegoria serve para explicar os antropomorfismos bíblicos. De facto a doutrina dos sentidos espirituais, diz Canévet *restera longtemps liée à l'exégèse de versets bibliques de l'Ancien ou du Nouveau Testament*. CANÉVET, M *Eadem*.

⁵⁴⁸ CANÉVET, M *Eadem*.

é um débil reflexo e semelhança daquelas⁵⁴⁹. O “olho espiritual” de Adão que permite ver Deus cai com o pecado original. Só o olho sensível – diz Orígenes – se mantém aberto.⁵⁵⁰ Eis a terminologia Ricardina que afirma no *Benjamin Minor* que só o “olho do coração” vê as coisas invisíveis:

*Visibilia enim solus intuetur sensus carni, unuisibilia uero solus uidet oculus cordis.*⁵⁵¹

Esta oposição, diz Canévet, está fundada sobre uma antropologia que opõe radicalmente a matéria à inteligência e considera que os sentidos corporais são exclusivamente orientados para a apreensão das qualidades materiais.⁵⁵²

A Idade Média interpreta claramente os sentidos espirituais como a expressão de uma experiência mística e intuitiva de Deus⁵⁵³. Para Boaventura os sentidos espirituais são actos do entendimento e da vontade do homem que apreendem Deus através da contemplação, num acto restaurador (*refecti*), facilitados (*expediti*) e perfeccionados (*perfecti*) mediante a infusão do triplo *habitus* das “virtudes” e dons do Espírito Santo e das Boas-Aventuranças.

Fiel à tradição dionisiana e bernardina, Boaventura entende o acto como um *extasis* de amor que transcende a experiência compreensiva de Deus, para O sentir numa obscura imediatez, encontrando-O e fazendo com Ele uma unidade. Em Boaventura⁵⁵⁴ este *extasis* contrapõe-se ao *raptus*, que é uma participação momentânea da totalidade excepcional da Visão de Deus face a

⁵⁴⁹ RAHNER, K. *op.cit.*, pp. 115-116.

⁵⁵⁰ Adão e Eva olham com prazer para o paraíso criado por Deus, “com os olhos da alma”. Mas, diz Orígenes: *le péché viens fermer ces yeux et ouvrir les yeux des sens*. ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1, 39. «C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde : pour ceux qui voient deviennent aveugles». *Par ceux qui ne voyant pas, il donne à entendre les yeux de l'âme, à qui le Logos donne de voir, et par ceux qui ne voient pas les yeux des sens que le Logos rend aveugles, pour que l'âme voie sans distraction ce qu'elle doit voir. Tout homme donc vivant son christianisme comme il convient, tient éveillé l'œil de son âme et fermé celui des sens*. *Ibidem* VII, 39, p.104. Também Gregório de Nissa faz esta distinção, pois para contemplar Deus a alma não pode distrair-se na contemplação do mundo Cf. CANÉVET *Idem*, p.600-601.

⁵⁵¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR *Benjamin Minor*, p. 102.

⁵⁵² Tal como ensina Filão de Alexandria *ce n'est pas l'œil qui voit mais l'esprit qui voit par l'œil* (...) *Dieu n'était pas matériel, les organes sensoriels se trouvent automatiquement exclus de toute fonction dans le domaine de la perception spirituelle*. Cf. CANÉVET *Idem*, p.601.

⁵⁵³ Cf. RAHNER, K. *Les débuts d'une doctrine des sens spirituels au moyen Age*. RAM, t. 14, 1933, p. 263-299. Para Guilherme de St. Thierry Cf. WALSH, J. G. de S. TH. *Et les Sens Spirituels*, RAM, t. 35, 1959, p. 27 e seguintes.

⁵⁵⁴ Para Boaventura Cf. RAHNER, K. *op.cit.*, p. 263-299. Os principais textos de Boaventura sobre esta questão são o *Itinerarium mentis ad Deum*, 4, 3 e o *Breviloquium*, 5, 6.

face – tal como experimentou Paulo, diferenciando-se de Moisés que só viu Deus na obscuridade da Nuvem.

Também para Orígenes e Gregório de Nissa os sentidos espirituais existem a partir do momento em que ocorre a captação de Deus e não mais de realidades materiais⁵⁵⁵. O cristão, homem real, está situado numa contiguidade existencial, entre a ordem mundana, histórica e concreta, e a ordem escatológica da salvação. Possui um autêntico poder de expressão e uma evidência peculiar a partir da fé. Mas que possibilidade de apreensão de Deus é esta?

Uma captação imediata que o homem concreto tem no seu limite.⁵⁵⁶ Imerso na realidade mundana, mas experienciando o fundo místico da sua alma, o homem pode perceber a presença de Deus sem a mediação concreta da razão discursiva. A experiência sensível é por definição uma experiência concreta e irremediavelmente mundana, enquanto a experiência mística é necessariamente não mundana e não sensível. Eis então a sensibilidade espiritual, que parece unir estes extremos contraditórios.

Em Ricardo várias vezes lemos descrições de um permanente prazer e alegria espiritual na fruição das coisas divinas. A alegria mística, por exemplo, é ilustrada por uma terminologia bastante característica: *internum gaudium*; *ebrietatem*; *plenitudines*; *spirituali dulcedine*; ou mesmo por analogia com as delícias corporais (*corporale deliciae*), mas desta feita delícias do coração (*delicias cordis*).

⁵⁵⁵ Cf. CANÉVET, M. *Eadem*, p. 603.

