



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RAFAEL DA SILVA GONÇALVES

Práticas silenciárias e mistagogia poética do silêncio na liturgia

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor Joaquim Augusto Félix de Carvalho

BRAGA
2022

AGRADECIMENTOS

Sinto que todas as palavras que possa aqui deixar são francamente insuficientes para expressar a incomensurável felicidade e gratidão que experiencio ao terminar este percurso acadêmico. Este trabalho ganhou corpo com o querer de muitas vontades, a minha e a de muitas outras pessoas a quem não posso deixar de manifestar uma imensa gratidão pela inspiração, dedicação e desvelo, e que muito contribuíram para tornar esta dissertação numa fecunda experiência de aprendizagem.

Aos meus pais, Carlos e Matilde, e aos meus irmãos, André e Luís, por serem o meu refúgio e a minha força, auxílio sempre pronto na adversidade. Sou-lhes eternamente grato pelo seu amor, pela partilha e pela sua presença incondicional. Agradeço-lhes a enorme compreensão, a escuta sempre pronta e os conselhos preciosos nos momentos de maior dificuldade.

Ao Professor Doutor Joaquim Augusto Félix de Carvalho, o orientador que me acompanhou, agradeço o incontestável profissionalismo, a sabedoria e paciência neste trabalho de investigação. Agradeço-lhe também a amizade, o espírito crítico e acompanhamento diligente e perseverante com que me brindou ao longo deste percurso académico.

Ao amigo Professor Doutor João Paulo Costa, agradeço as suas germinais e estimulantes apreciações. Agradeço-lhe também por me ter ajudado a refletir com mestria o não dito, o não tocado, o impensado, o invisível.

À Professora Isabel Gomes e ao Professor João Paulo Braga, agradeço a atenta, cuidadosa e diligente verificação ortográfica e linguística desta dissertação. Ao Doutor Franco Pereira, técnico auxiliar da Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, agradeço a amizade, a simpatia e a disposição sempre solícita para ajudar.

Aos companheiros que percorrem a estada da vida comigo, agradeço todos os momentos em que foram capazes de perceber as minhas fragilidades e o seu apoio nos momentos de maior provação. Obrigado também pela amizade pura e sincera que desses momentos brotou. Agradeço o dom de cada um de vós, pois, ao darem um pouco de vós, ajudam-me a perceber quem realmente sou.

Por último, mas não menos importante, agradeço a Deus, esse grande silêncio, por tudo o que tem colocado nas minhas mãos e que, em boa verdade, em muito ultrapassa os meus méritos e necessidades.

Epístola sobre o Silêncio ¹

Nestas ervas
só o silêncio
se pode deitar

Ninguém ama
tanto o silêncio –
raízes

Uma folha de erva
verga-se sob o
peso de uma palavra

Silêncio – de súbito
o som de duas carriças
fazendo amor

Vento por dentro
Um pensamento
levanta voo

Procura a tua
verdadeira voz
no silêncio

Atento
ao eco
do silêncio

Porque se agitam
as ervas só as ervas
o podem dizer

¹ Jorge Sousa Braga, *O Novíssimo Testamento e Outros Poemas*, 1.^a (Porto: Assírio & Alvim, 2012), 18–19.

ÍNDICE

Agradecimentos	3
Resumo	8
Abstract	8
Siglário.....	10
Introdução	12
Capítulo 1 – Do silêncio à escuta silente	14
1.1. Silentium, silêre, silêncio	14
1.2. A escuta e a palavra	15
1.2.1. Escuta	16
1.2.2. Palavra.....	19
1.3. A escuta do silêncio	22
Capítulo 2 - Cartografias do silêncio	30
2.1. A poética do silêncio: silêncio nas artes	30
2.1.1. Poética escriturística	30
2.1.2. Silêncio musicado	36
2.1.3. Silêncio pictórico	40
2.1.4. A poética do silêncio na arte.....	44
2.2. Silêncio contemplativo	47
Capítulo 3 - Silêncio, iniciação numa experiência consciente com Deus	55
3.1. Vida ativa e vida contemplativa	55
3.1.1. Caminho litúrgico ativo	57
3.1.2. Caminho litúrgico contemplativo	60
3.2. Silêncio, elemento litúrgico	62
3.2.1. A arte unificadora do silêncio.....	63
3.2.2. A diversidade dos momentos silenciosos na estrutura da celebração.....	65
3.3. Uma poética mistagógica do silêncio	68
3.3.1. Hesicasmo como mistagogia	69

3.3.2. Iniciação ao silêncio ao ritmo mistagógico	72
3.4. Para uma mistagogia litúrgica do silêncio	77
Conclusão	83
Bibliografia	87
1. Sagrada Escritura e magistério	87
2. Dicionários.....	87
3. Literatura e poética	88
4. Filosofia, estética e arte	89
5. Teologia e espiritualidade.....	92
6. Liturgia	96
7. Audiovisuais	97

RESUMO

Esta investigação pretende revelar a importância do silêncio e do poder da escuta como verdadeiros pedagogos na vivência humana, nas artes e na vida litúrgica. Neste sentido, numa primeira etapa, falarei da importância do silêncio nas relações humanas, mais concretamente na sua relação com a palavra e com a escuta, ou seja, ao nível da natureza humana. De seguida, apresentarei alguns “mapas do silêncio”, nomeadamente nas seguintes linguagens: na arte (desde a poesia, passando pela música e pela pintura) e na vida contemplativa. Por fim, abordarei o silêncio na ação litúrgica: refletirei sobre o silêncio sagrado como um elemento litúrgico e o seu lugar na relação com a palavra e com os gestos, bem como sobre a sua ligação com a escuta. Pensarei também o silêncio como um lugar litúrgico que precisa de ser habitado, porque é fonte profunda e rica duma experiência com Deus.

Palavras-chave: Silêncio, Escuta, Relação, Liturgia, Pedagogia.

ABSTRACT

This investigation wants to show the importance of Silence and the power of Listening as true pedagogues in human existence, in the arts and the liturgical life. In this sense, in a first stage, I will speak about the importance of Silence in human relationships, specifically in its connections with the Word and the Listening, that is, at the level of human nature. Then I will present some “maps of silence”, namely its following languages, not only in arts (from poetry, through music and painting), but also in the contemplative life. Finally, I will address Silence in the liturgical practices: I will focus on the Holy Silence as a liturgical element and its place in the relationship with Word or Gesture, as well as its profound connection with Listening. I will address Silence as a liturgical space which needs to be inhabited, because it is a deep and rich source of an experience with God.

Keywords: Silence, Listening, Relationship, Liturgy, Pedagogy.

SIGLÁRIO

MSSL – Sacra Congregatio Rituum, De Musica Sacra Et Sacra Liturgia Ad Mentem Litterarum Encyclicarum Pii Papae XII (Musicae Sacrae Disciplina) et (Mediator Dei) "De musica sacra et Sacra Liturgia", *AAS* 50 (1958): 630-663.

SC – Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de Sacra Liturgia "Sacrosanctum Concilium", *AAS* 56 (1964): 97-138.

GS - Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis "Gaudium et Spes", *AAS* 58 (1966): 1025–1120.

MS – Sacra Rituum Congregatio, Instructio de Musica in Sacra Liturgia "Musicam Sacram", *AAS* 59 (1967): 300-320.

IGLH – Instrução Geral da Liturgia das Horas (2 de Fevereiro de 1971)

DMC – Paulus VI, "Directorium De Missis Cum Pueris", *AAS* 66 (1974): 30-46.

CCE – Catechismus Catholicae Ecclesiae (19 de julho de 1993).

IGMR – Instrução Geral do Missal Romano (3.^a ed. típica, Dezembro de 2003).

SCs - Benedictus XVI, Adhortatio Apostolica Post-Synodalis "Sacramentum Caritatis", *AAS* 99, no. 3, (2007): 105-180.

OLM – Ordenamento das Leituras da Missa.

INTRODUÇÃO

Os conceitos e os caminhos que outrora se tinha do silêncio foram-se alterando e diversificando, o que propiciou uma história do silêncio, que varia de região para região, de época para época.² Como toda a realidade humana, o silêncio vive inserido numa cultura «com uma série de usos muito complexa, termos dominantes de uma retórica espiritual e cultural específica».³ Nos dias de hoje, a vivência do silêncio, sobretudo no mundo ocidental, passa por momentos difíceis, talvez de crise.

Pode parecer irrisório, e até paradoxal, tentar descrever uma realidade tão misteriosa como a do silêncio. Procurarei abordá-lo na sua dimensão poética, na poesia, na pintura, na música, na mística-contemplativa e, por fim, na liturgia. Por isso, no primeiro capítulo, buscarei expor o dinamismo existente entre a palavra, o silêncio e a escuta. Neste capítulo, o silêncio evidencia-se um modo radical de conhecimento da realidade, um estilo de ser no mundo donde germina a palavra e a escuta, onde estas três realidade se (des)envolvem simbioticamente. Por meio do silêncio, eu escuto a palavra do outro, criando-se, assim, um vínculo de unidade e de receptividade do eu com o eu e do eu com o mundo. O silêncio é condição para uma escuta atenta do mundo, de outrem e das coisas, mas é, em si, a própria escuta, ambos se fazem um ao/no outro. Do acolhimento do silêncio poético germina as palavras silentes, pois é no silêncio de si que as ideias surgem. O silêncio revela a palavra, é epifania do ser (do mundo, do outro, de Deus,...) e a linguagem, a palavra, dá corpo ao silêncio. A linguagem (palavra, pintura, som, gesto...) é corporização, acolhimento do silêncio. A palavra revela uma consciência de si mesmo, nasce duma auscultação de si mesmo.

No segundo capítulo, apresento a importância do silêncio em algumas expressões artísticas, numa base antropológica. Neste capítulo realço a dinâmica interpelativa das artes enquanto possibilitadoras de relação íntima, reveladoras de sentido. O silêncio é parte integrante de todo o processo artístico, uma vez que habita os sentidos. Pelo silêncio, a arte proporciona uma verdadeira receptividade à experiência desarmada duma outra realidade que nos ultrapassa, cria-se um diálogo que parte de nós, mas não acaba em nós. O silêncio, na arte, abre fendas no pensamento. Em última instância, a relação com as artes, desde a música à literatura, da pintura à arquitetura, procura dar expressão à realidade natural da humanidade, aos seus problemas e às suas tentativas de conhecer e aperfeiçoar a si mesmo e ao mundo e, em última instância, pela

² Cf. José Mattoso, «Taciturnidade e Silêncio, Para a história do silêncio monástico», *Didaskalia* 39, n. 1 (2009): 69. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2009.1897>.

³ Susan Sontag, *A Vontade Radical: Estilos*, trad. João Roberto Martins Filho (São Paulo: Companhia da Letras, 1987), 19.

sua dimensão espiritual, levanta o espírito a Deus, um encontro inesperado com a transcendência (cf. *GS*, 62).

Por fim, no último capítulo, abordarei a importância do silêncio na liturgia, como pedagogo para uma arte litúrgica bem celebrada. O silêncio é um elemento litúrgico, uma linguagem que proporciona serenidade, seriedade e, principalmente, ajuda à escuta da Palavra, a transformar o ouvinte da Palavra ouvinte de si mesmo, do silêncio, da sua interioridade. Pelo silêncio, acolhemos o outro e somos hóspedes do outro. O verdadeiro silêncio, o silêncio em relação e não em fechamento, encontra-se na escuta da Palavra e do outro, quando se dirige a alguém, ainda que muitas vezes pareça ausente. No silêncio, algo se faz presente mesmo na aparente ausência das coisas. Na arte de bem celebrar, a aprendizagem do silêncio inicia-se quando formos capazes de acolher verdadeiramente toda a realidade que somos e que nos habita: o mundo, as coisas, os desejos, as decepções, os outros.

Em suma, apresentarei um itinerário expresso por palavras «do não dito, do não tocado, do impensado, do invisível, da não correspondência, do incorpóreo, dos não-lugares, dos espaços impossíveis e inenarráveis». ⁴ É, então, na profunda realidade do silêncio que procurarei focar as páginas que se seguem, sempre consciente de que as minhas palavras pouco ou nada conseguem traduzir desse insondável mistério.

⁴ Pablo D'Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, trad. António Maia Rocha, 5.^a (Madrid: Paulinas, 2014), 145.

CAPÍTULO 1 – DO SILÊNCIO À ESCUTA SILENTE

*«É através do silêncio que ouvimos
A Palavra ressoa em ti mais que na boca do outro;
Se podes calar-te diante dela, no mesmo instante a ouves».*⁵

A beleza do silêncio e da palavra reside no serviço que ambas prestam uma à outra, «o importante será a relação justa entre palavras e silêncio, um silêncio no qual acontece mais do que em todas as palavras que uma pessoa consiga reunir».⁶

Muitos poetas, escritores e artistas falaram sobre o silêncio e a palavra. Foram muitos os homens e mulheres que exprimiram o seu silêncio, numa leitura muda da realidade pela via dos sentidos, recorrendo à linguagem artística. Antropologicamente, o silêncio interpela-nos a uma vida mais atenta, faz escutar, «vai acompanhado de uma certa recetividade, duma profunda atenção contemplativa».⁷ Desde a busca do silêncio nos padres do deserto à escuta das vozes do monaquismo, desde a prática meditativa à reflexão filosófica, o silêncio pode apresentar diferentes texturas e transmitir-se por diversos sentimentos; no entanto, «todos eles chegam a preconizar uma luta contra a distração, uma concentração da atenção, uma busca meditativa intimamente ligada ao silêncio».⁸ Em todos eles, a escuta manifesta a sua presença.

1.1. Silentium, silêre, silêncio

De origem latina – “*silentium, ii*”, derivante do verbo “*silêre*” (calar-se, não dizer palavra) - o vocábulo «silêncio»⁹ apresenta-se como o estado de algo ou alguém que se cala ou se abstém de falar, que se priva, voluntária ou involuntariamente, de se manifestar pela oralidade, pela palavra ou por pensamentos. Refere-se, com os adjetivos “silenciador”, “silencioso” ou “silente”, a uma pessoa ou coisa que silencia ou guarda silêncio e que, por isso, está envolvida num silêncio. Na antiguidade romana, existia o “silenciário”, isto é, aquele que tinha o ofício de impor o silêncio, mais concretamente para manter o silêncio entre os escravos e, por acréscimo, os religiosos que mantêm um silêncio por longos períodos.¹⁰

⁵ Angelus Silesius, *A Rosa é Sem Porquê*, trad. José Augusto Mourão (Nova Vega, 1991), 51.

⁶ Ety Hillesum, *Diário*, trad. Maria Leonor Raven Gomes, 3.^a (Porto: Assírio & Alvim, 2020), 190.

⁷ Byung-Chul Han, *Do Desaparecimento dos Rituais*, trad. Carlos Leite (Lisboa: Relógio D'Água, 2020), 42.

⁸ Alain Corbin, *Historia Del Silencio*, trad. Jordi Bayod Brau (Barcelona: Acantilado, 2019), 51.

⁹ «Silêncio», em *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 1.^a ed, vol. 6 (Lisboa: Círculo de Leitores, 2015), 3508.

¹⁰ Cf. Marc de Smedt, *Elogio do Silêncio*, trad. Sérgio Lavos (Porto: Oficina do Livro, 2003), 10.

De origem grega “*aposiópesis*”, e de origem latina “*reticência*”, a palavra “aposiopese” significa “fazer silêncio”, “suspender as palavras”, que se manifesta na figura de retórica aposiopese, onde ocorre a suspensão da palavra, uma interrupção do discurso, que se diz num silenciamento.¹¹ Ora, o interesse deste termo está no carácter suspensivo, isto é, na suspensão da linguagem no discurso, do silenciamento em si mesma da linguagem, do não verbalizado.¹² Esta pausa significativa entre o dito e o não dito manifesta um “silenciar” a função comunicativa/semiótica das palavras, que, após várias pausas significativas, uns breves silêncios ou até um certo distanciamento, ganham uma nova valência estética, um sentido diferente, uma nova ação.¹³ O silêncio é um critério essencial para a compreensão linguístico-significativa do diálogo, dá uma nova fecundidade, engendra um novo sentido, uma nova ação, mas o seu uso deve ser prudente.