⁵⁵⁶ Le verbe *aisthanomai* signifie « comprendre », « se rend compte » « avoir conscience de » et désigne une opération non discursive de la intelligence. Nas suas origens, diz a mesma autora : l'expression va garder une nuance de perception immédiate (comme l'est, dans son ordre, celle des sens corporels) et quand elle est attribuée à l'intellect, ce n'est pas le résultat d'une opération rationnelle discursive. La saisie de Dieu, si elle est au-delà des sens, est aussi d'un autre ordre que le raisonnement. C'est qu'elle est conditionnée par la foi. « que personne, en entendant parler de sens d'intellect, n'aille espérer que la gloire de Dieu lui apparaisse visiblement (...) comme dit le bienheureux Paul, c'est dans la foi que nous marchons, non dans les formes visibles. (Diadoque, *Cen Chapitres gnostiques* 36, SC 5 bis p.105). São Bernardo invoca o exemplo de Maria Madalena no Jardim para explicar que a fé sabe aquilo que os sentidos ignoram, et que l'expérience ne saurait découvrir. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS In *Cant. Serm.* 28, 9 *Opera* ed. LECLERCQ, J.; C.H. TALBOT, H.M. ROCHAS, t. 1 Roma 1957, p. 1989. trad. BÉGUIN, Paris 1953, p.344). Por isto, esta inteligência que vê Deus, em Orígenes é frequentemente assimilada ao coração puro que só percebe Deus. Inversamente, as místicas negativas opõem inteligência puramente humana aos sentidos espirituais. CANÉVET, *Idem*. P.560

Há uma efectiva fruição na descrição deste estado que enche a alma de deleite e quase de volúpia.⁵⁵⁷ E os objectos desta percepção são tão variados quantos os modos de manifestação do divino, por isso percebemos, discernimos e saboreamos coisas espirituais.⁵⁵⁸

Relativamente à origem destes sentidos, as diversas fontes contradizem-se entre si: Serão uma transfiguração dos sentidos corpóreos ou um sentido interior (como em Orígenes) e por consequência um efeito da Encarnação ou da presença do Espírito Santo?⁵⁵⁹ A antropologia dos Padres não problematizou esta questão, pois, atribuindo aos sentidos corporais uma percepção exclusivamente material, exclui qualquer hipótese de transfiguração. Mas Boaventura afirma haver já uma percepção de Deus nos vestígios do mundo sensível.⁵⁶⁰ Neste horizonte, a condição material na sua totalidade é uma boa alusão por similitude para o espírito que progride, e em Cristo, cuja carne nada tem de mal. Eis a noção de *regio similitudines* já apresentada em Ricardo.

Por consequência, parece haver no autor uma continuidade significativa entre os sentidos corpóreos e sentidos espirituais (ao nível do que Boaventura dirá posteriormente), o que implicaria uma progressiva transfiguração do sentido material em espiritual, e não, pelo contrário uma ruptura. Porém, se mais uma vez recordarmos a alegoria dos três discípulos, compreendemos que os sentidos espirituais só entram em actividade com o expresse sucumbir dos primeiros.

Antes da revelação Ricardo afirma: *Nondun paterna uox iauditur, nondun auditur prosternitur. Nondum Raquele moritur, nondum Benjamin nascitur*,⁵⁶¹

⁵⁵⁷ *La Doctrine des sens spirituels n'exprime pas seulement l'idée que la perception de Dieu relève d'un mode approprié, mais aussi que cette perception est fruitive.* CANÉVET, M. *Eadem*, p. 601. Cf também AGAËSSE, P. *Fruitio Dei* in DSp, t.5, pp.1547-1552. *lucunditas, exultatio, gaudium, laetitia, sapor, dulcedo, deliciae* são as características do estado de alienação em Ricardo.

⁵⁵⁸ *Les sens perçoivent, discernent, goûtent le Divin.* CANÉVET, p. 603.

⁵⁵⁹ CANÉVET, M. *Eadem*, p. 603.

⁵⁶⁰ *On peut encore le (=Dieu) contempler dans ses créatures, où il réside par son essence, sa puissance, sa présence* On remonte ainsi vers le père à partir de ses vestiges, le monde sensible, où de son image, le Fils qui est partout présent. Há então apreensão imediata de Deus «par la porte de cinq sens corporels, bien qu'on ne le vois pas à découvert.» BOAVENTURA, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, 2.1, cit. in CANÉVET, M. *Eadem*, p. 603.

⁵⁶¹ RICHARD DE SAINT-VICTOR, p.326

mas quando se dá a revelação *Merito ergo in huius misterii reuelatione auditor cadit, sensus deficit, humana ratio succumbit*⁵⁶²

Segundo Canévet há uma série de condições para se realizar na perfeição o exercício dos sentidos espirituais. A presença da fé (por esta necessidade primeira da intervenção da Graça), da liberdade (é indispensável uma vontade livre para Deus), da unidade (pois a distração nasce da divisão interior do homem) e alienação de si⁵⁶³. Sobretudo por esta última condição, é indispensável uma referência à descrição do *extasis mentis* ricardino. Estado em que a alma já não se conhece a si mesma, e que se transmuta inteiramente em Amor a Deus.

Só a alma purificada das paixões e dos erros, que encobrem e obscurecem a visão de Deus, pode elevar-se a esta capacidade⁵⁶⁴. Atingidos pela noite do pecado, todo o percurso espiritual ricardino da alma a Deus é um esquema de purificação ascética, também dos sentidos corpóreos,⁵⁶⁵ (recordemo-nos do papel de Gad e Aser).⁵⁶⁶ Se para Orígenes e Gregório de Nissa não há uma hierarquização clara dos sentidos espirituais (ambos reconhecem um progresso manifesto na capacidade de “percepção” espiritual. Os sentidos espirituais estão por definição adaptados à percepção do divino, o que supõe necessariamente, uma grande pureza de coração. E porque a sensibilidade humana é complexa, os sentidos espirituais devem estar livres de

⁵⁶² *Idem*. Noutra passagem Ricardo diz: *Siquidem sunt corpora coelestia, sunt et corpora terrestria. Major tamen est distantia cujuslibet corporis ad spiritum, quam quorumlibet, et quamlibet dissimilium corporum. Sed et ipsorum spirituum alii sunt irrationales, alii sunt rationales. Oculos ergo quasi in imo defixos habere videntur, qui sola adhuc corporea mirantur. Benjamin Minor Cap. LXXV*). Assim para aqueles que consideram apenas as coisas físicas é como se detivessem os olhos no baixo. Mas podem ascender aos fenómenos elevados aqueles que se entregam à consideração das coisas espirituais.

⁵⁶³ *Cella suppose que le sens spirituel perçoit Dieu et en jouisse, mais que l'être humain, sujet de cette expérience, ne détourne pas son attention vers la jouissance elle-même. CANÉVET, p.615.*

⁵⁶⁴ *Cependant ce même sens s'affine au fur et à mesure que l'âme se purifie des passions qui l'encombrent et des erreurs qui l'obscurcissent, Dieu ne proportionnant chaque foi à la capacité que passée de l'âme de l'accueillir. Plus les sens sont « exercés » plus la perception de Dieu est grande et éloignée de toute possibilité d'erreur. CANÉVET, M. Eadem, p. 602.* Se estes autores não hierarquizam os sentidos, já Bernardo subordina o ouvido (que escuta os ensinamentos divinos) à vista (um privilégio do coração), pois se o ouvido tem o mérito, a vista têm a recompensa.

⁵⁶⁵ Cf. A tematização da purgação dos sentidos, em contraste com a purgação do espírito, em Santo António. In GAMA CAEIRO, *op.cit.*, p.151 e seguintes.

⁵⁶⁶ *Benjamin Minor* p.157 e seguintes.

toda a interferência não espiritual.⁵⁶⁷ É o que constatamos em Ricardo, quando este afirma que os contemplativos vêem a verdade sem qualquer invólucro, em oposição à visão dos especulativos:

*Quamvis enim contemplatio et speculatio per invicem poni soleant, et in hoc ipso saepe Scripturae sententiae proprietatem obnubilent et involvant, aptius tamen et expressius speculationem dicimus, quando per speculum cernimus; contemplationem vero, quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque velamine in sui puritate vldemus.*⁵⁶⁸

Eis o progresso indubitável da capacidade de “percepção” espiritual, recordando como na contemplação a inteligência é elevada a um modo de conhecimento superior àquele que é natural: *Intelligentiae vivacitas divinus irradiata humanae industriae metas transcendit.*⁵⁶⁹ Por isso os olhos do coração deverão evitar as coisas temporais, para melhor receber a contemplação das coisas eternas:

*Quanto enim corporalium phantasmatum perfectius obliviscimur, tanto profundius, tanto liberius super mundanarum essentiarum occulta rimarum. Mundet ergo aurum suum, studeatque purgare intellectum ab omni incursione phantasmatum qui anhelat ad faciendum sipi propitiatorium.*⁵⁷⁰

Para ouvir a voz do Pai e nos regozijarmos no estado de *extasis mentis*, devemos recorrer a um outro órgão, (necessariamente não material) que experimentará o momento da revelação. Diz Ricardo: em analogia com o funcionamento dos sentidos, que *visibiliter praesentialiter atque corporaliter*, vemos entes corporais; com a inteligência, ou sentido intelectual *invisibilia capimus, invisibiliter quidem sed praesentialiter, sed essentialiter (...)*

⁵⁶⁷ . C'est pourquoi leur capacité de percevoir le Divin sera d'autant plus grande que seront d'avantage réalisées ces purifications de l'homme charnel. Cf: CANÉVET, M. *Eadem*, p. 612. Também RAASCH, J. *Katharsis*, Dsp. T. 8, pp.1664-1883 e ADNÈS, P. *Garde de coeur* in Dsp, t.6 100-117, ADNÈS, P. *Garde des sens*, in Dsp, t.6 pp. 117-127. Este autor define esta atitude de constante vigilância e d'attentive surveillance, qui vise prévenir ou à détourner les sens de toute activité désordonnée, c'est-à-dire, telle qu'elle puisse entraîner pour l'âme un préjudice, un dommage d'ordre moral ou spirituel, qu'il s' agisse de péché proprement dit, de simple imperfection, ou encore de trouble et de distraction inutiles. P. 117.

⁵⁶⁸ RICHARDUS S. VICTORIS 187B.

⁵⁶⁹ *Idem*. 136.

⁵⁷⁰ *Idem* 109D-110A. Gama Caeiro mostra que, muito provavelmente, Santo António se inspirou em Ricardo para formular a mesma ideia. Cf, GAMA CAEIRO, *op.cit.*.p.136, nota 39.

*Intelligentiae siquidem oculus est sensus ille, quo invisibilia videmus.*⁵⁷¹ Mais à frente Ricardo designa a inteligência como um *sensum intuitum superiorum*.⁵⁷²

Numa passagem, sublinhada por Javelet, Ricardo identifica a inteligência com um toque, um *tactus mentis*, para exprimir, diz o autor, a sua imediatez, o seu realismo experimental no conhecimento do inteligível”.⁵⁷³

*Quis enim digne exprimere possit, quam laetum, quam jucundum sua eum visio sive revelatio facit, cui Deus per Spiritum suum revelavit, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in corde hominis ascendit? Sed quomodo eum econtra sua visio terret, qui mentis sublevatione per contemplationem videt, quam miro, quam occulto Dei judicio quod et de carcere catenisque interdum quis egrediatur ad regnum, et alius natus in regno inopia consummetur? Quem, quaeso, divinorum judiciorum abyssus non terreat, cum divino lumine tactus mentis intelligentia perspiciat, nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus, casumque in omnibus?*⁵⁷⁴

Tactus mentis intelligentia. Este “toque”, descreve Gama Caeiro, parece ser a expressão metafórica, “como que materializada da insuflação da Graça divina para o efeito do aperfeiçoamento da alma e, mais concretamente, ou de um modo mais restrito, para a sua união final com Deus e gozo que esta proporciona no cume da ascensão espiritual.”⁵⁷⁵ O autor identifica doutrinalmente o fenómeno da colaboração Divina para a ascensão espiritual e a desejada união final, enquadrando-o na exposição da “Noite Mística” em Santo António.