Assim sendo, o silêncio é uma escuta metafórica da palavra ausente, do não-enunciado, é «de entre todos os rumores o mais próximo da nascente»¹⁴ ou, como afirma José Tolentino Mendonça: «o que por palavras nos está oculto / no silêncio crepita / em intimidade»¹⁵; o fascínio que dele emana provoca uma escuta mais atenta das palavras, é sempre algo mais e raramente é vazio.

1.2. A escuta e a palavra

A escuta é esse dom de si mesmo ao outro, é a escuta que ajuda o outro a falar, a libertar-se da verborreia centrada em si mesma. Em certo sentido, a escuta precede a palavra, visto que, toca a palavra, precede uma escuta proveniente de algo (de alguém, dum texto, dum pensamento). No diálogo, deve estar sempre presente uma predisposição para o silêncio, para a escuta, pois arrisca-se a um palavreado fechado em si mesmo, a “ser sem ser”, ao sem sentido, à sem reciprocidade, logo, um mutismo desprovido de sentido para o outro, ausente do pensamento do outro. O silêncio diz-se nessa relação, caso contrário, não passa de um monólogo, verborreia, ruído de fundo. Daí que Ludwig Wittgenstein «achava que a tagarelice desprovida de sentido dos seus contemporâneos ameaçava o próprio significado da vida».¹⁶ A sua célebre frase do *Tractatus Logico-Philosophicus*: «acerca daquilo de que se não pode falar,

¹¹ Cf. Carlos Henrique do Carmo Silva, «Aposiópesis: O Silêncio Na Linguagem Dos Místicos», *Didaskalia* 41, n. 2 (2011): 100. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2011.2306>.

¹² Cf. Silva, «Aposiópesis: O Silêncio Na Linguagem Dos Místicos», 104.

¹³ Cf. Silva, «Aposiópesis: O Silêncio Na Linguagem Dos Místicos», 107.

¹⁴ Eugénio de Andrade, *Poesia e Prosa: [1940-1986]*, 3.^a (Lisboa: Círculo de Leitores, 1987), 109.

¹⁵ José Tolentino Mendonça, *A Papoila e o Monge*, 1.^a (Porto: Assírio & Alvim, 2013), 20.

¹⁶ Pensamento recolhido em: Erling Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, ed. Francisco José Viegas, trad. Miguel de Castro Henriques, 1.^a ed. (Noruega: Quetzal, 2017), 102.

tem que se ficar em silêncio»¹⁷, abre caminho a um silêncio revelador, a um modo de ser com sentido.

Na sua essência, a palavra tem como objetivo dar lugar a uma corporeidade, a uma encarnação da fonética, a um enformar da voz, do raciocínio, do mais profundo silêncio. A palavra pode ser uma cacofonia no discurso, hemorragias discursivas, quando o excesso cria dissonâncias na linguagem, ou seja, quando a fala se torna destituída de conteúdo, sem qualquer reflexão.¹⁸ É aqui que o silêncio se revela condição para o advento duma palavra silente com sentido, que seja fabricação da poética interior.¹⁹ As palavras estão gastas, banalizadas, sobretudo nas sociedades ocidentais, em muito devido a este discurso típico de palrador, onde «a tagarelice faz parte de uma estética da banalidade do quotidiano, é uma espécie de poética da enunciação, assinalando o privilégio, pelo menos nas nossas sociedades ocidentais, da palavra sobre o silêncio».²⁰ É, pois, «a hipercomunicação atual [que] reprime os espaços livres de silêncio e de solidão, que são os únicos nos quais seria possível dizer coisas que realmente mereceriam ser ditas».²¹ O palrador está inapto para a reflexão, para a escuta, para o silêncio. O seu discurso, focado em si próprio, nos seus pensamentos, impedem-no de se abrir ao outro, onde este não passa de uma sombra que dá corpo à sua verborreia.²²

Não pretendo dizer que a palavra é mais ou menos importante que o silêncio. Considero que tanto uma como outro são formas válidas de linguagem. Ambas possibilitam uma comunicação mais eficaz, e a conjugação de ambas leva a um discurso mais harmonioso e criador, onde a voz e os gestos se unem numa simbiose de sentidos. Importante é dar espaço para que esta simbiose, entre a palavra silente e a silenciosa escuta, habite o nosso silêncio, germine em nós.

1.2.1. Escuta

«É unicamente escutar o que ajuda a falar o outro».²³ Ouvir é um fenómeno fisiológico, enquanto escutar é uma ação psicológica e, desta forma, é lícito afirmar: ouvimos muitas coisas,

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico*, trad. M. S. Lourenço, 6.^a (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015), 142.

¹⁸ Cf. David Le Breton, *Do Silêncio*, ed. Antonio Oliveira Cruz, trad. Luís M. Couceiro Feio (Lisboa: Instituto Piaget, 1997), 65.

¹⁹ Cf. Isabel Allegro de Magalhães, «Presença E Ausência: Índicios Literários Do Divino», *Didaskalia* 39, n. 1 (2009): 184. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2009.1904>.

²⁰ Le Breton, *Do Silêncio*, 66.

²¹ Byung-Chul Han, *A Expulsão Do Outro*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Relógio D'Água, 2018), 76.

²² Cf. Le Breton, *Do Silêncio*, 67.

²³ Han, *A Expulsão Do Outro*, 87.

mas pouco escutamos.²⁴ Até porque, hodiernamente, o ser humano está exposto a mais ruídos. É-lhe cada vez mais natural estar centrado em si mesmo, no *self*, no «ego»²⁵ (o «eu» sobre a tomada de consciência acerca de si mesmo), num progressivo narcisismo e egocentrismo que a própria sociedade consumista, pelo marketing, nos incute e que, de certo modo, nos torna impassíveis à escuta, ao outro. A repetição da voz própria, do eu narcísico, sobrepõe-se à voz do outro, onde, ao rejeitar essa voz, desvanece o outro numa passividade indiferente.²⁶

A escuta está desde então ligada (sob mil formas variadas, indiretas) a uma hermenêutica: escutar é pôr-se em postura de descodificar o que é obscuro, confuso ou mudo, para fazer aparecer na consciência o “abaixo” do sentido (o que é vivido, postulado, intencionalizado como escondido).²⁷

Barthes, numa forma muito sintética e pertinente, propõe três tipos de escuta. A primeira escuta é entendida como um mero exercício da faculdade de ouvir, que em nada distingue o animal do ser humano; o segundo tipo de escuta é entendido como uma descodificação, em que se tenta atribuir significados ao que é escutado; por fim, a terceira escuta não visa o que é dito ou emitido, mas quem o diz, quem fala.²⁸

Neste sentido, podemos entender a escuta como um ato voluntário e intencional de querer ouvir, uma «atenção prévia que permite captar tudo o que pode vir perturbar o sistema territorial».²⁹ A escuta é uma atenção de graus sonoros, num tempo e num espaço, e implica uma hermenêutica de códigos. Sem interpretação não existe escuta, simplesmente entra em funcionamento o sentido da audição, surge um ruído. A escuta ultrapassa o ouvir, na medida em que necessita de uma hermenêutica tradutora de sentido, onde é dado, ao que é escutado, numa segunda escuta, um sentido que põe a descoberto o segredo e interpreta os códigos, ou seja, é somente através dos códigos que, ao reunir e decifrar a realidade aparentemente ilegível, esta se torna compreensível à consciência humana.³⁰

A escuta é um fenómeno que propicia a relação: o indivíduo em contacto com o mundo. Existem sempre duas entidades para que esta se possa realizar e, nesse sentido, pode ser entendida como uma ponte que possibilita as relações sociais, «uma interpelação total de um sujeito para o outro: coloca, acima de tudo, o contacto quase físico desses dois sujeitos (pela voz e pela orelha): cria a transferência: “escuta-me” quer dizer: *toque-me, saiba que existo*».³¹

²⁴ Cf. Roland Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, trad. Isabel Pascoal (Lisboa: Edições 70, 2018), 235.

²⁵ Cf. Barahona Fernandes, «Ego», em *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 9 (Editorial Verbo, 2000), 1341.

²⁶ Cf. Han, *A Expulsão Do Outro*, 87.

²⁷ Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 239.

²⁸ Cf. Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 235.

²⁹ Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 237.

³⁰ Cf. Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 239.

³¹ Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 241.

Implica uma renúncia de permanência na sua intimidade, numa focalização egocêntrica e narcisista para um exteriorizar de habitar no outro, dar boas-vindas ao outro. Ao escutar, ao entrar em diálogo com algo ou alguém, o ouvinte dá uma parte de si, quanto mais não seja uma disposição à captação da voz do outro. Assim sendo, a «escuta é um prestar, um dar, um dom»³² do *eu* ao outro, é-se uma caixa de ressonância onde o outro pode deixar ecoar a sua voz. Se estou em silêncio, escuto; logo deixo o outro ecoar a sua voz. A escuta faz-nos ser “excêntricos” (*ex + centro + ico*), no sentido etimológico da palavra, ser pessoas descentradas de si, isto é, «com o cerne do sentido de si mesmo fora de si mesmo»³³, logo para o outro, para a alteridade, ao modo dos atos de Jesus, sempre excêntricos e exagerados.

A atitude dum ouvinte é extremamente exigente. Exige uma total atenção e uma constante atitude de paciência: «a passividade da paciência é a primeira máxima da escuta».³⁴ A disponibilidade é outra máxima da escuta, ou seja, é necessário estar presente naquele momento, estar a cem por cento para o outro, estar concentrado no outro, colocando de parte o nosso *ego* narcísico, que não deixa escutar e acolher o outro. Para uma verdadeira escuta, o *ego* tem de ser colocado de lado, ele não é capaz de escutar.³⁵ Isso, por vezes, implica colocar de lado a opinião pessoal e abster-se de qualquer julgamento, para possibilitar que o outro fale. A escuta deve tomar a atitude de abranger o outro em nós, dar-lhe espaço, atenção, sem preconceitos ou julgamentos, simplesmente estar, em silêncio.

«É através do silêncio que ouvimos».³⁶ A predisposição à escuta é acompanhada pelo silêncio do ouvinte, que é tão positivo como a palavra do locutor, e só quando nos colocamos diante dele é que o escutamos. O silêncio que habita a escuta do hospitaleiro³⁷ ou de quem escuta como *lê*³⁸ é um silêncio que mostra completa disponibilidade para o outro, onde o esvaziar-se não é tornar-se vazio, mas encher-se do silêncio positivo do outro participando ativamente na sua existência e, do mesmo modo, nos seus sofrimentos. No silêncio é possível cuidar do outro, estar para o outro, escutar o outro. Para Karl Rahner, a vontade de Deus está no serviço ao próximo, acompanhado numa total abnegação, isto é, possui a minha alma no silêncio e na paciência não para mim mesmo, mas para a dispor ao cuidado da alma dos meus irmãos.³⁹ O silêncio constrói pontes, cria laços, onde, pela escuta e a pela palavra, manifesta o

³² Han, *A Expulsão Do Outro*, 87.

³³ Cf. Isabel Allegro de Magalhães, “Presença e Ausência: Índícios Literários Do Divino,” *Didaskalia* 39, no. 1 (2009): 160, <http://hdl.handle.net/10400.14/9869>.

³⁴ Han, *A Expulsão Do Outro*, 89.

³⁵ Cf. Han, *A Expulsão Do Outro*, 89.

³⁶ Silesius, *A Rosa é Sem Porquê*, 51.

³⁷ Cf. Han, *A Expulsão Do Outro*, 89.

³⁸ Cf. Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 235.

³⁹ Cf. Karl Rahner, *Apelos ao Deus do Silêncio*, trad. Dias da Costa (Lisboa: Edições Paulinas, 1969), 93.

apreço para com o outro, possibilita o avivar das relações sociais, uma fenda para o desconhecido, o improvável.

Byung-Chul considera a sociedade surda, pois, devido à excessiva lógica do rendimento, elimina a atenção para o outro, o tempo para o outro e, em contrapartida, seria necessária uma revolução temporal na sociedade, a fim de tornar esta numa «sociedade dos ouvintes e dos que prestam atenção».⁴⁰ A predisposição à escuta atenta do outro faz com que este ganhe forma em nós e, no devido tempo, possibilita a criação de laços tão necessários ao ser humano, à sua vocação de «homo communicans».⁴¹ Como afirma Silesius, nós somos para os outros: «Nada é para si // A chuva não cai para si, o sol para si não brilha; / Tu também para os outros és criado, e não para ti».⁴²

1.2.2. *Palavra*

A palavra é linguagem, por sua vez, a linguagem nasce “do” e “no” silêncio. Breton, ao colocar o silêncio no centro da comunicação, diz que «o valor [da palavra] atinge a sua medida plena com a cobertura de silêncio que a acompanha».⁴³ Na mesma linha de pensamento, Eugénio de Andrade afirma que «é da tentação do silêncio, da apetência do silêncio, da condenação ao silêncio que falam todos os meus “afluentes”, em prosa ou verso».⁴⁴

Na sombra do silêncio vive a palavra, ele vive entre a presença e ausência da palavra. Carlos Poças Falcão afirma que «a nuvem que te oculta é a mesma que te assinala»⁴⁵, a nuvem que oculta o seu Senhor é a mesma que O assinala. Em jeito de comparação, poderíamos dizer o mesmo da relação da palavra com o silêncio, ou seja, “a Palavra que te oculta é a mesma que te assinala”, isto porque é na sombra do silêncio que chegamos à palavra autêntica; ele preenche de sentido a palavra, a sua existência; a palavra tem, à sombra do silêncio, a sua mais profunda significância. «O homem deve encontrar uma medida justa entre o ouro do silêncio e a prata da palavra, porque um e outra são indispensáveis».⁴⁶

«Uma conversa é um passeio mútuo, por um caminho de linguagem, não é concebível sem silêncio que lhe faz companhia e evita que os protagonistas se afoguem num incontrolado de palavras».⁴⁷ A realidade linguística precisa do silêncio, como os peixes precisam da água;

⁴⁰ Han, *A Expulsão Do Outro*, 94.

⁴¹ Le Breton, *Do Silêncio*, 12.

⁴² Silesius, *A Rosa é Sem Porquê*, 69.

⁴³ Le Breton, *Do Silêncio*, 71.

⁴⁴ Manuel Frias de Martins, *Herberto Helder – Um Silêncio de Bronze*, 1.^a (Lisboa: Nova Vega, 2019), 144.

⁴⁵ Carlos Poças Falcão, *A Nuvem*, 1.^a (Guimarães: Opera Omnia, 2019), 9.

⁴⁶ Le Breton, *Do Silêncio*, 73.

⁴⁷ Le Breton, *Do Silêncio*, 19.

pelo silêncio respira a linguagem, a palavra. É a linguagem poética, que é essencialmente a linguagem que parte do silêncio, que aponta um horizonte de sentido no movimento ou ritmo da própria palavra, que suporta e apoia a palavra. Numa conversação damos um valor elevado ao discurso eloquente com palavras bem articuladas; no entanto, é-nos evidente que um discurso com palavras seria oco, sem horizonte de sentido, se estas não estivessem interligadas com o silêncio, habitadas por este. A linguagem do silêncio é essencial para as outras linguagens. Sem o silêncio, estas tornam-se meramente ruído. Por isso, ele é uma linguagem, uma «gestualidade não dita, mas expressiva, que comunica o tempo, o espaço, o ritmo, os atos, o símbolo».⁴⁸

Para haver discurso, é necessário existir uma relação entre aquele que usa a palavra e a disposição para a escuta da parte do outro (palavra – silêncio – escuta):

Cada palavra proferida tem a sua parte de ruído e a sua parte de silêncio e, de acordo com as circunstâncias, soa com mais ou menos força segundo a dosagem de um ou outro. O sentido pode ser abafado pelo ruído e valorizado pelo silêncio, mas também em sentido inverso, porque o significado de uma palavra nunca aparece como absoluto, mas na forma em que faz reagir aquele que escuta.⁴⁹

A palavra não se apresenta em seu estado absoluto para o outro que escuta, requer uma predisposição ao silêncio, de forma a que se crie reciprocidade, ou seja, «todas as situações exigem uma dose subtil de palavras e de silêncios»⁵⁰, onde «a palavra tempera o peso do silêncio e o silêncio protege da vociferação da palavra».⁵¹ Esta hemorragia da linguagem deste mundo demasiado agitado pode provocar grandes equívocos do uso da palavra e, por isso, nesses momentos, é necessário submeter-se ao silêncio e, de certa forma, impô-lo a todos os outros.⁵² Para o uso da comunicação, a palavra e o silêncio são realidades inseparáveis, não se podem separar, sob pena de se desfalcar o discurso, a conversação.

Poderíamos dizer que se assemelha à parábola do trigo e do joio (cf. Mt 13, 24-30), na medida em que, uma vez semeados juntos, não convém separá-los antes da colheita, sob pena de prejudicar a parte do trigo. O silêncio não é uma fuga, um refúgio, um abandono da palavra, «o “silêncio” nunca deixa de implicar seu oposto e defender a sua presença (...) é necessário reconhecer um meio circundante de som e linguagem para se admitir o silêncio».⁵³ No discurso, silêncio e palavra comunicam-se, ambos estão no mesmo grau de igualdade e importância, pois uma sem a outra tornaria o discurso impertinente, maçador. Não é o excesso de palavras que

⁴⁸ D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 152.

⁴⁹ Le Breton, *Do Silêncio*, 17.

⁵⁰ Le Breton, *Do Silêncio*, 28.

⁵¹ José Augusto Mourão, «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)», *Didaskalia* 39, n. 1 (2009): 116. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2009.1901>.

⁵² Cf. Hillesum, *Diário*, 127.

⁵³ Sontag, *A Vontade Radical: Estilos*, 18.

cria a comunicação efetiva, nem o excesso de silêncio significa ausência de relação. Ambas as realidades, em justo equilíbrio, são necessárias para se estabelecer o diálogo.

No entanto, o silêncio manifesta um lado positivo, quer dizer, um silêncio revelador, um silêncio originário, um silêncio que diz algo no seu silêncio, que, além da palavra, continua presente no gesto, na imagem, no rosto, no som... O silêncio é um ato significativo como todos os outros. No silêncio pode existir um diálogo eloquente como pela imagem, pelo gesto, pelo som ou pela palavra. Diante do outro, mediados pela linguagem do silêncio, pode existir uma cumplicidade e intensidade enorme.

António Lobo Antunes, numa entrevista à *TVI 24*, afirmou o seguinte: «O prazer de estar com um amigo não tem a ver, a maior parte das vezes, com aquilo que nós dizemos. É uma maneira de estarmos juntos diferentes, é a sensação de que estamos a conversar no silêncio».⁵⁴ E, ainda: «eu não consigo ser amigo de um homem com o qual não consiga conversar sem palavras».⁵⁵ O mesmo se pode dizer por outras palavras: «Para ser possível ficar calado, face ao outro, é conveniente conhecê-lo já intimamente e sentir-se ao abrigo do seu olhar e da sua apreciação. A cumplicidade da amizade ou do amor dispensa a necessidade de estar sempre a falar e proporciona numerosos momentos de abandono».⁵⁶

De facto, “a cumplicidade na amizade ou no amor dispensa a necessidade de estar sempre a falar”. O diálogo implica confiança, a comunicação torna-se difícil quando não se conhece o outro. A falta de intimidade e de confiança pode ser um entrave para o diálogo e torna possível o surgimento de muitos espaços habitados por um mutismo acutilante e incomodativo, definidos como “não lugares”. Na linguagem de Marc Augé, “não lugares” são espaços opostos ao lar, «um espaço que não se pode definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico».⁵⁷ O silêncio habita o “lugar”, aquele espaço que gera relações antropológicas, onde se cria diálogo, confiança, intimidade; por outro lado, o mutismo habita o “não-lugar”, aquele espaço gélido da indiferença, do relativismo, da desconfiança.

Melville impelia-nos a uma profunda experiência de silêncio pelas suas palavras, a uma vivência específica do silêncio: o mutismo. Percebemos esse mutismo na personagem de Bartleby: o seu silêncio, por vezes inquietante, mas por outras apaziguador, aos poucos,

⁵⁴ Peixoto, Ana, Maria João Figueiredo, João Morais, Jorge N. Oliveira, *Entre Tantos - convidado António Lobo Antunes*, 21:38-21:50, acessado a 30 de novembro de 2020, <https://tvi24.iol.pt/videos/entre-tantos/entre-tantos-convidado-antonio-lobo-antunes/5c8439170cf2f1892ed724b6>.

⁵⁵ Peixoto, Ana, Maria João Figueiredo, João Morais, Jorge N. Oliveira, *Entre Tantos - convidado António Lobo Antunes*, 22:09-22:14.

⁵⁶ Le Breton, *Do Silêncio*, 33.

⁵⁷ Marc Augé, *Não-lugares, introdução a uma antropologia da supermodernidade*, trad. Maria Lúcia Pereira, 9ª (Campinas, SP: Papirus, 2012), 73. «A hipótese aqui defendida é a de que a supermodernidade é produtora de não lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos».

demonstra a ambiguidade do silêncio. Pela recusa da palavra, Bartleby recusa também estabelecer quaisquer vínculos com o ruído. Um lento isolamento, que, por sua vez, o conduz a um exílio penitenciário de loucos, onde acaba por adormecer «com os reis e grandes desta terra»⁵⁸, num pátio em que «reinava um perfeito silêncio».⁵⁹ A sua vida é vivida num silêncio como «infiltração»⁶⁰, ou seja, um silêncio que recusa qualquer vínculo com ruído para infiltrar no íntimo, no amago do ser, como que um ato de conhecimento da consciência humana.

O silêncio de Bartleby continua a ser uma forma de linguagem profunda, uma forma de discurso eloquente, um elemento de diálogo. Bartleby, pela recusa de linguagem, pela manifestação de um silêncio que o torna opaco ao outro, não deixa de falar. Mesmo quando não soa uma palavra, o humano manifesta linguagem, ele é dotado de linguagem.⁶¹ «O silêncio de alguém inaugura uma série de possibilidades de interpretações desse silêncio, de imputação de discurso a ele»⁶², mas nunca deixa de ser uma forma de linguagem, de se manifestar. O puro silêncio é profundamente fecundo, ao contrário do vazio, que é oco e sem significado. O silêncio não é meramente o vazio, a ausência de som; muito pelo contrário, só raramente é vazio, diz sempre alguma coisa, é algo constitutivo do humano.⁶³ A recusa do silêncio é contranatura, na medida em que se recusa o elemento mais natural do humano, «a natureza é apaixonada pelo silêncio e é por isso que este é o elemento natural do homem».⁶⁴

A natureza possibilita um silêncio que é mais do que um vazio, um vácuo absorvente e negativo. Pelo contrário, é algo positivo e superior, pois possibilita manifestar em si as afirmações positivas das suas características, num silêncio do pensamento interior, num silêncio profundo, enquanto forma, e não meramente ausência de som - «um silêncio que vem depois do silêncio, que se dá no pensamento interior, na coerência de um silêncio profundo enquanto forma e não mera ausência de som».⁶⁵

1.3. A escuta do silêncio

É necessário ter em consideração que o silêncio varia de cultura para cultura; «não pode ser concebido fora dos hábitos culturais da fala, fora do estatuto de participação de quem

⁵⁸ Herman Melville, *Bartleby, o Escrivão*, ed. Anabela Carvalho, trad. José Miguel Silva (Lisboa: Relógio D'Água, 2015), 48.

⁵⁹ Melville, *Bartleby, o Escrivão*, 48.

⁶⁰ Herberto Hélder, *Photomaton & Vox*, 6ª edição (Porto: Porto Editora, 2015), 169.

⁶¹ Cf. Martin Heidegger, *A Caminho da Linguagem*, trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback (Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003), 7.

⁶² Sontag, *A Vontade Radical: Estilos*, 24.

⁶³ Cf. Mendonça, *A Papoila e o Monge*, 15.

⁶⁴ Miguel Meruje, «Sobre o Silêncio: Existência e Ausência», *Brotéria* 191 (2020): 204.

⁶⁵ Cf. Meruje, «Sobre o Silêncio: Existência e Ausência», 204.

fala, fora das circunstâncias e do conteúdo da comunicação e da história pessoal dos indivíduos em presença».⁶⁶

Escutar o silêncio pode parecer um paradoxo. No entanto, trata-se de escutar um silêncio que fala, revelador, criador porque apela, antes de mais, à escuta, melhor, ele é a própria escuta. A escuta da alteridade impõe um silêncio. Trata-se de um certo despojamento, esvaziamento (kénosis), descentramento do «ego», para que o *eu*, outrem ou algo surja, aconteça e se dê. Na escuta do outro podemos identificar a nossa identidade e percebemos que, na nossa identidade, está a interdependência com o mundo e com o outro.⁶⁷ O silêncio não é um mero isolamento de todo o ruído, pois o silêncio tem uma tonalidade especial que se destaca do ruído.

Ao contrário do ruído, o silêncio dá um especial relevo aos sons que o cercam, dando-lhes significância, um sentido. De facto, o silêncio não é uma modalidade de ausência de som, uma simples ausência de ruído, até porque o grau zero do som não existe na natureza,⁶⁸ o silêncio é uma abundante relação sentida, uma categorização de sentido íntimo e intrínseco à condição humana, é profundamente ontológico, porque engendra um modo de conhecimento da realidade e expressa o ser das coisas, da palavra, do pensamento, num modo radical. A ressonância do silêncio, a sua tonalidade de sentido dá-se na relação que procura sentido entre o ser e o mundo.⁶⁹

Na ausência de relações, o ser humano habita uma sala de isolamento como nos representa o filme *Dancer in the Dark*, de Lars von Trier, onde Selma enfrenta uma dificuldade imensa pelo peso do silêncio mórbido e aterrador, onde só na relação com o mundo e com o outro consegue ganhar sentido, apesar das suas limitações.⁷⁰ O ser humano é um ser de relação com os outros e consigo, e a autêntica relação consigo possibilita uma autêntica relação com o outro, uma profundidade de ser. Assim, quando o egoísmo, o individualismo se apodera das relações, a solidão demonstra o seu lado pejorativo.⁷¹

Quando a solidude cria um ambiente para o conhecimento de si próprio e dum outro, esta torna-se um requisito que melhora o discernimento e que distingue a verdadeira voz dos tumultos interiores egoístas; o prazer do silêncio, em solidude, está no mergulhar no mais profundo de nós mesmos para reaprender a ver o mundo com outros olhos, imaginar novos modos de nos relacionarmos, de abordar o outro. «No silêncio do eu, que caminha a passos

⁶⁶ Le Breton, *Do Silêncio*, 75.

⁶⁷ Cf. D'Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 36.

⁶⁸ Cf. Le Breton, *Do Silêncio*, 141.

⁶⁹ Cf. Le Breton, *Do Silêncio*, 147.

⁷⁰ Cf. Lars von Trier, *Dancer in the Dark* (EUA, 2000), 1:50:00-1:56:00.

⁷¹ Cf. Lisa Cremaschi, «Solidão», em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*, (Lisboa: Editorial Verbo, 2004), 811.

lentos em solidão, faz-se necessária a busca do outro, dos outros». ⁷² «É preciso parar, calar-se, ouvir e olhar» ⁷³, ou seja, es(cu)tar e ver com todos os sentidos, pois, quanto maior é a capacidade de percepção e mais fina a sensibilidade, mais facilmente percebemos os sons e as cores verdadeiras do mundo. ⁷⁴ A linguagem do silêncio enriquece-se na simbiose dos sentidos. A vida em relação alimenta-se da fluidez natural entre a linguagem do silêncio e as demais linguagens, pela espontaneidade da relação e não pela obrigação da palavra ou da imposição do silêncio.

«O silêncio escrutina o homem» ⁷⁵; por isso, escutá-lo ajuda a examinar com muita atenção ao humano, põe a descoberto a sua interioridade, um «apenas estar sem o esforço de remar com as letras / num propósito verbal de desaguar pensamentos / e apenas estar neste mar tão nosso e tão profundo / onde simplesmente mergulham as nossas almas». ⁷⁶ O silêncio orienta e mergulha o mar dos nossos pensamentos, é nele que descobrimos e amadurecemos os frutos do verbo, o à-vontade de estar a dois sem palavra alguma. ⁷⁷ Ajuda-nos a focar no essencial; «o silêncio súbito no meio de uma conversa traz-nos subitamente de volta ao essencial: revela-nos o preço que temos de pagar pela invenção da palavra». ⁷⁸

Conseguir ficar, silenciosamente, ao lado de alguém implica uma intimidade muito forte, cumplicidade no caminho comum, caso contrário, provoca um mal-estar por mútua timidez, o “vazio da mudez”. ⁷⁹ É necessário um “con-fundir-me” com o silêncio para fortalecer a minha autenticidade e escoar a minha vontade, para que este atue em nós. Ao deixarmos que atue em nós, apercebemo-nos que ele não é um nada ou um vazio, mas tudo, pois o que dele provém é algo intrínseco ao ser humano, na verdade, reside no nosso interior ⁸⁰ e, por isso, também é tudo. O que emana deste silêncio misterioso liberta-nos duma «pobreza experiencial» ⁸¹, proveniente duma busca abundante de atividades que nos impedem de centrar numa interioridade profícua, de realizar uma limpeza interior, uma purificação do que é ilusório. Escutar o silêncio é tomarmos consciência de todos os pensamentos que nos vêm e que nos levam à unidade - «a consciência é a unidade consigo próprio» e, «quando perco a consciência,

⁷² Luzia Aparecida Berloffá Tofalini e Lara Luiza Oliveira Amaral, «À procura da palavra: silêncios», *Revista Solettras*, n. 36 (2018): 20, <https://doi.org/10.12957/solettras.2018.33682>.

⁷³ D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 41.

⁷⁴ Cf. D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 31.

⁷⁵ Le Breton, *Do Silêncio*, 43.

⁷⁶ João Paulo da Anunciação, *Silêncios São Caminhos*, ed. Rita Costa, 2.^a (Lisboa: Chiado Books, 2020), 83.

⁷⁷ Cf. João Paulo da Anunciação, 83.

⁷⁸ Le Breton, *Do Silêncio*, 43.

⁷⁹ Cf. João Paulo da Anunciação, 83.

⁸⁰ Cf. D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 19; Cf. Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 91.