Também no nosso autor identificamos a presença inevitável deste concurso sobrenatural da Graça, na ausência da qual lhe seria impossível ascender *supra semetipsa rapta in superna eleuatur*. Em consequência do

⁵⁷¹ *Intelligentiae siquidem oculus est sensus ille, quo invisibilia videmus, non sicut oculo rationis, quo occulta, et absentia per investigationem quaerimus et invenimus, sicut saepe causas per effectus, vel effectus per causas, et alia atque alia quocunque ratiocinandi modo comprehendimus. Sed, sicut corporalia corporeo sensu videre solemus invisibiliter, praesentialiter atque corporaliter, sic utique intellectualis ille sensus invisibilia capit, invisibiliter quidem, sed praesentialiter, sed essentialiter. Cf. RICHARDUS S. VICTORIS Benjamin Maior, 119A.*

⁵⁷² *Idem*, 119C. Inteligência é também chamada de *sensus intellectualis*, *oculus intellectualis* ou *habitus intellectualis*. No Livro III do *Benjamin Minor*, Ricardo fala de um *intuitus superiorum*, como uma intuição total da alma por ela mesma, que vê tudo mas não se vê a ela própria como essência.

⁵⁷³ (...) *Que si parfois Richard compare l'intelligence à un toucher, « tactus mentis », c'est pour exprimer son immédiateté, son réalisme expérimental dans la connaissance de l'intelligible. In JAVELET, R. Thomas Gallus et Richard de Saint-Victor mystiques, in Recherches de Théologie ancienne et Médiévale, 29, 1962, pp.212-213.*

⁵⁷⁴ RICHARDUS S. VICTORIS *De Eruditione hominis interioris* PL.196, 1300B.

⁵⁷⁵ GAMA CAEIRO, *op.cit.* p.194 e seguintes.

pecado original, que se estende a este *oculus intellectualis* como um véu que obscurece esta capacidade, Ricardo introduz o socorro da Graça como claridade restauradora. A Inteligência torna-se assim faculdade mística e contemplativa, dotada de olhos da alma, de um tacto que capta o toque místico, que frui o gosto e o sabor de Deus.

CONCLUSÃO

Ubi amore, ibi oculum
RICHARDUS S. VICTORIS
Benjamin Minor, p. 118

A mística Ricardina, considerada especulativa, encontra o seu termo num estado inefável em que intelecto e amor participam numa só comunhão com Deus. As duas obras aqui analisadas são uma criação teórica das densas relações entre o mistério do Homem e o mistério de Deus. De facto, os nossos dois últimos capítulos (breves, pois suscitam mais interrogações que conclusões) reproduzem toda a geografia evocativa do conhecimento revelado ou contemplativo.

Todo o seu percurso tem, no entanto, a marca da especulação que encontra os seus limites pela ambição da sua pesquisa. Com esta investigação procuramos problematizar (conforme se alude na introdução) como soluciona Ricardo a defesa de um percurso onde a razão é elevada ao limite das suas potencialidades, a par de um esforço de ideal contemplativo, representada pelo amor e desejo de Deus, seu horizonte supremo. Se há algo que caracterize a complexidade do pensamento de Ricardo é precisamente esta peculiar dimensão mística em que o esforço especulativo é maximamente reivindicado.

Como se concretiza este esforço? A nosso ver está patente em todo o percurso descrito da alma a Deus, cujo suceder de purificações e consecutivos aperfeiçoamentos possuem a marca da *discretio* como virtude fundamental, cujo papel é precisamente o de formular juízos de ordem moral, mas também de ordem especulativa ou teórica. O aperfeiçoamento do homem interior em Ricardo é estimulado, sabemos, pelo amor a Deus, mas este amor incita-o ao conhecimento de mistérios, que são, por essência, inacessíveis às faculdades humanas. *Ubi amor, ibi oculum*. Se amamos as coisas invisíveis, também queremos conhecê-las.

Temos então uma contemplação “intelectual”, em que a razão, consciente dos seus limites, se transfigura em Inteligência pura, num *tactum mentis*. A alma, raptada em *excessus mentis*, cujo arrebatamento designa as modificações particulares da estrutura consciente, é ainda humana, mas num horizonte de abertura a estádios superiores.

Esta orientação é comum ao seu contexto particular. O século XII manifesta, no seio das suas múltiplas inquietações, alimentado por uma renovação feliz de fontes e autores, esta abertura da criatura a plataformas de entendimento superiores, sintetizadas num ecletismo original mas lúcido. Também o Victorino interpreta as suas fontes com plena autonomia. Estamos conscientes de que o facto de Ricardo raramente invocar a origem doutrinal em que se insere, acarreta dificuldades acrescidas. Simultaneamente devemos, talvez, encarar essa atitude como reflexo de um pensamento que se deseja em liberdade. Esta é a uma das dificuldades do pensamento medieval. É também o seu fascínio.

O medieval crê: esse é o seu contexto. Mas esta crença é motivo de reflexão e de problematicidade sempre aberta. A antropologia ricardina assenta numa consideração optimista do homem e numa consciência perfeita dos seus limites e fronteiras. Não há aqui nenhuma contradição. Devemos considerar nessa orientação a importância dada por Ricardo aos sentidos como experiência primeira e fundadora de todo o conhecimento. A par disto temos a sua aniquilação subsequente, ilustrada pela transfiguração em sentidos espirituais. Eis a progressiva deposição do homem concreto, irremediavelmente ligado à matéria, para se transmutar em homem interior e progressivamente espiritual. Antropologia optimista? Sem dúvida se considerarmos esta suprema reacção como recusa de uma ideia fechada de racionalidade. Em Ricardo a razão é abertura e transfiguração, distendida para tocar o transcendente, e compreender de forma incompreensível o mistério da Trindade.