⁸¹ Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 74.

afasto-me, sabe-se lá para onde»⁸², ou seja, para uma busca da nossa identidade mais autêntica, tomar um banho de *ser*.⁸³

No entanto, «não é fácil não fazer nada quando nada se passa, tudo está calmo e estamos sós. Frequentemente, opto por fazer não importa o quê, em vez de tentar encher o silêncio com a minha própria pessoa». ⁸⁴ De facto, é difícil estar só e, muitas vezes, em convivência mútua com um desassossego interior que nos leva a procurar novas ocupações fora de si mesmo, «em procurar incessantemente novos objetivos que atiram a nossa atenção para fora e para longe de nós». ⁸⁵ Torna-se urgente uma purificação que procure um tomar de consciência da realidade, em conseguir «focarmo-nos num único tópico»⁸⁶, em centramo-nos em nós próprios, em «ficar tranquilamente sentado sozinho no seu quarto»⁸⁷, com a minha ipseidade. O silêncio é contrário aos ruídos, chama-nos à autenticidade, à atenção para nós próprios. A kenose do silêncio, o despojamento do «ego» é algo doloroso, mas é necessário amar a dor que dá morte ao nosso egoísmo. Este despojamento é um “meio” e “matéria” para uma procura da autenticidade e identidade de cada um, diminuindo a influência da sociedade no discernimento em cada um, e o desbravamento das ideias sobre nós próprios.

O silêncio é um instrumento de discernimento, ajuda e cria condições para a procura de *ser* que se constrói lentamente: «quanto mais nos observamos a nós próprios, mais se desmoronará o que acreditamos que somos e menos saberemos quem somos». ⁸⁸ A busca da identidade verdadeira é um processo gradual e discreto que implica habitar os sons que nos rodeiam, uma escuta atenta; coloca-nos dispostos a acolher o mundo, descortinando uma rotina entre a busca de sentido e os possíveis medos. ⁸⁹ Pablo D’Ors revelam-nos quão demorada é a construção da identidade em autenticidade, construção essa que exige sempre de nós uma aceitação da nossa fragilidade, das nossas ilusões, do que aparentamos ser e, perante esse desvanecer de ideias feitas, aceitar a dúvida como um percurso a ser descoberto, a converter-se num peregrino. ⁹⁰

Por meio da solitude e quietude, cria-se um estado de unidade:

mesmo assim, se estiver comigo, estou acompanhado. Porque, se estiver comigo, não sou eu sozinho, somos dois. “Estar com” indica “alguém ou alguma coisa junto de”, não o próprio. Se

⁸² D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 42.

⁸³ Cf. Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 48.

⁸⁴ Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 48.

⁸⁵ Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 49.

⁸⁶ Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 49.

⁸⁷ Pensamento de Blaise Pascal recolhido em: Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 48.

⁸⁸ D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 68.

⁸⁹ Cf. Le Breton, *Do Silêncio*, 155.

⁹⁰ Cf. D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 68.

somos dois, constituímos o um e o outro. Qual deles sou eu? Respondo: eu e aquele que está comigo. (...) Deveria ter dito: “estar em mim” e não teria emaranhado o pensamento.⁹¹

Ou seja, “estar comigo” significará estar com “um eu” e com um “outro eu”, ou melhor, com um eu conhecido e com outro desconhecido. «Existe um eu (o autêntico) que olha para outro eu (o falso)»⁹², ou seja, existe um “eu” autêntico que nos abre àquilo que sou verdadeiramente e um “eu” falso, enganador que nos fecha em nós mesmos; logo não é um “eu”, mas um «ego»⁹³, pois encerra-nos em nós mesmos. O sujeito da história de Benedetto vive numa busca constante de unidade de ser - «E eu, tendo a não ser?... Não, eu tendo a ser. Não me deixam»⁹⁴ - procura uma unidade de ser num mundo utilitarista, que destabiliza esse apaziguamento.

O sujeito da história de Benedetto, à medida que procura esta unidade de ser, vai desvelando o seu eu mais autêntico, que se desdobra na relação com o outro, através do constante questionamento de toda a realidade envolvente numa civilização urbana industrializada, onde o barulho é uma realidade opressivamente presente e «a busca excessiva do útil [do produtivo] acabou por tornar inútil a própria vida».⁹⁵ Em certa medida, é a realidade que o deixa ser e, ao mesmo tempo, o impede de ser, porque, por um lado, uma vivência silenciosa e consciente da realidade existencial, em Benedetto, possibilita o questionamento da ambiguidade do ruído que persegue a personagem (entra pela sua vida: em casa, no trabalho, nas pausas, nos transportes, por vezes até a um nível absurdo e sem se dar conta), mas, por outro, o excesso de ruído impede-o de ser, dividindo-o numa duplicidade de ecos em relação a si mesmo e com mundo e, em certa medida, o leva a misturar e anestesiar por ele. Como afirma uma jovem judia Esther (Etty) Hillesum:

Porém, não fiques posteriormente amargurada e mais tarde não digas nunca: estraguei a minha vida, deveria ter feito assim e assado. Nuncas deves dizer isto mais tarde, e por isso tens agora de escutar bem a tua fonte primária, e ter confiança em ti, e não te deixares confundir sempre por aquilo que as pessoas em teu redor dizem e afixam e gostariam de ver em ti.⁹⁶

Desta forma, o silêncio em quietude ajuda-nos a encontrar a unicidade de ser, a «dupla escuta»⁹⁷ no encontro silencioso de Deus consigo, que escuta o íntimo; em quietude, «escutar interiormente»⁹⁸ representa bem a escuta da nossa fonte primária e o ter confiança em nós. Estar atento a esta fonte interior é “metanoia”, ou seja, transformação interior, uma conversão para

⁹¹ Antonio di Benedetto, *O Silencioso*, trad. Isabel Petterman, 1.^a (Lousã: Cavalo de Ferro, 2020), 121.

⁹² D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 133.

⁹³ Cf. Fernandes, «Ego», 1341.

⁹⁴ Benedetto, *O Silencioso*, 121.

⁹⁵ Nuccio Ordine, *A Utilidade do Inútil*, trad. Margarida Periquito, 3.^a (Matosinhos: Kalandraka, 2019), 62.

⁹⁶ Hillesum, *Diário*, 126.

⁹⁷ Silva, «Aposiopesis: O Silêncio Na Linguagem Dos Místicos», 136.

⁹⁸ Hillesum, *Diário*, 289.

resolver a duplicidade e apaziguar a influência do mundo em relação ao eu. Pelo constante questionamento da realidade, o silêncio «meditado na kenose»⁹⁹ dispõe-nos «a remover o “lodo” barulhento do nosso interior ou o mutismo das palavras contaminadas que coarta a nossa disponibilidade para a dádiva»¹⁰⁰, abre o horizonte da autenticidade de ser «transfigurado pela afetividade crente, nutrida de um excesso de confiança»¹⁰¹, porque incumbe à escuta da fonte primária, de onde jorra a existência de ser autêntico, e a não agir influenciado «por aquilo que as pessoas em teu redor dizem e afiançam e gostariam de ver em ti».¹⁰²

Na mesma linha de pensamento, poderíamos apresentar o silêncio com as palavras de Erling Kage: «O silêncio que nos rodeia pode conter muito, mas o tipo de silêncio mais interessante é o interior. Um silêncio que cada um tem de criar».¹⁰³ Ou seja, por mais que haja silêncio à nossa volta, devemos procurar silenciar o nosso interior, capacitando-nos a colher uma vida mais profunda, procurar um silêncio que se constrói não só do silêncio exterior, mas dum esvaziamento das próprias vontades e desejos, de um silêncio de vontade própria de esvaziamento de todas as ilusões, ou seja, um silêncio baseado no termo *kénosis*¹⁰⁴, no seu sentido literal.

Perante um silêncio «meditado na kenose»¹⁰⁵, o nosso corpo silente depara-se com um silêncio falante, que fala e com quem falamos, que ajuda a criar condições para nos desligarmos dos ruídos exteriores e interiores. No seu livro *Silêncio na Era do Ruído*, Erling Kagge desvela que um dos maiores mistérios do mundo é o modo como a beleza orgânica brota silenciosamente do solo.¹⁰⁶ Da mesma forma que a beleza orgânica brota do solo, a beleza espiritual da humanidade brota do silêncio que realiza na nossa vida, que mexe e remexe o substrato mais profundo do nosso jardim interior. Ou ainda, «aquilo que é silencioso no nosso íntimo permanece um mistério. Acho que não devemos esperar que seja de outra forma».¹⁰⁷

Uma das lacunas do ser humano de hoje está precisamente na forma de encarar o improdutivo, o silêncio: «mais do que o ruído, o silêncio é o inimigo reconhecido do *homo communicans*, a sua vocação. Implica, na verdade, uma interioridade, uma meditação, uma distância assumida em relação à turbulência das coisas».¹⁰⁸ O ruído pode ser um mecanismo

⁹⁹ D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 156.

¹⁰⁰ D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 156.

¹⁰¹ D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 156.

¹⁰² Hillesum, *Diário*, 126.

¹⁰³ Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 35.

¹⁰⁴ Cf. «Kénosis», em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*, (Lisboa: Editorial Verbo, 2004), 513.

¹⁰⁵ D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 156.

¹⁰⁶ Cf. Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 71.

¹⁰⁷ Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 117.

¹⁰⁸ Le Breton, *Do Silêncio*, 12.

que o *homo communicans* encontra para evitar justamente o encontro consigo mesmo, a quietude da nossa interioridade e, por isso, buscamos constantemente ocupações, abrimos cada vez mais janelas nos nossos aparelhos eletrônicos, procuramos novas experiências e outro tipo de atividades que «podem tornar-se autênticos mecanismos de defesa para ajudar a evitar a verdade».¹⁰⁹

Na linha de pensamento de Herberto Helder, em “*A carta do silêncio*”, também nos aparece essa perspectiva antitética de «fazer falar o silêncio»¹¹⁰, um silêncio que nos abre novas hermenêuticas de pensar, de sentir e viver, cheio de complexas sugestões existenciais, sobretudo para um reencontro consigo: «o corpo é um buraco onde cai o corpo. Esta queda em si mesmo comporta uma ciência derradeira, o saber de uma luminosa profundidade física».¹¹¹ Com o silêncio, todo o nosso corpo cai num poço de si mesmo; o silêncio provoca uma queda em si mesmo, no mais íntimo de cada um. «Levar a linguagem à carnificina, liquidar-lhe as referências à realidade, acabar com ela - e repor então o silêncio»¹¹² é a forma de *fazer falar o silêncio* na escrita herbertiana.

Em Herberto Helder, a realidade literária do silêncio manifesta-se não só em querer “liquidar as referências à realidade” da realidade literária pelo abandono de todas as práticas literárias, de “levar a linguagem à carnificina”, ao extermínio de todas as suas referências da linguagem, mas sobretudo em encontrar uma «*língua adâmica*»¹¹³, uma linguagem pré-existente, criadora de novas “sugestões existenciais”, «uma escrita pujante de força estética e rica de complexas sugestões existenciais»¹¹⁴, isto é, o silêncio. Oculto à realidade humana, o silêncio gera “complexas sugestões existenciais”. Perante a possibilidade alienante das palavras, «só o silêncio pode falar; só através da “reposição de silêncio” o poeta pode aceder *visionariamente* ao horizonte de um saber verdadeiro que está para além de racionalidade da linguagem».¹¹⁵

A rotura da racionalidade quebra todos os possíveis pressupostos da linguagem, sobretudo do sentido literal das palavras, para abrir um horizonte mais vasto, uma nova lógica de pensamento, uma linguagem encriptada por uma abertura ao desconhecido, ao inefável. À sombra dos sentidos, esta abertura de pensamento gera novas sugestões existenciais, a uma

¹⁰⁹ Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 135.

¹¹⁰ Manuel Frias de Martins, *Herberto Helder – Um Silêncio de Bronze*, 1.^a (Lisboa: Nova Vega, 2019), 144.

¹¹¹ Helder, *Photomaton & Vox*, 167.

¹¹² Helder, *Photomaton & Vox*, 126.

¹¹³ Martins, *Herberto Helder – Um Silêncio de Bronze*, 147.

¹¹⁴ Martins, *Herberto Helder – Um Silêncio de Bronze*, 146.

¹¹⁵ Martins, *Herberto Helder – Um Silêncio de Bronze*, 150.

libertação da consciência em profundidade e autenticidade de todas as problemáticas da realidade humana, a uma maneira sonhadora de ser e habitar as experiências do quotidiano.¹¹⁶

Num dos seus poemas, Daniel Faria usa a lavoura como forma de explicação do poeta, isto é, um cavar silencioso do nosso substrato húmico. Este silêncio pode definir-se num cavar o nosso húmus, cavar o substrato mais fértil do nosso ser: «Pousa devagar a enxada sobre o ombro / Já cavou muito silêncio // Como punhal brilha em suas costas / A lâmina contra o cansaço».¹¹⁷ O poeta, pela observação da realidade em profundo silêncio, é capaz de trabalhar o seu interior, a sua ontologia. A enxada silenciosa trabalha o nosso interior, a sua escrita aponta para si mesmo, para a sua interioridade, como o escritor para uma página em branco: «a vertigem da página em branco está impregnada de silêncio, é um rasgo que une nada e criação».¹¹⁸ A página em branco é linguagem invisível que no silêncio se torna uma realidade criadora de um novo horizonte de sentido, numa nova linguagem (palavra, imagem, ...).

Esta língua silente, distante de todas as outras, por uma “carnificina herbertiana da linguagem”, engendra uma purificação conceitual dos significados tradicionais para a afirmação de uma nova língua relacional, íntima, a qual a voz não consegue expressar. O silêncio, mais que uma substância, é relação, faz o outro falar ou dizer-se, desvelar-se.¹¹⁹

¹¹⁶ Cf. Martins, *Herberto Helder – Um Silêncio de Bronze*, 150.

¹¹⁷ Daniel Faria, *Poesia*, ed. Vera Vouga, 3.^a edição (Porto: Assírio & Alvim, 2019), 101.

¹¹⁸ Corbin, *Historia Del Silencio*, 94.

¹¹⁹ Cf. Le Breton, *Do Silêncio*, 77.

CAPÍTULO 2 - CARTOGRAFIAS DO SILÊNCIO

«O que existe de maravilhoso na música de Mozart é o facto de o silêncio que se segue ser ainda de Mozart».¹²⁰

«Nós, seres humanos, somos os habitantes deste mundo, e este ser-no-mundo que define o nosso ser realiza-se, em primeiro lugar, através da mediação dos nossos sentidos, visão e audição de uma forma especial».¹²¹ Todo o ser humano necessita dos sentidos, é através deles que captamos o mundo que habitamos: tocamos, vemos, ouvimos uma única realidade captada de diversas maneiras. Explorar todas as manifestações do silêncio pelas diversas artes dos sentidos revela-se extremamente desafiador, diria mesmo utópico, pois considero que é algo que não se consegue abarcar na sua plenitude. A arte da palavra, a arte da visão, a arte da audição e a arte do tato, a arte do gosto, todas elas escutam, saboreiam e vivem com o silêncio. De entre as diversas artes, irei apenas abordar algumas, procurando realçar uma possível dinâmica relacional que cada uma das artes possa ter com o silêncio.

2.1. A poética do silêncio: silêncio nas artes

O silêncio é o ponto unificador em todas as artes: une o quadro ao observador, o livro ao leitor, o ouvinte à música. Em todas, o silêncio manifesta a sua presença, «é a condição da própria obra de arte»¹²². Apesar das suas modalidades na arte, o silêncio revela-se como um elemento-chave para a comunicabilidade da mesma, manifestando a sua característica mais fundamental: a meta-temporalidade, isto é, «a capacidade de uma “mostração” sempre renovada, como sendo sempre outra embora sempre a mesma, constitui o laço entre o sempiterno e o histórico».¹²³

2.1.1. Poética escriturística

A palavra é o símbolo identificativo do poema, e a performatividade sacramental desta manifesta-se pelo silêncio do poeta – «a palavra despe-se / o silêncio despe-se // nus / os sexos

¹²⁰ Smedt, *Elogio do Silêncio*, 57.

¹²¹ Michel Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, trad. María Tabuyo e Agustín López (Madrid: Siruela, 2008), 133.

¹²² Paul Ricoeur, *Filosofia, ética e política*, trad. Adlaide Gregório Fins et al. (Lisboa: Edições 70, 2020), 179.

¹²³ Ricoeur, *Filosofia, ética e política*, 167.

ardem // os seios da palavra / os músculos do silêncio // o silêncio / e a palavra // o poeta e o poema». ¹²⁴

A palavra articulada é via essencial para a relação, um bem pelo qual se permite definir «a precedência do homem sobre o silêncio da planta e o grunhido do animal selvagem»¹²⁵, se eterniza e «se assegura que o homem pode ter história e *ser* histórico». ¹²⁶ O poeta trabalha a “protopalavra”, o silêncio falante, dando-lhe corpo:

Cada protopalavra revela um fragmento de realidade através do qual se abre, misteriosamente, a porta que conduz às insondáveis profundezas da autêntica Realidade. A passagem do singular ao ilimitado, no movimento infinito que os pensadores chamam de transcendência do espírito, entra profundamente no conteúdo destas palavras, que as torna mais que palavras. ¹²⁷

A protopalavra possui um sentido literal e um sentido espiritual e é este, o segundo, que tem propriamente o seu verdadeiro significado. ¹²⁸ A protopalavra nasce “do” e “no” silêncio falante. Este dá-lhe forma, corpo, faz respirar a palavra. Pelo recurso ao silêncio, a protopalavra, no seu sentido espiritual, expressa a realidade mais profunda do poeta, numa espécie de ressonância da realidade interna no sujeito. Toda a sua revelação assenta no princípio revelador do silêncio, a partir do qual surgem as ideias, as palavras. Como a água é para os peixes, assim é o silêncio para a palavra. A graça do poeta, a sua sublime beatitude, encontra-se na capacidade de se dizer a si próprio, de se conciliar consigo mesmo, de se aceitar, de se dizer a si mesmo enquanto parece estar a falar de um outro completamente desconhecido. ¹²⁹ O poeta habita o silêncio, esta fornalha embrionária que robustece a fragilidade da palavra. O silêncio plasma o que no interior do poeta crepita.

Neste sentido, pela protopalavra, toda a esfera transcendental envolvente nesta arte nos remete para o não dito, para as entrelinhas, muito além do meramente escrito. É possível alcançar essa essência existencial pela poética, que engendra novos sentidos e significados. O vínculo entre palavra e silêncio é proferido no dito e não dito, na ressonância interlinear em cada um, no que de milagre ou escândalo, de sacramento ou blasfêmia esta ressonância ecoa. ¹³⁰ Especificamente na obra poética de Hölderlin, Steiner afirma o seguinte sobre o silêncio:

Do mesmo modo que o espaço vazio se torna deliberadamente parte integrante da pintura e da escultura modernas, e do mesmo modo que os intervalos silenciosos são parte integrante de uma

¹²⁴ Faria, *Poesia*, 396.

¹²⁵ George Steiner, *Linguagem e Silêncio*, trad. Miguel Serras Pereira, 1ª (Lisboa: Gradiva, 2014), 69.

¹²⁶ Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesia*, trad. Juan David García Bacca (Barcelona: Anthropos, 2000), 25.

¹²⁷ Karl Rahner, «Sacerdote Y Poeta», em *Escritos de Teologia - Tomo III*, trad. Justo Molina et al. (Madrid: Taurus Ediciones, 1961), 335.

¹²⁸ Cf. Rahner, «Sacerdote Y Poeta», 335.

¹²⁹ Cf. Rahner, «Sacerdote Y Poeta», 346.

¹³⁰ Steiner, *Linguagem e Silêncio*, 71.

composição de Webern, assim também os vazios nos poemas de Hölderlin parecem, em particular nos últimos fragmentos, indispensáveis ao culminar do acto poético.¹³¹

Neste sentido, o ato poético necessita de espaço para a palavra e para o silêncio; poisam um na outra, apoiam-se mutuamente, estruturam-se equilibradamente, espaço onde cada uma se transcende a si mesma para chegar à outra. O silêncio está impregnado de um carácter dialógico, é fonte de sentido e significado do ato poético. «Enquanto diálogo a Palavra é essencial ao homem»¹³², pois todo o acontecimento histórico vem desse ser de linguagem (com toda a sua base referencial identitária dum povo, toda a sua terminologia, nas suas mais diversas formas de expressividade). Mas, mais adiante, Heidegger afirma: «só que, por sua vez, o poder de ouvir está em si mesmo construído sobre a possibilidade da Palavra, e necessita dela. Poder falar e poder ouvir são equioriginários».¹³³ Palavra e escuta têm igual origem, ambas habitam o silêncio, estão enraizadas no silêncio.

O silêncio ultrapassa a aparência de vazio, está encarnando, emaranhado na linguagem, desencadeia todo o ato poético, tudo acompanha invisivelmente: «a força densa do silêncio entre um verso e outro, e no interior de cada verso do poema, foi considerada como um elemento primordial do seu génio».¹³⁴ O silêncio tem uma função especial na linguagem. Este habita em cada palavra, é indispensável ao ato poético. O ato poético, ao abrigo do silêncio, «representa a palavra que se transcende a si própria, representa a sua consumação, não noutra meio, mas na antítese e na negação que a refuta e ao mesmo tempo a ecoa, no silêncio».¹³⁵ O silêncio existe nesta relação, quando faz o outro falar ou dizer-se, desvelar-se. Habitada pela essência do silêncio, a linguagem poética é uma «criação verbal do ser»¹³⁶, «um banho de ser»¹³⁷: o silêncio desvela-se na palavra e a palavra, corporização do silêncio (a essência e causa criadora/reveladora do outro, da realidade), torna todas as realidades desta Terra um lugar digno de ser habitado, no silêncio.

Hölderlin, num dos seus aforismos, afirma: «Cheio está de méritos o homem; / mas não para eles / pela Poesia fazer desta Terra sua morada».¹³⁸ Toda a realidade criada, a nomeação das coisas vem da realidade «poiética» (poiesis¹³⁹: fazer, produzir, fabricar...), logo, a poesia, é

¹³¹ Steiner, *Linguagem e Silêncio*, 87.

¹³² Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesia*, 26.

¹³³ Heidegger, Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesia*, 26.

¹³⁴ Cf. Steiner, *Linguagem e Silêncio*, 86.

¹³⁵ Steiner, *Linguagem e Silêncio*, 87.

¹³⁶ Delfim Santos, «Heidegger e Hölderlin ou a Essência da Poesia», em *Obras completas, III, Do Homem Da Cultura* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977), 338.

¹³⁷ Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 48.

¹³⁸ Pensamento colhido em: Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesia*, 31.

¹³⁹ Manuel Antunes, «Poesia», em *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 23 (Editorial Verbo, 2000), 18.

criadora, implica um fazer, um criar, um nomear, um desvelar a partir do silêncio. A linguagem permite a experiencição no mundo, de decisões, de tomar atitudes relativamente à realidade, ou seja, «só onde há linguagem há mundo, isto é: há decisão e obra, acção e responsabilidade e, também, arbítrio e agitação, confusão e desordem. E a linguagem é um “bem” porque garante ao humano a possibilidade de “ser histórico”». ¹⁴⁰

A poesia é condução dos «homens a uma determinada ideia virtuosa por meio de uma conveniente representação». ¹⁴¹ Ainda que esta representação possa manifestar-se em diversas linguagens, a sua origem vem da ideia silente, logo virtuosa. A poesia é esta relação da realidade com as palavras, «é um sonho verbal, é um recreio em palavras». ¹⁴² O poeta recria-se no seu mundo de imagens, num trabalho que tem um profundo sentido criador linguístico de ser quando é recreio, numa atitude gratuita do jogo, dando ao humano o mesmo equilíbrio emocional que o lúdico é capaz de dar e de não ficar preso à criação de fabricação; é neste sentido que a poesia manifesta a sua dimensão de gratuidade e de dádiva que ultrapassa as tendências utilitárias. ¹⁴³

“Morar poeticamente” o mundo é «manifestar a sua pertença à Terra e que se é o herdeiro e aprendiz em todas as coisas» ¹⁴⁴; é aceitar toda realidade como dom herdado, como realidade gratuita que se apresenta ao mais íntimo do ser humano e possibilita chegar ao fundamento da nossa realidade mais autêntica, mais verdadeira, mais poética. ¹⁴⁵ “Morar poeticamente” o mundo é auscultar a realidade a partir do silêncio, dum olhar generoso e simples, duma hospitalidade agraciada, consciente que toda a sua pertença no mundo, na «Terra», se desenvolve num vínculo com os demais entes/coisas (o outro que se manifesta nas sua mais diversificadas formas de existência: rosto, linguagem, pensamento, arte...). «Por intermédio do silêncio o poeta acredita conseguir um vislumbre da comunhão cósmica entre o espírito e o mundo, ou até aceder às realidades suprassensíveis, que, em visão, se oferecem ao homem». ¹⁴⁶ Neste sentido, fecundado pela realidade da linguagem, e enquanto ser-diálogo e ser-histórico (isto é, inseridos na história e diante da presença dos outros), o ser humano alcança um sustento para a sua realidade de verdade, de sua Vida invisível. ¹⁴⁷

A objetivação é o devir visível daquilo que originalmente e em si existe no invisível. A literatura, a poesia, a pintura, a escultura, a arquitetura, buscam a essência das coisas ali onde esta se

¹⁴⁰ Santos, «Heidegger e Hölderlin ou a Essência da Poesia», 336–37.

¹⁴¹ Jerónimo Savonarola, *A função da poesia*, trad. José Augusto Mourão (Lisboa: Vega, 1993), 71.

¹⁴² Santos, «Heidegger e Hölderlin ou a Essência da Poesia», 336.

¹⁴³ Cf. Santos, «Heidegger e Hölderlin ou a Essência da Poesia», 335.

¹⁴⁴ Santos, «Heidegger e Hölderlin ou a Essência da Poesia», 336.

¹⁴⁵ Cf. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesia*, 31.

¹⁴⁶ Martins, *Herberto Hélder – Um Silêncio de Bronze*, 150.

¹⁴⁷ Cf. Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesia*, 27.

oferece à visão, de tal forma que, dando-se a ver de este modo, como fenômeno sensível ou inteligível, não se dá jamais em si mesma, na subjetividade radical de sua Vida invisível.¹⁴⁸

O silêncio criador, impalpável, ativa o espírito, em vida, a uma forma sensível, palpável. Do silêncio nasce toda a realidade poética: «O poeta, na verdade, é um refém de palavras que são, por sua vez, reféns do silêncio».¹⁴⁹ A dimensão poética, “poiética” (poesia¹⁵⁰, do grego “*poiesis*”: fazer, produzir, fabricar...) vem do silêncio. A linguagem (forma sensível) não existe sem poiétia (*poiesis*) e a poesia (*poiesis*) não vive sem o silêncio; ela nasce *no* e *do* silêncio. Toda a realidade, na sua maior verdade, toda a essência das coisas vive *no* e *do* silêncio. É deste que brota toda a linguagem e pela qual a poesia recria infinitamente a própria vida humana, toda a essência das coisas – «a poesia escrita ou falada vive no silêncio, quebra pelas palavras, vive no silêncio dos espaços em branco não mensuráveis porque podem durar indefinidamente».¹⁵¹

Portanto, o poeta vai além da existência visível, habita o silêncio e, conseqüentemente, cria e nomeia a realidade: «o verbo do poeta é criação não somente no sentido de livre oferta da essência das coisas às próprias coisas, mas, também e simultaneamente, no sentido da firme fundamentação da presença humana».¹⁵² Como nasce do silêncio, a poesia é fundamentação de “ser”, habita a essência das coisas, isto é, «dar nomes, fundadores de Ser e da essência das coisas».¹⁵³ Por isso, nas mãos do poeta, o silêncio é meio predileto para restaurar a autenticidade real das coisas que, no humano, se encontram no silêncio interior que o habita, na sua realidade humana mais fundante, e transmitir essa essência em criação verbal faz uma poetização sóbria dos sentidos e do pensamento, numa espécie de pura narração do coração da história do ser no seu ente.¹⁵⁴

Para Sophia de Mello Breyner Andresen, a poesia é uma «arte de ser»¹⁵⁵, pois, mais que um trabalho, pede a inteireza do meu ser. A poesia é passível desta totalidade do ser, mostra o ser-aí/existência em cada ente, pois a linguagem, sendo habitáculo do ser, não esgota o ser no significado, mas explica uma possível perspectiva do real, que se manifesta ao ente em imagens sentidas. «É esta relação com o universo que define o poema como poema, como obra

¹⁴⁸ Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, 136.

¹⁴⁹ Massimo Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005), 143.

¹⁵⁰ Manuel Antunes, «Poesia», em *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 23 (Editorial Verbo, 2000), 18.

¹⁵¹ Mario Brunello, «Sonata. Il silenzio nella musica degli uomini», em *Silenzio, polifonia di Dio*, ed. Barbara Aniella e Dariusz Kowalczyk (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2020), 175.

¹⁵² Santos, «Heidegger e Hölderlin ou a Essência da Poesia», 338.

¹⁵³ Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesia*, 32.

¹⁵⁴ Cf. Martin Heidegger, *Caminhos de Floresta*, trad. Irene Borges Duarte et al. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002), 314; 337.

¹⁵⁵ Sophia de Mello Breyner Andresen, *Obra Poética*, 3ª. (Porto: Assírio & Alvim, 2020), 891.

de criação poética». ¹⁵⁶ O poema nasce da arte de ser do poeta, da mesma forma que a obra de arte nasce da arte de ser do artista, numa vida concreta que arrisca a existência no recinto da linguagem, onde o dito e o vivido procuram coabitar equilibradamente o mesmo caminho, um mesmo reino, a mesma vida. ¹⁵⁷ «Pois a poesia é a minha explicação com o universo, a minha convivência com as coisas, a minha participação no real, o meu encontro com as vozes e as imagens». ¹⁵⁸

Na sua “participação no real”, no poetizar, o sujeito habita o ser das coisas, encontra-se com o real de uma forma silenciosa. «Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passámos já pela palavra “poço”, pela palavra “floresta”, mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem». ¹⁵⁹ O silêncio possui toda a realidade antes de esta ser expressa linguisticamente. Sendo habitáculo do ser, o silêncio, plasmado na linguagem - pelos poetas esta captação do real manifesta-se por palavras - é participação real e concreta de cada um.

A essência da obra linguística não está em captar somente aquilo que o olho capta, em imitar as coisas da natureza, mas sim em transpor «a obra do rosto que vê para a obra do coração» ¹⁶⁰, em «dar minha voz à veemência das coisas / E fazer do mundo exterior substância da minha mente / como quem devora a o coração do leão» ¹⁶¹, isto é, expressar a realidade íntima mais secreta da natureza, e, para isso, é necessário o silêncio, pois «não há poesia sem silêncio». ¹⁶² Deste modo, na poesia vive-se o silêncio perfeito no ecoar da palavra perfeita, ou seja, o silêncio, recriado pelo espírito da palavra, manifesta a sua plenitude quando o seu contrário está automaticamente presente, e vice-versa. ¹⁶³

Neste sentido, percebemos que o silêncio não é unicamente vazio ou ausência, mas um ambiente propício, essencial e indispensável ao ato poético, no qual o poeta procura uma pura relação, despida e livre de qualquer finalidade tecnicista, entre o silêncio e a palavra, a fim de captar a essência dos seres em cada espaço e lugar da história. «O poeta tem que ser um *semeador de silêncios*» ¹⁶⁴ e, nesse sentido, o silêncio é a mais pequena das sementes da horta, e se, com cuidado, for regada e trabalhada, torna-se o abrigo de toda a arte poética. «A ciência

¹⁵⁶ Andresen, *Obra Poética*, 891.

¹⁵⁷ Cf. Andresen, *Obra Poética*, 892.

¹⁵⁸ Andresen, *Obra Poética*, 891.