Abertura e consciência dos seus limites: eis a antropologia mística ricardina, em que a razão pura se amplia para novas formas de intuição e Inteligência. A tensão entre Criatura e o seu criador perfila no seu itinerário a concentração de todas as faculdades. Mas no *raptus* temos ainda o homem, transfigurado é certo, na sua estrutura consciente. Os sentidos espiritualizam-

se para aceder a essa nova realidade inexprimível. A razão permeável à metamorfose operada pela fé e pela graça dilata-se em Meta-Razão, transgride os limites da razão discursiva e abre-se ao silêncio. Mas algo humano experimentou este estado que implicou a deposição do humano. O transcender das metas do humano anuncia o caminho para o *alienatio*, que manifesta a intuição dos limites e a afirmação da transcendência divina. Este obscurecimento do espírito remete-nos para a bipolaridade da via mística, por um lado o seu carácter negativo que projecta novas formas de relação entre Deus e a alma. Mas a este aspecto corresponde – sublinha Danielou, uma realidade positiva: o domínio da união e do amor⁵⁷⁶

Muitas questões ficaram pendentes, mesmo porque não entrariam no âmbito dos objectivos propostos. A extensão da obra de Ricardo e a multiplicidade de conceitos, de fronteiras maleáveis e flutuantes não permitem uma sistematização total da arquitectura do seu pensamento. Este, produto de uma tradição de expressão nem sempre clara tem laivos de surpreendente originalidade.

Mas poderemos designar Ricardo como filósofo? Responder a uma tal questão implicaria sujeitar mais uma vez o pensamento medieval ao crivo das categorias e dos critérios contemporâneos, atitude arriscada por vezes. Se avaliarmos o rigor de análise victorino, fruto de leituras várias, unidas a uma originalidade muito pessoal que fez escola, parece possível a designação, não obstante, tal questão não fazer parte da sua ambição mais global. Questionar se Ricardo é filósofo implica também questionar se a própria mística pode ser uma filosofia. Ricardo, defendido pela designação conveniente de “místico especulativo” tem sido salvaguardado na sua dignidade pelas posições mais racionalistas. Entendemos que nas suas consequências gnoseológicas e noéticas a mística comporta reflexões imprescindíveis acerca do homem, cujos efeitos nos remetem para outras áreas doutrinárias, ordinariamente mais contíguas à noção de Filosofia. Mas a riqueza do homem medieval, e da filosofia medieval, é também o de colocar-se num ideal de Sabedoria plena. Se considerarmos que a partir do século XIII a razão escolástica avalia de forma mais rigorosa o domínio da fé e da filosofia (sem querer cair em

⁵⁷⁶ DANIELOU, J. *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Editions Montaigne, 1944, p.244.

reducionismos), também arriscaremos dizer que Ricardo não questiona esse domínio. Ambiciona a plenitude da sabedoria, que comporta necessariamente o saber de Deus, num nexó de acção e contemplação, no entendimento do progresso espiritual como obra da graça e para além desse progresso a via unitiva, do amor.

BIBLIOGRAFIA

Dicionários

- BLAISE, A. Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens, pour le vocabulaire théologique, par Henri Chirat. Editions Brepols, SA., Turnhout, 1986.
- BLAISE, A. Lexicon Latinitatis Medii Aevi (Dictionnaire Latin-Français des Auteurs du Moyen Âge. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. Typographi Brepols, Thurnholt. 1986;
- FERREIRA, António Gomes, Dicionário de Latim-Português; Dicionários Editora, Porto Ed., Porto. 1983;

Edições utilizadas

- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les douzes Patriarches (Benjamin Minor)* Texto crítico e tradução por CHÂTILLON, J: e DUCHET-SUCHAUX, M. introdução, notas e Índice por LONGÈRE, J. *Sources Chrétiennes*, nº 419. Les éditions du Cerf, 29, BD de Latour-Maubourg, Paris, 7, 1997 ;
- RICHARDUS S. VICTORIS *De Praeparatione animi ad contemplatione. Liber dictus Beniamim Minor*, Patrologia Latina de Migne t. 196 1-64 (2ªéd. 1880);
- RICHARD DE SAINT VICTOR, *Benjamim Minor*, Transl. From Latim by YANKOWSKI, Anbax, 1960.
- RICCARDO DI SAN VITTORE, *La preparazione dell'anima alla contemplazione: Beniamino Minore*, introduzione, traduzione e note di Claudio NARDINI. Firenze 1991

Fontes antigas

- Nova Bíblia dos Capuchinhos, Para o Terceiro Milénio da Encarnação, versão dos textos originais, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima 1998.

- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum* XXII, 52-53, PL 42

- ACHARD DE SAINT VICTOR, *Sermons Inédits, texte latin, avec introduction, notes et tables* par CHÂTILLON, Paris, 1970 ;

- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *De gradibus humilitatis et superbiae*, in *Sancti Bernardi Opera* Vol.III , *Romae Editiones Cistercienses*, 1963, LECLERCQ, J.; C.H, TALBOT, H.M. ROCHAIS, t. 1 Roma 1957 ;

- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In Cant. Serm. 28, 9 in Sancti Bernardi Opera* Vol.I, *Romae Editiones Cistercienses* LECLERCQ, J.; C.H, TALBOT, H.M. ROCHAIS, Roma 1957,.

- CESÁRIO DE ARLES, *In Sermones, De beato iacob et Laban* LXXXVIII, 3, CCCSL 103, 1953;

- GREGORIUS MAGNUS, *Homilias* II SC. 360, 1990;

- HONÓRIO DE AUTUM *Expositio in psalmos selectos* (P.L., CLXXII, 272)

- HONÓRIO DE AUTUM, *Liber XII questionum* 3, PL. 179, 1179D;

- HUGO DE S. VICTORE, *Didascalicon*, PL. 176;

- HUGO DE S. VICTORE, *In Hier. Cael.* PL. 176;

- ISIDORUS HISPALENSIS, *Allegoriae quaedam Scripturae sacrae*, PL 83;

- JOÃO DE SALISBÚRIA, *Metalogicon*,. PL., CXCIX;

- JOÃO DE TOULOUSE, *Ex libro V Antiquitatum ejusdem Ecclesiae*, cap. 55 (Edit. Opp. anni 1650, Rothomagi, in-fol.) PL.196, IX-XIV.