¹⁵⁹ Heidegger, *Caminhos de Floresta*, 356.

¹⁶⁰ Heidegger, *Caminhos de Floresta*, 363.

¹⁶¹ Andresen, *Obra Poética*, 860.

¹⁶² Andresen, *Obra Poética*, 898.

¹⁶³ Cf. Max Picard, *Le Monde du Silence*, trad. J. J. Anstett, 1.ª (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), 113.

¹⁶⁴ Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, 143.

enfrenta-se com o ruído, a filosofia com o grito, a poesia com o silêncio»¹⁶⁵, afirma Carlos Poças Falcão.

2.1.2. *Silêncio musicado*

Diferente da literatura, da poesia, da pintura, da escultura, da arquitetura, na música prevalece a escuta em relação à visão. No mundo que nos rodeia, grande parte do material sensível manifesta-se predominantemente como auditivo, ainda que, muitas vezes, diluído ou abafado como uma surdina. Neste sentido, é considerada por Kandinsky como «a mais imaterial das artes»¹⁶⁶, pois a sua presença manifesta-se na aparente imaterialidade.

A música manifesta movimento.¹⁶⁷ Todo o movimento produz som, e nós podemos ou não captá-lo. O nosso ouvido está preparado para captar apenas uma pequena parte desses sons, entre os infrassons e os ultrassons, ou seja, 20 hertz e os 20 000 hertz. Animais como os morcegos, golfinhos, entre outros, conseguem alcançar um número muito superior de hertz, o que para nós é impossível.

Quando os vemos, escutam os e vivemos com atenção, os sons no mundo transformam-se em música que nos consola ou nos desconcerta. Numa linguagem simbólica, a arte da música tem por base transmitir sons exteriores, recorrendo a uma variedade de instrumentos. No entanto, o característico da música não é a manifestação de algum interesse por esses sons “exteriores”, pelo contrário, «apenas se limita à utilização integral do valor interior da sua impressão»¹⁶⁸, isto é, pelo seu conteúdo simbólico que não pode ser abrangido neste mundo.¹⁶⁹ A música expressa em realidade «inteligível como sensível»¹⁷⁰, isto é, o inteligível é expresso de tal forma como o sensível. Pelos movimentos rítmicos dos silêncios e dos sons, pela teatralidade performativa, toda a nossa vida é transportada para um clima espiritual que nos transcende, expressando sentimentos, afetos e desejos.

É esse caráter geral da tonalidade afetiva inerente a uma pluralidade de experiências diferentes que a música formula; o seu poder de expressão universal se deve ao fato de que, ao reproduzir, no choque de suas dissonâncias mais ou menos sobrepostas, o choque da dor e do prazer

¹⁶⁵ Carlos Poças Falcão, «Notas sobre Silêncio» em *O Poder do Silêncio. Ensaio e Testemunhos*, ed. Alberto Filipe Araújo, 1.^a (Maia: ISMAI Press, 2021), 235.

¹⁶⁶ Pensamento colhido em: Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, 135.

¹⁶⁷ Cf. J. Jota de Moraes, *O que é Música*, 2.^a (São Paulo: Brasiliense, 1983), 7.

¹⁶⁸ Wassily Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, trad. Maria Helena de Freitas, 8.^a (Alfragide: Dom Quixote, 2010), 43.

¹⁶⁹ Cf. Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, 135.

¹⁷⁰ Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 252.

representa todas as situações que podem ser vividas pelo homem e que são precisamente o que na forma de aqueles tons afetivos fundamentais que governam nossa relação com o ser.¹⁷¹

Toda a inteligibilidade – a arte de conjugar sons, mais ou menos dissonantes - procura expressar uma sensibilidade afetiva inerente. O poder da música é precisamente expressar por tons musicais, harmonias ou dissonâncias, certas impressões espirituais e afetuosas que frequentemente habitam a relação existencial com a natureza ou com a sua existência, e que transformam em imagens espirituais puramente musicais.¹⁷² «A música adquire a sua verdadeira significação quando se insere no processo de purificação (χάθαρσις) que permite ao sábio passar além das aparências sensíveis e, entregando-se à vida contemplativa (θεωρία), descobrir a ordem do mundo (χόσμος)».¹⁷³

O músico é transmissor dum facto musical que nos permite vivenciar em potência diversos modos de existência que um ser humano pode experienciar, possibilitando uma relação entre a natureza humana e o nosso ser existencial. O fenómeno musical, como muitos outros fenómenos desde o linguístico ao religioso, deve ter em conta o seu tríplice modo de existência: como objeto isolado, como objeto produzido e como objeto percebido.¹⁷⁴ A dinâmica realizada internamente entre estes objetos si com o nosso silêncio engendram novos modos de ser existencial, existências que o ser humano pode experienciar.

Na verdade, a partitura num modo isolado é igual para todos os músicos, mas cada músico expressa, de um modo diverso e próprio, cada obra musical e, neste sentido, o objeto produzido, em última análise, é interpretado por cada músico de modo diferente (o tom, a voz, a força, os movimentos, as formas, as emoções)¹⁷⁵: isto torna-se mais evidente no solista, onde o músico tem maior liberdade expressiva e rítmica, em contraposição com a orquestra, onde todos os músicos necessitam de respeitar a direção do maestro, num corpo consonante apesar das dissonâncias. Cada atuação é única, irrepetível, parte do silêncio que habita cada um. Aqui, a música não é fruto de uma máquina, mas de um instrumento que dá voz a quem o toca, não somente pelo som, mas também pelos gestos, pelo corpo, pela força, pela expressividade emotiva. Assim como o músico pode interpretar de diversas formas uma partitura, o objeto percebido pelo ouvinte também pode variar, visto que a estética musical possui uma semiologia vastíssima.

¹⁷¹ Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, 139.

¹⁷² Cf. Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, 42.

¹⁷³ Jean-Jacques Nattiez et al., *Semiologia da música*, trad. Mário Vieira de Carvalho (Lisboa: Vega, sem data), 133.

¹⁷⁴ Cf. Nattiez et al., *Semiologia da música*, 112.

¹⁷⁵ Cf. Smedt, *Elogio do Silêncio*, 64.

A música está inserida num ambiente espiritual, o músico procura exprimi-lo. Proveniente da «qualidade do seu silêncio, da sua concentração, da sua meditação»¹⁷⁶, do seu trabalho e do seu gosto pela música, o músico procura transmitir esse ambiente espiritual. Assim que começa a tocar, concentra-se na partitura e procura expressar as emoções que esta pretende transmitir, aquilo que, no seu entender, a obra expressa, no decifrar de todos os símbolos de notação: «revelando a beleza de cada nota interior, o músico, borda do infinito, desperta os corações e esculpe o silêncio»¹⁷⁷, ou seja, a música nasce do silêncio, mas ao mesmo tempo esculpe-o, dá-lhe forma, dá-lhe um corpo; ao mesmo tempo, o artista inicia uma itinerante procura da sua “verdade”, uma procura, alimentada pelos códigos musicais, que afetará e alimentará uma espécie de tonalidade de todos os valores vivenciais do artista: a sua carreira, os seus amores, os seus propósitos, ou seja, a obra torna possível traços de sentido, uma ordem com sentido em si mesma.¹⁷⁸ Mas, em certas expressões, este sentido parece estar cada vez mais a desvirtuar-se: a música é utilizada como uma armadura para se proteger do silêncio, um preenchimento temporal que, muitas vezes, acaba por se tornar ruído, ou então procura-se aplicar à música uma função materialista, funcional, desvirtuando toda a sua dimensão gratuita da “arte pela arte”.¹⁷⁹

A música que tocava desfazia-se imediatamente de seu caráter competitivo, e com a cumplicidade do silêncio encontrei diferentes espaços e formas de atacar ou encerrar o discurso musical. E as pausas, as pausas que eu pretendia como simples momentos para recuperar o fôlego, tornaram-se naquele silêncio os pontos centrais a partir dos quais começar com novas ideias. (...) Descobri o poder do silêncio e o silêncio me fez descobrir que era músico. Um músico que pode dizer, falar com som, não apenas atuar e "gritar" do palco. Descobri que o silêncio é o verdadeiro palco da música e que aí encontrei a minha voz e uma forma de comunicar.¹⁸⁰

O silêncio é condição da obra de arte, e a música não é exceção. Música e silêncio criam-se e recriam-se mutuamente. Carlos Poças Falcão afirma que a música é a arte do silêncio.¹⁸¹ Neste sentido, o silêncio qualifica a música. A obra musical não se vê pelos sons, mas pela vivência dos silêncios, «uma vez que é nos silêncios que a forma musical encontra a sua realização».¹⁸² No entanto, o som é também elemento constitutivo da música; a obra musical também habita a linguagem do silêncio. Esta sublime linguagem realça cada som, dá-lhe profundidade, penetra profundamente na obra: «a música faz-te ouvir o silêncio, assim como

¹⁷⁶ Smedt, *Elogio do Silêncio*, 61.

¹⁷⁷ Smedt, *Elogio do Silêncio*, 60.

¹⁷⁸ Cf. Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 251.

¹⁷⁹ Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, 24.

¹⁸⁰ Brunello, «Sonata. Il silenzio nella musica degli uomini», 177-78.

¹⁸¹ Cf. Carlos Poças Falcão, «Notas sobre Silêncio», 236.

¹⁸² G. Brelet, «Musique et silence», *La revue musicale* 22, n. 200, mai-aout (1946): 180.

ser ouvido em silêncio».¹⁸³ No diálogo entre som e silêncio, entre cada nota, em cada tonalidade, habita a essência da obra, onde os silêncios da obra abrem possibilidades para um silêncio de sentido.¹⁸⁴

A música, sem recurso à objetivação, manifesta, numa forma audível, uma pluralidade de experiências distintas, o que de mais próprio e mais íntimo pode ser vivido pelo ser humano. E são essas formas audíveis, essas tonalidades afetivas que governam a nossa relação com os nossos sentimentos, a afetividade do coração, as injunções do desejo, o que de mais íntimo há em nós.¹⁸⁵ O silêncio mais profundo é o «silêncio da alma [que] é o mais cheio de todos os silêncios (...). É lá que vive a voz, é lá que vive a melodia e é lá que vive a nossa partitura».¹⁸⁶ A música é ressonância dum silêncio que lhe é mais profundo e íntimo, é espaço central de sentido, potencia verdadeiramente a harmonia capaz de nos transportar para um clima renovado e criador. Habitada no silêncio, a música torna-se uma arte efetiva, mas a maior efetividade pressupõe uma sólida afetividade, isto é, quanto mais toca o silêncio do artista, quanto mais engendra novos sentidos e significados à nossa existência, mais a música é efetivamente manifestação artística, de sentido.

Na obra *4'33"*, John Cage levou o sentido do silêncio ao extremo, selou uma dependência entre música e silêncio, onde a primeira depende do segundo.¹⁸⁷ Com esta obra musical constatamos que a música é muito mais que o som ou, neste caso, a ausência dele. Na obra *4'33"* o silêncio está nos sons do ambiente que se manifesta aos ouvidos de quem escuta, está na disposição do espaço, no olhar; está no modo como se posiciona e aborda o piano, diríamos que habita toda a existência.¹⁸⁸ Neste sentido, muito mais que emitir sons, a música é profunda dependência do silêncio para, deste modo, melhor manifestar e distinguir os sons, as suas dinâmicas, melodias e ritmos, obtendo, assim, um maior impacto, uma maior efetividade.¹⁸⁹

¹⁸³ Brunello, 177.

¹⁸⁴ Cf. Maria Helena Vieira, «Antífona do Silêncio», em *Rostos do Silêncio: Ensaios Transdisciplinares*, ed. Willames Frank (Ribeirão Preto: Inteligência Relacional, 2019), 317, https://issuu.com/inteligenciarelacional/docs/rostos_do_sil_ncio_-_ebook.

¹⁸⁵ Cf. Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, 138–39.

¹⁸⁶ Sandra Leal, António Leal, e Associação Cultural ContraCanto, *Aristides, O Musical* (RTP, 2021), 1:27:21-1:27:33, acessado a 2 de Agosto de 2021 <https://www.rtp.pt/play/palco/p9112/e561047/aristides-o-musical>.

¹⁸⁷ Cf. Mourão, «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)», 120.

¹⁸⁸ Cf. Mourão, «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)», 121.

¹⁸⁹ Cf. Mourão, «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)», 120.

2.1.3. *Silêncio pictórico*

A sabedoria popular afirma que uma imagem vale mais que mil palavras. Isto quer dizer que a própria imagem fala por si, é «poesia muda».¹⁹⁰ Segundo Max Picard, as imagens são silenciosas, falam em silêncio, são uma linguagem que nasce do silêncio e se estabelece em silêncio, logo, uma linguagem silenciosa.¹⁹¹

A visão poder-se-ia definir como a assimilação da realidade tornando-a algo em mim: «é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir de dentro à fissão do Ser, no final da qual, somente, me fecho sobre mim».¹⁹² O olho percebe a cor, a sombra, a luz, a forma, o abstrato que, uma vez processados, provocam efeitos no ser humano. É desse sentir as cores que brota a força das imagens. Nisto consiste a dimensão espiritual da obra de arte: as cores exercem força real, que pode agir sobre todo o corpo humano, capaz de influenciar diretamente a corda mais sensível da alma.¹⁹³

Da mesma forma que as cores são elemento constitutivo da obra de arte, assim também o é a sua dimensão espiritual. Neste sentido, «não existiriam nem palavras nem obras de arte se elas meramente reduplicassem as coisas de forma mimética».¹⁹⁴ A pintura não se baseia somente na arte de imitação, na repetição pormenorizada duma natureza a designar, não é uma fotografia. Pelo contrário, a pintura, através da força dessa representação sucinta, possui uma força de designação, de significação, de nomeação.¹⁹⁵ Pela representação duma realidade, a obra de arte comunica modos de ação, modos de pensar, modos de significação. Estes modos de designação, de significação, de nomeação, procuram fazer sobressair a essência invisível, omitida.

A pintura é descodificação enigmática da visibilidade: capta a realidade, procura tornar visível outros aspetos do Ser aos que a ela acedem, mas não consegue fazer um inventário completo das possíveis significações em relação ao visível.¹⁹⁶ As obras de arte manifestam pelo presente o ausente, tornam sensível toda a teoria da pintura que é metafísica: desvelarem sinais suficientes das formas dos objetos que nos levam para além do exterior.¹⁹⁷ A profundidade com que interpretamos uma obra «nada é ou é a minha participação num Ser sem restrição, o primeiro no ser do espaço para além de todos os pontos de vista»¹⁹⁸, por isso, ao olhar com

¹⁹⁰ Corbin, *Historia Del Silencio*, 85.

¹⁹¹ Cf. Picard, *Le Monde du Silence*, 65.

¹⁹² Merleau-Ponty Maurice, *O Olho e o Espírito*, trad. Luís Manuel Bernardo, 10.^a (Lisboa: Vega, 2018), 64–65.

¹⁹³ Cf. Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, 60.

¹⁹⁴ Horst Bredekamp, *Teoria do acto icónico*, trad. Artur Morão (Lisboa: KKYM, 2015), 24.

¹⁹⁵ Cf. Horst Bredekamp, *Teoria do acto icónico*, trad. Artur Morão (Lisboa: KKYM, 2015), 24.

¹⁹⁶ Cf. Maurice, *O Olho e o Espírito*, 26.

¹⁹⁷ Cf. Maurice, *O Olho e o Espírito*, 36–37.

¹⁹⁸ Maurice, *O Olho e o Espírito*, 40.

profundidade para uma obra, rutura da sua objetividade, posso ver algo além do sensível, «remonta para um fenómeno simultaneamente enquanto seu outro»¹⁹⁹, para um fenómeno para lá da objetividade.

Neste sentido, a semiologia dum quadro não pode ser reduzida a um só sistema, pois isso iria dissecar a arte, o que levaria, inevitavelmente, à sua morte.²⁰⁰ Assim, podemos considerar, como Barthes, que a imagem «não é depósito de um sistema, mas geração de outros sistemas»²⁰¹, ou seja, é uma imagem retirada da realidade que existe consoante a narrativa afetiva que altera consoante a profundidade com que se olha para o quadro, para um pormenor ou aspeto.

No silêncio, a profundidade da pintura abre o nosso pensamento a novas formas de sentido e, por isso, é suscetível de ser recriada noutras formas de sentido: «a gravura dá-nos indícios suficientes, “meios” inequívocos para formar uma ideia de coisa que não provém do ícone, que nasce em nós por “relação”»²⁰², do diálogo entre o olho e o espírito da obra. O silêncio, mistério silente, gera novos sistemas de pensamento, de sentido, de significado e de «mostração»²⁰³ renovada. De facto, é da simbiose do olho atento ao espiritual da obra, mediado pelo silêncio, que esta nos faz experienciar o «mistério trivial de uma presença real»²⁰⁴, ou seja, a obra torna-se um espelho, manifesta realmente em si a real manifestação da presença dum outro. O leitor revê-se na obra, a obra perscruta o que de mais real existe no leitor em mistério silente. Se o elemento visível não fosse mediatizado pelo espírito, por este mistério silente, reificado por ele, a obra não seria artística. É o espiritual da obra de arte que dela faz uma escrita, que faz com que ela fale.²⁰⁵

Além do diálogo entre o olho e o espírito da obra, o que cremos ver num quadro, assim como o que sentimos ao vê-lo, também é fruto duma narrativa que se constrói em diálogo com a nossa afetividade: «o quadro, seja quem for que o escreva, só existe na *narrativa* que deu dele; ou ainda: só existe na soma e na organização das leituras que se podem fazer dele: um quadro nunca é mais do que a sua própria descrição plural».²⁰⁶ A imagem é uma linguagem relacional, «não é a expressão de um código, ela é a variação de um trabalho de codificação»²⁰⁷.

¹⁹⁹ Theodor Wiesengrund Adorno, *Teoria Estética*, trad. Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 1982), 107.

²⁰⁰ Cf. Wassily Kandinsky, *Ponto, Linha, Plano*, trad. José Eduardo Rodil, 2.^a (Lisboa: Edições 70, 1996), 28.

²⁰¹ Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 152.

²⁰² Maurice, *O Olho e o Espírito*, 35–36.

²⁰³ Paul Ricoeur, *Filosofia, ética e política*, 167.

²⁰⁴ George Steiner, *Paixão Intacta*, trad. Margarida Periquito e Victor Antunes (Lisboa: Relógio d'Água, 2003), 48.

²⁰⁵ Cf. Adorno, *Teoria Estética*, 105.

²⁰⁶ Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 152.

²⁰⁷ Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 152.

Todas as imagens ou quadros captam «uma etapa da existência»²⁰⁸, «num momento de silêncio, é um retrato de um fragmento de ser, de uma visão projetada».²⁰⁹ No silêncio, a visão retirada da realidade e projetada numa tela «constitui uma nova maneira de sentir, uma nova maneira de pensar»²¹⁰.

Facto interessante aconteceu com a obra de arte “*Angelus*” (1857 – 1859) de Jean-François Millet, que retrata um homem e uma mulher camponeses (tema querido ao autor) com seus instrumentos laborais ao pé, concentrados em si mesmos, em quietude, em silêncio, certamente no momento de oração do *Angelus*, como sugere o título, mas que, na perspectiva de Salvador Dalí, representa a morte do filho desse casal camponês.²¹¹ A partir desta hipótese, Dalí cria algumas obras baseadas nesta, nomeadamente “*Reminiscência Arqueológica do Angelus de Millet*” de 1933, “*Angelus arquitetónico de Millet*” de 1933, “*Os atavismos do crepúsculo (fenómeno obsessivo)*” de 1933.

Entendemos que, ao longo dos anos, os artistas criam sistemas novos, nunca sem esquecerem as obras do passado, e que cada obra é sistema gerador de novos sistemas, novas experiências de profundidade. Neste sentido, a pintura transporta-nos tanto para um passado como para um presente e também para um futuro, estando presente num tempo sem por ele ser dominado numa forma absoluta.

Se o espírito das obras de arte fosse literalmente idêntico aos seus momentos sensíveis e à sua organização, seria apenas a substância da aparição (...). O espírito das obras de arte resplandece na sua aparição sensível, resplandece unicamente como sua negação, na unidade com o fenómeno simultaneamente enquanto seu outro. O espírito das obras de arte adere à sua forma, mas só é espírito enquanto aponta para lá dela.²¹²

Pela sua profundidade interior, a obra de arte é como a janela da alma, tem uma dimensão espiritual que a leva além do que aparenta ser, que manifesta outras experiências interiores fora dela, “enquanto aponta para lá dela”, mediação para um outro. A força que está contida na forma das imagens advém da sua força espiritual de criar novas mediações de pensamento, sentidos e significados: «o espírito das obras de arte é a sua mediação imanente, que sobrevém aos seus instantes sensíveis e à sua configuração objectiva».²¹³ O corpo da obra, mediado pelos instantes sensíveis e pelo silêncio, manifesta o espiritual da obra.

²⁰⁸ Cf. Smedt, *Elogio do Silêncio*, 93–94.

²⁰⁹ Cf. Smedt, *Elogio do Silêncio*, 93–94.

²¹⁰ Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 152.

²¹¹ Cf. Lourdes Cirlot, «Dalí y el “Ángelus” de Millet», *Pandora: revue d'études hispaniques*, n. 3, (2003): 178, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3160212>.

²¹² Adorno, *Teoria Estética*, 107.

²¹³ Adorno, *Teoria Estética*, 105.

Mas o espírito da obra de arte transcende a aparição do sensível, porque a obra não é apenas a sua aparição literal, mas possíveis fenómenos, significações, leituras, narrativas emergentes; a aparição é o primeiro degrau pelo qual o elemento sensível não seria artístico, pois o espírito da obra de arte manifesta-se através da coisidade da obra e do fenómeno sensível da mesma.²¹⁴ «As obras francesas mais sensíveis e mais fascinantes adquirem a sua dignidade ao transformarem involuntariamente os seus momentos sensíveis em portadores de espírito que possui o seu conteúdo de experiência na resignação funesta relativamente ao existente sensível precívél».²¹⁵ O sensível, involuntariamente, transforma o visível em portador de espírito, no entanto, o sensível não apreende totalmente a identidade do espírito, o espírito ultrapassa o sensível precívél. Todos os ingredientes como as cores, os sons, as ideias intelectuais, os pensamentos filosóficos acrescentados são materiais que servem o espírito.²¹⁶ O existente sensível é transformado em espírito artístico “no” e “do” silêncio.

As pinturas de Edward Hopper manifestam, pelo existente sensível, um espírito de solitude, um silêncio interior. A este fenómeno sensível enfatiza, muitas vezes, um pensamento filosófico acrescido: uma crítica social às grandes cidades, cada vez mais povoadas, mas, ao mesmo tempo, vazias. Estes pensamentos são matérias constituintes das obras. Hopper trabalha temas que estão, em si mesmos, em silêncio, mas «a iconografia é trabalhada de modo dramático para provocar no espectador a consciência do silêncio».²¹⁷ Isso acontece nas obras “*Automat*” de 1927, “*Hotel Room*”, de 1931, “*New York Movie*” de 1939, “*Gas*” de 1940, entre outras. A partir do silêncio, o sensível vai mediatizando novas significações e paradigmas de conhecimento na consciência do leitor. Em Hopper, estas pinturas de pessoas solitárias proporcionam um efeito de silêncio que incita à introspeção, à reflexão, à procura de uma parte silente que habita em cada um de nós, numa “consciência do silêncio”.

Em suma, o silêncio faz parte da pintura, é um elemento criador, é um espaço quase vazio onde algo nasce. Este permite escutar o que a obra tem para nos dizer, isto é, aos poucos, vai iluminando/criando um sentido introspectivo do quadro na consciência do ser humano. «O eu torna-se mais forte ao relativizar-se perante a atividade da imagem»²¹⁸, ou seja, quanto mais nos colocamos diante da profundidade da imagem, mais ela nos habitará, mais ela nos justificará a sua presença, na medida que a sua existência dá existência ao leitor, gera pensamento, criação, sonho, dá espaço a que algo surja, aconteça e se dê. O “eu” cresce à medida que a “imagem” é

²¹⁴ Cf. Adorno, *Teoria Estética*, 105.

²¹⁵ Adorno, *Teoria Estética*, 105.

²¹⁶ Cf. Adorno, *Teoria Estética*, 105.

²¹⁷ Maria Catarina, «A voz do silêncio na arte de Edward Hopper. Ou a modernidade desencantada», *MODOS 1* (30 de Abril de 2017): 42, <https://doi.org/10.24978/mod.v1i2.757>.

²¹⁸ Bredekamp, *Teoria do acto icónico*, 254.

perscrutada em silêncio. «Pintar é um fazer-ver, mas esse fazer-ver tem por objetivo fazermos ver o que não se vê e não pode ser visto».²¹⁹

2.1.4. A poética do silêncio na arte

«Todo o artista é artesão duma linguagem»²²⁰, e o seu processo artístico transpõe «das mãos / para o instrumento difícil / do silêncio»²²¹, acolhimento da verdade da realidade numa determinada linguagem artística/poética (*poiesis*) e não mera técnica (*technê*) produtiva.²²² A nomeação das coisas vem do silêncio... Quando “faço” (*poiesis*) algo, “plasma” algo em silêncio, algo nasce *no* e *do* silêncio. A poesia acontece do silêncio das mãos do poeta para a arte de «criar palavras e criar com palavras»²²³, mediante a frágil «vocação de metamorfose figurativa»²²⁴ da letra; na música, ocorre das pautas para os sons e silêncios; na pintura, pelas formas e cores; na dança, pela gestualidade falante e sentimental.

Um silêncio afetivo, tanto interior como exterior, é condição favorável para a efetividade da obra de arte: para tornar os sentidos disponíveis e livres a cada “mostração”, acolher, compreender e apreender cada criação da arte como relação, isto é, uma relação de uma experiência viva do artista que desapareceu enquanto emoção, mas foi preservada na obra.²²⁵

A arte não é, aos meus olhos, um regozijo solitário. Ela é um meio de comover o maior número de homens, oferecendo-lhes uma imagem privilegiada dos sofrimentos e das alegrias comuns. Ela obriga, então, o artista a não se isolar; ela submete-o à verdade mais humilde e mais universal [...]. O artista forja-se dentro desse ir e vir perpétuo de si aos outros, a meio caminho da beleza que ele não pode dispensar e da comunidade da qual ele não se pode afastar. É por isso que os verdadeiros artistas nada desprezam: eles estão obrigados a compreender mais que a julgar.²²⁶

A singularidade ou a problematização duma experiência vivida do artista não o fecha ao individualismo, mas apela a uma partilha desses sentimentos ou dessa problematização, para um sentido de partilha em comunhão dos sentidos que consegue transmitir: «a partir do momento em que uma experiência nua pode ser problematizável sob forma de uma questão singular à qual se responde adequadamente sob forma de uma resposta também singular, então ela adquire uma comunicabilidade, tornando-se universalizável».²²⁷ A arte, a experiência

²¹⁹ Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, 23.

²²⁰ Andresen, *Obra Poética*, 891.

²²¹ Faria, *Poesia*, 183.

²²² Cf. João Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo* (Lisboa: Universidade Católica, 2004), 139.

²²³ Steiner, *Linguagem e Silêncio*, 71.

²²⁴ Barthes, *O Óbvio e o Obtuso*, 101.

²²⁵ Cf. Paul Ricoeur, *A Crítica e a Convicção*, trad. António Hall (Lisboa: Edições 70, 2009), 280.

²²⁶ Albert Camus, «Speech at the Nobel Banquet», aceso a 10 de agosto de 2021, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1957/camus/25232-albert-camus-banquet-speech-1957/>.

²²⁷ Ricoeur, *A Crítica e a Convicção*, 281.

estética compromete sempre um espectador, um ouvinte, um leitor, os quais possuem uma relação de singularidade com a obra, mas, ao mesmo tempo, é um ato de comunicabilidade do autor; a obra de arte é um rastilho que não só atinge o leitor, mas também a uma universalidade de homens.²²⁸ Assim, a função referencial da obra de arte passa pelo encontro pessoal com as vozes e imagens do mundo, da vivência quotidiana do real para uma vivência universal que é partilhada autenticamente consigo mesmo, com o outro e com o sempiterno, o transcendental da arte. A problematização é sempre um combate em si mesmo, para uma nova forma de criação, para acolher a realidade, o mundo, as coisas, os desejos, as decepções, os outros, em silêncio. A arte, mais concretamente a poesia, pede «a inteireza do meu ser, uma consciência mais funda do que a minha inteligência»²²⁹, ou seja, uma existência profunda, completa e pura, uma consciência de si diante do mundo.

A arte, a verdadeira, é sempre mais que arte. Se cultivada só pelo amor exclusivo à estética – coisa que a grande arte em realidade nunca fez – deixaria de ser arte para converter-se em um venenoso narcótico da angústia existencial. Aquele “mais”, que faz parte dela e da qual ela vive, não é a arte que o pode dar a si mesma.²³⁰

Diante da obra de arte, o ser humano apercebe-se de que existe um «mais», uma transcendência do espírito que brota do espiritual da obra, do além do que é visto, vem da experiência silente; por isso, a obra em si é muito mais que a beleza estética, que uma forma de acalmar a nossa angústia existencial ou satisfazer um gozo pessoal. A arte é, de facto, «um meio indicado para representar e realizar a irrepresentável transcendentalidade do ser humano, ligado à história»²³¹, uma vez que está intimamente aliada ao sensível e a uma realidade histórica concreta como também é revelada, dum modo privilegiado, da questão transcendental de todo ser humano, daí poder proporcionar uma autorrevelação de Deus.²³² A obra de arte toca certamente o centro do ser humano, a sua história, o seu coração e busca a unidade original, a inteireza do humano.

«O silêncio faz parte da estrutura das artes»²³³ e este é uma sombra que habita a realidade, uma realidade que fala e «só quando o silêncio é convertido para objeto artístico e lhe é dada uma forma é que a sua ideia é conservada no espaço silencioso da arte».²³⁴ Pela escrita, pela imagem, pela pintura e pela música, o silêncio ganha corpo, forma concreta e sensível. Somente pelo silêncio as obras de arte mostram o seu mundo interior, a profundidade

²²⁸ Cf. Ricoeur, *A Crítica e a Convicção*, 282.

²²⁹ Andresen, *Obra Poética*, 891.

²³⁰ Rahner, «Sacerdote Y Poeta», 353–54.

²³¹ João Manuel Duque, «A Arte Como Teologia - a Partir De K. Rahner», *Theologica*, 1995, 11, https://www.academia.edu/14171195/A_arte_como_Teologia_a_partir_de_K_Rahner.

²³² Cf. João Manuel Duque, «A Arte Como Teologia - a Partir De K. Rahner», 11.

²³³ Meruje, «Sobre o Silêncio: Existência e Ausência», 206.

²³⁴ Meruje, «Sobre o Silêncio: Existência e Ausência», 206.

do seu ser: «todos eles sabem que é da atenção que se dá ao silêncio do pensamento que nasce toda a criatividade».²³⁵ O silêncio é um elemento crucial para a interpretação das realidades, sobretudo nas artes silenciosas, na medida em que remete para uma intimidade onde se estabelece um diálogo entre o objeto e o sujeito; o objeto desvela-se ao longo da leitura, e o sujeito apreende esse desvelamento, apropriando-o na vida concreta. Na arte, o silêncio manifesta-se ao humano como uma característica ontológica do seu ser, que nos permite descentrar de nós mesmos, para, deste modo, convivermos com a obra.