- JUSTINE *Dialogue avec Tryphon* in *La philosophie passe au christ. L'œuvre de Justin : Apologie I et Dialogue avec Tryphon*. Texto apresentado por HAMMAN, Paris 1950 (Ichthus 3) ;

- *Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis* (CCCM, 61) edit. par JOCQUÉ, L. e MILIS (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 61), Turnhout 1984, LXXXV/320 S., in: ThPh 60 (1985) ;

- PHILON D'ALEXANDRIE, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 4, dans *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 4, Paris, 1966 ; *De fuga et inuentione*, 46 (*Les œuvres ...* 17, Paris, 1970 ; *De congressu eruditionis gratia*, 34-35 (*Les œuvres...* 16, Paris 1967, p. 131) ; *De sobrietate*, 12 (*Les œuvres...* 11-12, Paris, 1962 ; *Legum allegoriae* II, 46 (*Les œuvres...* 2, Paris, 1962, p. 129) e *De ebrietate*, 54 (*Les œuvres...* 11-12) ;

- RICHARDUS S. VICTORIS, *Adnotationes mysticae in Psalmos*, PL 196;

- RICHARDUS S. VICTORIS *Beniamim Maior (De gratia contemplationis libri V)* PL 196, 63-192;

- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les quatre degrés de la violente charité*. Edição crítica com introdução, notas e tradução, publicada por DUMEIGE, G. (*Textes philosophiques du Moyen Age*, 3), Paris, 1955;

- RICHARD DE SAINT VICTOR, *Liber exceptionum texte critique avec introduction, notes et tables* RIBAILLIER .Librairie Philosophique J. Vrin 1958,

- RICHARDUS S. VICTORIS *De Eruditione hominis interioris* PL.196

- RICHARDUS S. VICTORIS, *De exterminatione Mali et promotione boni*, PL 196;

- RICHARDUS S. VICTORIS *Mysticae adnotationes in Psalmos ou Tractatus super quosdam psalmos et quarumdam sententias Scripturarum*, PL 196, 265-404

- RICHARDUS S. VICTORIS, *De differentia sacrificii abraham a sacrificii beata mariae virginis*, PL.196 1043-1059 ;

- RICHARDUS S. VICTORIS, *De superexcellenti Baptismo Christi*, PL 196 ;

- RICHARDUS S. VICTORIS; *De statu interioris hominis*, PL. 196;

- RICHARD DE SAINT VICTOR Ives, *Épître a Séverin sur la charité, texte critique avec introduction, notes et tables*, Gervais Dumeige, Paris Librairie Philosophique J. Vrin.

- RICHARD DE SAINT-VICTOR *De Trinitate* texte critique avec introduction, notes et tables par RIBAILLIER, J. (*Textes philosophiques du Moyen Age*, 6) Paris, 1958.

Bibliografia Geral

- ADNÈS, P. *Garde de coeur* in Dsp, t.6 100-117;
- ADNÈS, P. *Garde des sens*, in pp. 117-127.
- AGAËSSE, P. *Fruitio Dei* in DSp, t.5, pp.1547-1552.
- AGUIAR de CASTRO, J.C. *Serpens Aenus – Para um estudo da simbólica da Natureza em Santo António de Lisboa*, tese de mestrado em Filosofia Medieval FLUP, Porto 1989
- BENAKIS, Linos *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 de octobre de 1995, Organisé par la société internationale pour l'Étude de la philosophie médiévale* Edités par BENAKIS, Linos. Brepols 1997
- BYNUM, W., *The spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century*, in, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles, 1982, p.22-58.
- CABRAL, Roque, LOGOS; *Enciclopédia Luso-Brasileira*.Ed. Verbo, Lisboa, 1985;
- CABASSUT, A. *Discretion*, DSp 3, 1957, p.1323
- CERTEAU, M. de, *La fable mystique*, I Coll. Tel, Éditions Gallimard, 1987;
- CHÂTILLON, Jean, *Le mouvement canonial au Moyen Age. Réforme de l'église, spiritualité et culture. Études réunis par P. Sicard* (Bibliotheca Victorina 3) Paris-Turnhout, 1992 ;
- CHENU, M.D. *La Théologie au douzième siècle*, Trad. Italiana: *La Teologia nel XII secolo*, Jaca Book, *di fronte e attraverso*, 1983, Milano;
- CHENU, M.D *Le dernier avatar de la Theologie orientale*, in *Melanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947;
- CHYDENIUS, J. *La theorie du simbolisme médiéval*. Poétique 23, 1975;

- COSTA FREITAS, M.B., *O tema da Regio Dissimilitudinis nos Sermões de Santo António*, em *Colóquio Antoniano, na comemoração do 750º aniversário da morte de santo António de Lisboa*. Lisboa, Junho 1982; p. 131-140
- COURCELLE, *Connais-toi, toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, t.1, Paris, 1974;
- DANIELOU, J. *Platonisme et Théologie Mystique. Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Editions Montaigne, 1944.
- DAVY, Marie-Madeleine, *Encyclopédie des Mystiques. II. Christianisme Occidental, Ésotérisme, Protestantisme, Islam*. Petite Bibliothèque Payot/274, Éditions Payot & Rivages. Paris, 1977;
- DINGJAN, Fr. *Discretio, les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez Saint Thomas d'Aquin*, Assen, 1967
- DRONKE, Peter; *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, University Press, 1992.
- DRONKE, Peter, *Letteratura Latina Medievale (sec. VI-XV) a cura di LEONARDI, C., SISMEL, Edizioni del Galuzzo*
- EBNER, J. *Die Erkenntnisslehre R. de S. V., Beitr., XIX, 4.*
- EGAN, Harvey, *I Mistici e la Mistica, Antologia della mistica cristiana*, a cura di Luigi Borriello, o.c.d. Libreria Editrice Vaticana, 00120, Città del Vaticano;
- EVANS, G. *Anselm and a new generation*, Oxford, 1980;
- FRANKLIN, Alfred, *Histoire de la Bibliothèque de l'abbaye de Saint-Victor a Paris, Chez Auguste Aubry*, Paris, 1865 ;
- FRIAS, A. *De Signus Pulsandi, Leitura hermenêutica de Santo António de Lisboa e Fre Paio de Coimbra*. Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 1994;
- GADAMER, H-G, *Vérité et méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1976;
- GAMA CAEIRO, *Santo António de Lisboa*, vol. II, Estudos Gerais – Série Universitária. Imprensa Nacional Casa da Moeda
- GHELLINCK, S.J., *Le mouvement théologique du XII siècle (études, recherches et documents)*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1914
- GILSON, E., *A Filosofia na Idade Média*, Martins fontes, São Paulo 1988.

- GILSON, E., *Sens et nature de l'argument de Saint Anselm*, A.H.D.L.M.A., IX,
- GOFF, J. L.: *Les intellectuels au moyen âge*, Paris, 1957;
- HASKINS, C. *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927;
- HEIDEGGER, M., *Estudios sobre Mística Medieval*, Ed. Siruela S. A., 1995.
- JAEGUER, W., *Cristianismo primitivo e Paideia Grega*, Lisboa, Edições 70;
- JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselm à Allain de Lille*, Tomo 1 : Texte, Paris, 1967,
- JEAUNEAU, E., *A Filosofia Medieval*, Biblioteca Básica de Filosofia, Ed. 70, Lisboa, p.45
- LANDGRAF, A. M., *Introduction A l'Histoire De La Littérature Théologique De La Scolastique Naissante*, Paris, J. Vrin, 1973.
- LAWRENCE; C. H. *Il Monachesimo Medievale, forma di vita religiosa in Occidente*, E. San Paolo, Milano, 1995.
- LAZZARI, F., *Mistica e ideologia tra XI e XIII secolo*, Milano-Napoli, RICCIARDI, R. Editore.
- LAZZARI, F., *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore*. Istituto Italiano per Gli Studi Storici in Napoli.
- LECLERCQ, J., VANDENBROUCKE, F., BOUYER, L., *La Spiritualité du Moyen Age II*, Aubier, 1961.
- LECLERCQ, J., *Initiation aus auteurs monastiques du moyen âge, L'amour des lettres et le désir de Dieu* ; 2ª edição, 1963 ;
- LECLERCQ, J., *Esperienza spirituale e teologica. Alla scuola dei monaci medievali*. Milano 1990;
- LEONARDI, C., *La teologia monastica in Lo spazio letterario del medioevo*. Vol1 tomo II, Salerno Editrice,
- LIBERA, A. de, *A Filosofia Medieval*, Edições Loyola, São Paulo, 1998.
- LONGÈRE, J., *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age*, I; Brepols, 1991.

- LUBAC, H. de, *Exégèse Médiévale, les quatres sens de l'Écriture*, Aubier, 1934 (Ed. Montaigne), I parte, t. 1 (Paris 1959), t. II (Paris 1959), 2ª parte, t.1 (Paris 1961), t. II, (Paris 1964);.
- KRETZMANN, N. KENNY, A. e PINBORG, J. (Ed.) STUMO, E. (Ass. Ed.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism, 1100-1600*., Cambridge University Press, 1982;
- KRETZMAN *The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard*, in Harvard 1982,
- MÂLE, E. *L'art religieux du XIII siècle en France*, Paris 1940 ;
- MALET, A. *Personne et Amour dans la Théologie Trinitaire de Sain Thomas D' Aquin*, Bibliothèque Thomiste, L. Philos. J. Vrin, Paris, 1956
- MORGENSTERN, J.; *The Book of Genesis*, New York, 1965
- PANOFSKY, E.; *Renaissance and Renascences in Western art*, Londres, 1970, .
- PARAIM; B., (dir.), *Histoire de la Philosophie (Encyclopédie de la Plaiade)*, Tomo I, Vol. II, Gallimard, 196;
- PACHECO, M. C., *Desocultação e Ocultação – Reflexões Sobre a Hermenêutica Antoniana*. in *Pensar A Cultura Portuguesa. Homenagem a Francisco da Gama Caeiro*, Lisboa, 1993;
- PACHECO, M. C., *Le concept de Natura au XII Siècle*. In *L'Élaboration du Vocabulaire Philosophique au Moyen Âge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la Société International pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Edités par HAMESSE, Jacqueline et STEEL, Carlos ; BREPOLs 1998 ;
- PACHECO, M. C., *Santo António de Lisboa, A Águia e a Treva*. Temas Portugueses, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1986;
- PACHECO, M. C., *Ratio e Sapientia, Ensaios de Filosofia Medieval*, Ed. Civilização, Porto, 1985;
- PARÉ, G., BRUNET, A. TREMBLAY, P., *La Renaissance du XII Siècle, Les Écoles et l'Enseignement*, Publications De L'Institut D'Études Médiévales D'Ottawa, Paris Libr. Philosophique J. Vrin, Ottawa, Inst. D'Études Médiévales, 1933 ;
- POURRAT, P., *La Spiritualité Chrétienne*, tomo II, *Le Moyen Age*, Librairie Lecofre J. Gabalda et Fils Ed., Paris, 1928 ;

- RAHNER, K. *Les débuts d'une doctrine des sens spirituels au moyen Age*. RAM, t. 14, 1933;
- RAHNER, K. *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p.113-145.
- RAASCH, J. *Katharsis*, Dsp. T. 8, pp.1664-1883
- RASSAM, J. *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Toulouse, 1988;
- RICOEUR, P. *Le conflit des Interprétations, Essais d'Hermeneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969;
-
- RIJK, L. M.de, *La Philosophie au Moyen Age*, Leiden – E. J. Brill – 1985;
- ROUSSELOT, P., *Pour L' Histoire du Probleme de L'Amour au Moyen Age*, BGPTM, Paris 1993.
- ROUSSELOT, P. John, M, MCDERMOTT, S.J, *Love and Understanding, the relations of will and intellect in Pierre Rousselot's christological vision*, Università Gregoriana Editrice, 1983.
-
- SMALLEY, Beryl, *The study of the Bible in the middle Ages*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1978;
- TODOROV, T. *Symbolisme et Interprétation*, Paris Éditions du Seuil, 1978 ;
- TODOROV, T. *Teorias do símbolo*, tradução portuguesa Lisboa Ed. 70;
- WALSH, J. G. de S. TH. *Et les Sens Spirituels*, RAM, t. 35, 1959,
- WASSELYNCK, R. *L'influence de l'exegese de S. Grégoire le grand sur les commentaires bibliques médiévaux*. RTAM, t.32,
- VELASCO, J.M., *Il Fenomeno Mistico: Antropologia, culture e religioni*, Vol. I, Editoriale Jaca Book, SpA, Milano, 2001
- VIGNAUX, P., *A Filosofia na Idade Média*, Editorial Presença, Lisboa, 1993.
- VILLER, M., *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*. Ed. Gabriel Beaucherne et ses Fils, 1937-1995 (22 Vol.)

Bibliografia Específica

- BAUTIER, Robert-Henri, *Origines et premiers Développements de l'Abbaye de Saint-Victor*. in Jean LONGÈRE, *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Age*, I; Brepols, 1991, p.26
- BRÉHIER, Emile, *les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, J. Vrin, Paris, 1925 ;
- BOK, Nico den, *Communicating the most High, A sistematic study of person and trinity in the theology of Richard of St. Victor (1173)*, Biblioteca Victorina, BREPOLs, Paris-Turnhout, 1996.
- BONNARD, Fourier, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de St. Victor de Paris. (Première period – 1113-1500)*. Tomo I, Arthur Savaète Editor, 76. Paris.
- CACCIAPUOTI, Pierluigi, *Deus existentia amoris, teologia della carita negli scritti di Ricardo di San Vittore*. Turnhout: Brepols, (Bibliotheca Victoriana, 9) 1998,
- CANÉVET, M. *Sens Spirituels*, in DSp., t.14, pp. 599
- CHASE, S. *The Cherubin and the Grace of Contemplation in Richard of St. Victor*. University of Notre Dame. *Studies in spirituality and Theology* II. Notre Dame and London.
- CHÂTILLON; Jean, *Les Degrés de la Contemplation et de l'Amour dans l'Ouvre de Richard de Saint-Victor*, Institut catholique de Toulouse, 1939
- CHÂTILLON, Richard de Saint Victor, in VILLER, M., *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*. Ed. Gabriel Beaucherne et ses Fils, 1937-1995 (22 Vol.),.
- DUMEIGE, G., *Richard de Saint-Victor et l'Idée Chrétienne de l'Amour*, Paris: Press universitaires: 1952 ;
- DUMEIGE, G. *Le mysticisme Surnaturel Chez Richard de Saint_Victor*, in *Lectura Dantis Mystica. Atti Della Settimana Dantesca* 28, Lublio 3 Agosto, 1968, Firenze, Leo Olschki, 1969, pp. 85-99.

- A.M. ÉTHIER, O.P., *Le De Trinitate de Richard de saint Victor*, Publications De L'institute D'etudes Médiévales D'Ottawa, Paris Libr. Philosophique J.Vrin, Ottawa, Inst. D'Études Médiévales ;
- FEISS, Hugh Bernard, *Learning and the ascent to God in Richard of St. Victor*. Excerpts From A Dissertation Written To Obtain The Doctorate In Theology In The Faculty Of Theology Of The Pontifical Athenaeum Of Sant' Anselmo – Roma, St. Benedict, Oregon, 1979.
- HEITZ, T. *Les rapports entre la philosophie et la foi*, Paris, Lecoffre, 1909.
- HUGONIN, *Notice sur Richard de Saint Victoir*, PL. 196 [XVIIA] ;
- GELOT; M.J *Les doctrines Psychologiques de Richard de Saint-Victor sur la procession du Saint-Esprit, et leur influence sur Saint Bonaventure dans son commentaire sur le Livre des Sentences.*, Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum Angelicum de Urbe. Tunis ;
- GONZALES, O. *Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en San Buenaventura* in *La Ciudad de Dios*, Madrid, 176, 1963,
- LANGÈRE, J. (org.), *L'Abbaye Parisienne de Saint-Victor au Moyen Age*, Bibliotheca Victorina, I, Paris, 1991 ;
- LEONARD, A. *Recherches Phénoménologiques autor de L'Experience Mystique*, Paris 1952 ;
- KULESZA, E., *La Doctrine Mystique de Richard de Saint-Victor*, V.S., 1926.
- JEAN-HERVÉ, *contemplazione e vita contemplativa nel Cristianesimo*, libreria Editrice Vaticana, città del Vaticano, 1990.
- JAVELET, R. *Thomas Gallus et Richard de Saint-Victoir mystiques*, in *Recherches de Théologie ancienne et Médiévale*, 29, 1962
- MALET, A. *Personne et Amour dans la Théologie Trinitaire de Sain Thomas D'Aquin*, Bibliothèque Thomiste, L. Philos. J. Vrin, Paris, 1956, p. 37-42
- OTTAVIANO, C., *Ricardo di S. Vittore, la vitta, le opere, il pensiero*, Memoria della R. Accademia naz. Dei lincei, Roma 1933;
- ROBILLIARD, J. A. *Le six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor et leur origine platonicienne* dans *Rev. sc. ph. et th.* XXVIII, 1939,

- ROQUES, René, *Structure Théologiques. De la Gnose a Richard de Saint-Victor*, Press Universitaire de France, Paris 1962 ;
- SORGE V., *Le «rationes necessariae» nel «De Trinitate» di Riccardo di San Vittore*, «Atti dell'Accademia Pontaniana», 1983, pp. 1-18
- SORGE V «Ratio» e «contemplatio» in *Riccardo di San Vittore*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», vol.XXIII, 1981, pp. 77-92.