«O “modo” como o Interior se revela a si mesmo, em que a vida se vive a si mesma, em que a impressão se impressiona imediatamente a si mesma, em que o sentimento se afeta a si mesmo - antes de qualquer olhar e independentemente dele -, é a afetividade».²³⁶ Todo o artista procura manifestar essa interioridade afetiva que brota da alma, do coração, numa forma efetiva por formas exteriores: som, palavra, cores, movimentos, entre outros.²³⁷ Toda a sua obra existe enquanto dádiva de ser, morte interior do autor e vida interior para os demais: «é o jogo da perda real e do ganho simbólico».²³⁸

Neste sentido, não se pode dizer que a arte é apenas uma imitação da realidade ou um puro amor à estética, ao exterior sensível, não se limita a isso. «A expressão do conteúdo invisível que constitui o novo sujeito da arte devem agora ser entendidos como “interiores” em seu significado e, em última instância, em sua verdadeira realidade, como “invisíveis”»²³⁹, ou seja, a arte dos sons, das palavras, das cores, dos movimentos relaciona-se com o invisível que somos, com o silêncio interior de cada ser; interpela-nos a ir além do exterior, a ver além do visível, a alcançar o que não pode ser visto.

Esta «supernumerosa existência / me brota do coração»²⁴⁰, ou seja, é do coração, do interior que brota a verdadeira existência, onde o humano manifesta a vida autenticamente humanizada. A obra de arte deve «expressar a vida invisível que somos»²⁴¹, isto é, um espaço de existência criadora, de fazer-ver o Invisível. Diante duma obra de arte, o ser humano fica em silêncio, em quietude, num estado de espírito de absoluta receptividade, visto que a obra nos fala, ela é dom de si mesma para «experimentar, compreender ou interpretar a realidade que nós próprios somos e que é o mundo em que nos inserimos»²⁴², obra falante na medida em que está

²³⁵ Smedt, *Elogio do Silêncio*, 10.

²³⁶ Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, 19.

²³⁷ Cf. Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, 45.

²³⁸ Bruno C. Duarte, *Lógica poética: Friedrich Hölderlin*, 1.^a (Lisboa: Vendaval, 2011), 245.

²³⁹ Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, 22.

²⁴⁰ Rainer Maria Rilke, *As elegias de Duino e Sonetos a Orfeu*, trad. Paulo Quintela, 5.^a (Porto: ASA, 2003), 192.

²⁴¹ Henry, *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*, 23.

²⁴² Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 138.

imbuída de silêncio. O silêncio é um método prático para descobrir esse invisível criador, «é um método prático para descobrir respostas ao intrigante quebra-cabeças que somos nós mesmos, e para nos ajudar a adquirir uma nova perspectiva sobre seja o que for que possa estar escondido para lá do horizonte».²⁴³

Em suma, toda a obra de arte é «como uma parábola, apoiada num ponto e disparada para o infinito».²⁴⁴ O silêncio é esse ponto que dispara a arte para o infinito, para um efeito revelador que provoca no ser humano um horizonte de sentido. «A arte, a verdadeira, é sempre mais do que aquilo que é».²⁴⁵ Mais que uma representação do visível, do sensível, do estético, da matéria, ela edifica, a partir do silêncio, uma experiência interior, engendra um modo essencial de dizer, fazer, pensar, até de crer e de agir. A arte é abertura à finitude e ao infinito; ou seja, é na densidade do finito (arte) que se joga o divino (infinito/absoluto).²⁴⁶

2.2. Silêncio contemplativo

A vida monástica está em enorme contraste com valores e pensamentos que se vivenciam na sociedade ocidental: a opção pela pobreza, a abdicação da liberdade e da autonomia em função dum obediência a superiores, uma monotonia de vida em silêncio e oração, de quem vive num combate constante com o coração, com os pensamentos e desejos.²⁴⁷

O silêncio contemplativo é silêncio de escuta ativa, como nos interpela o prólogo da *Regra* de S. Bento: «Escuta, filho, os preceitos do Mestre e inclina o ouvido do teu coração».²⁴⁸ Aparecendo assim, incita a uma modalidade relacional de reencontro consigo mesmo e com a boa vontade do Pai. Para o monge, a sua tonalidade de sentido dá-se numa constante procura de um coração purificado, de uma doce abertura ao Espírito, mas, para isso, necessita de solidão, de sobriedade (*nepsis*), de silêncio (*hesychia*): «Quem mora no deserto e vive no recolhimento liberta-se de / três combates: do ouvido, do palavreado e da vista. / Resta-lhe apenas um: o combate do coração».²⁴⁹ O ouvido do monge é orientado para a escuta da palavra de Deus, que nutre a sua vida e o faz viver. Assim sendo, o ouvir e o viver estão ligados intimamente na vida da fé.²⁵⁰

²⁴³ Kagge, *Silêncio na Era do Ruído*, 117.

²⁴⁴ Rahner, «Sacerdote Y Poeta», 334.

²⁴⁵ Rahner, «Sacerdote Y Poeta», 353.

²⁴⁶ Cf. Rahner, «Sacerdote Y Poeta», 354.

²⁴⁷ Cf. Patrick Leigh Fermor, *Tempo de Silêncio*, trad. Alda Rodrigues, 1.^a (Lisboa: Tinta-da-China, 2018), 11.

²⁴⁸ Monges de Singeverga, trad., *Regra do Patriarca S. Bento*, 2.^a (Santo Tirso: Edições «Ora et Labora», 1992), 13.

²⁴⁹ Jean-Claude Guy, *Les Apophtegmes des Pères: collection systématique*, trad. Jean-Claude Guy (Paris: Editions du Cerf, sem data), II, 2, SC 387, 124.

²⁵⁰ Cf. Michelina Tenace, «Il silenzio nella vita monastica», em *Silenzio, polifonia di Dio*, ed. Barbara Aniella e Dariusz Kowalczyk (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2020), 124.

Os místicos, perante a impossibilidade duma via positiva da presença de Deus, preferem a via apofântica, de uma teologia do Deus «desconhecido» (Act 17, 23), como Aquele que É (cf. Ex 10, 17). «Esta teologia é para os Padres a única humanamente possível, embora também seja imperfeita (...) consiste em listar tudo o que não é Deus»²⁵¹, visa tomar consciência de que todo conhecimento que se possa ter de Deus é pura ignorância uma vez que «ninguém *pode* exprimir num sentido autêntico o que Deus é». ²⁵² Refere-nos ainda S. Agostinho: «seja o que for que se diga que Deus é, Ele não é isso; aquilo que *não* se diz d'Ele é ele mais autenticamente do que aquilo que se diz que Ele é». ²⁵³ A “nuvem do não-saber” contido em todos os seres só é conhecida verdadeiramente quando procedermos à eliminação sistemática de todo conhecimento aparente e observamos sem véus a treva do não-saber. ²⁵⁴ Na espiritualidade ortodoxa, é somente no silêncio e na solidão, e diante da impossibilidade de compreensão de Deus, que se dá a possibilidade de contemplação (*Théoria*)²⁵⁵, de ascender no conhecimento de Deus, num estilo de vida hesicasta.

A palavra grega *théoria*, que, desde Platão, deve ser traduzida para o francês como “contemplação”, assume para os místicos um estado de espanto em que o ser humano só tem participação passiva: vê apenas o que lhe é revelado pela densidade, sem qualquer esforço da sua vontade, das suas capacidades humanas ou mesmo dos esforços anteriores para além do despojamento de pensamentos. ²⁵⁶

Esta busca do silêncio místico pode caracterizar-se numa prática do silêncio específico, designado pelo termo hesicasmo²⁵⁷, (*Hesychasme*) de *hesychia*, quietude, tranquilidade, no sentido de “estar sentado em silêncio” ou contemplação (*théoria*) e não como uma técnica (*technê*), pois instrumentalizaria o próprio Deus, mas como um revelar-se potencializador de dom de Deus, como na “sarça ardente”. ²⁵⁸

O hesicasmo está intimamente ligado à contemplação de Deus. Inicialmente, através dos ícones, onde todos os sentidos estavam voltados para conseguirem apreender as verdades que os ícones encarnavam; no entanto, rapidamente se alastrou a experiências de forma prática e física de estruturar a oração silenciosa entre ascetas, nomeadamente através de adequadas

²⁵¹ Michel Laroche, *La Voie du Silence, Dans la Tradition des Pères du Désert* (Albin Michel, 2010), 19.

²⁵² Mestre Eckhart, *Tratados e Sermões* (Prior Velho: Paulinas, 2009), 313-314.

²⁵³ Pensamento colhido em: Eckhart, *Tratados e Sermões*, 314.

²⁵⁴ Cf. Dionísio Areopagita, *Teologia mística*, II, PG 3, 1025 B.

²⁵⁵ Laroche, *La Voie du Silence, Dans la Tradition des Pères du Désert*, 193. «*Théoria*, de *théoros*, “espectador”: todos os derivados referem-se a noções de oráculo, de espetáculo religioso, então, a partir de Platão, de contemplação (*theatron*: “lugar de onde se olha”, retirado de *théastéi*: “olhar”. A origem vem de *théo*: “espetáculo” e de *oros*: “poder”».

²⁵⁶ Laroche, *La Voie du Silence, Dans la Tradition des Pères du Désert*, 21.

²⁵⁷ Cf. Traian Valdman, «Hesicasmo», em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*, (Lisboa: Editorial Verbo, 2004), 405; Cf. Laroche, *La Voie du Silence, Dans la Tradition des Pères du Désert*, 190; Cf. Diarmaid MacCulloch, *Silence: A Christian History* (London: Penguin Books, 2013), 111.

²⁵⁸ Cf. Laroche, *La Voie du Silence, Dans la Tradition des Pères du Désert*, 25.

posturas físicas e de respiração.²⁵⁹ O hesicismo está imbuído de um «tríplice silêncio»²⁶⁰ (dos sentidos, da mente, do coração).

Mais no oriente e posteriormente com São Alredo e São Bernardo de Claraval no ocidente, este estilo de vida e de oração está marcado pela constante oração de Jesus, ou seja, pela invocação sucessiva do amado Jesus se propicia uma «relação de coração a coração»²⁶¹, capaz de unificar a pessoa, de um «humanismo unificante».²⁶² Apoiado na solidão individual, enquanto caminho silente de ser-eu autêntico - «*Beata Solitudo - Sola Beatitudo*»²⁶³, o hesicasta busca uma forma de encontrar a plenitude perante o Desconhecido, busca a purificação do olhar, das vontades, das paixões, característica dos Padres. Deste modo, esta tipicidade da contemplação silenciosa é “matéria-prima” e, ao mesmo tempo, “instrumento de trabalho” de vários movimentos de espiritualidade de vida anacorética, «cujo ideal imediato é a busca da *hesychia*, tranquilidade espiritual resultante do apaziguamento de todas as paixões».²⁶⁴ Não é uma aparente ausência de atividade, mas é sobretudo um conformar das vontades e das paixões para uma profunda atividade interior que ressoa no coração do humano, provocadora de ser-eu autêntico, «onde apenas pelo silêncio absoluto se acede à união corporal com o Inefável (teologia mística)».²⁶⁵

Simeão, *o Novo Teólogo* (séc. XI), e S. Gregório Palamas (séc. XIV) foram grandes impulsionadores desta espiritualidade anacorética; Simão, *o Novo Teólogo*²⁶⁶, destaca o papel do Espírito na experiência Cristã, nomeadamente em relação à purificação das paixões e à união com Deus em Cristo, por meio do Espírito Santo; já S. Gregório Palamas²⁶⁷ afirma que, aos homens, é possível um conhecimento da energia da substância de Deus, que pode ser vista e participada pela alma mística, ao contrário da essência divina, que é incriada e inacessível.

²⁵⁹ Cf. MacCulloch, *Silence: A Christian History*, 111.

²⁶⁰ Por um monge da Cartuxa Scala Coeli, *A Oração de Jesus, Caminho para a Intimidade com Deus* (Braga: Apostolado da Oração, 2013), 19.

²⁶¹ Tenace, «Il silenzio nella vita monastica», 131.

²⁶² Tenace, «Il silenzio nella vita monastica», 127; Cf. Por um monge da Cartuxa Scala Coeli, *A Oração de Jesus, Caminho para a Intimidade com Deus*, 15.

²⁶³ Vanessa Beatriz Bortulucce, «Reflexões sobre a formação da poética de Umberto Boccioni em “Beata solitudo - sola beatitudo”», *ARS* 6, n. 12 (2008): 4. <https://doi.org/10.1590/S1678-53202008000200010>. «A frase “Beata solitudo sola beatitudo” é um aforismo medieval atribuído a S. Bernardo de Clairvaux. Traduzida livremente, significa “abençoada solidão, única bem-aventurança”.»

²⁶⁴ L. Filipe Thomaz, «Hesicasmos», em *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 14 (Lisboa: Editorial Verbo, 2000), 866.

²⁶⁵ João Paulo Costa, *À sombra do Indisível, fragmentos de um crer sapiencial* (Lisboa: Documenta, 2020), 285.

²⁶⁶ Cf. Traian Valdman, «Simeão, o Novo Teólogo», em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*, (Lisboa: Editorial Verbo, 2004), 808.

²⁶⁷ Cf. Traian Valdman, «Gregório Palamas», em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*, (Lisboa: Editorial Verbo, 2004), 395.

O que pretendo retirar destes dois teólogos é a percepção de que, para falar “com”, “do” e “no” silêncio, é essencial purificarmos os nossos sentidos. «Silenciar o ímpeto dos nossos impulsos ou da vontade autorreferencial é uma aprendizagem que se dá *no* e *com* corpo. (...) O silêncio metafísico não faz relação. Mas o silêncio existencial é condição para uma gramática do saber afetivo, da vida partilhável». ²⁶⁸ Viver “com”, “do” e “no” silêncio abre-nos a uma relação existencial profunda, abre-nos a uma relação humanizadora, descentrada do “ego” e disponível a um sentir comum.

«O silêncio é a língua de Deus porque contém todas as palavras, é uma reserva inesgotável de sentido. O homem é convidado a provocar o silêncio em si mesmo, a defender-se das condições normais das conversas, para escutar uma frase que já não passa pelo recorte das palavras». ²⁶⁹ A *hesychia* é ícone para os nossos ouvidos, é essa linguagem que capacita o humano para o diálogo de coração a coração, com o inefável, o indizível, a fim de ser moldado por Ele, visto que na invocação do nome de Jesus invocamos o próprio Deus. Em certa medida, o segredo da vida contemplativa baseia-se neste combate persistente do coração, do eu autêntico ao mistério de Deus, deixando-se ocupar por Ele, ou seja, uma «completa abdicação da vontade, aliada à glorificação da vontade de Deus como forma de solucionar todos os problemas e provações, bem como transformar uma vida de sofrimento exterior intenso numa existência com paz e alegria». ²⁷⁰

Afirma Merton: «Para o contemplativo não há *cogito* (“eu penso”) nem *ergo* (“portanto”), mas unicamente SUM, eu SOU». ²⁷¹ E, neste sentido, o contemplativo habita o que é, o ser-eu autêntico, o eu com/em/mais Cristo. Aqui, o encontro consigo mesmo está intimamente ligado com o encontro com Deus, pela oração incessante. Pela oração pura, isto é, quando o coração e o intelecto do crente estão acoplados à vontade divina, ao coração do próprio Deus, alcançamos a essência do hesicasso: «a permanência ininterrupta em Deus». ²⁷² O ser-eu autêntico «sinfoniza» ²⁷³ com o silêncio, onde a nossa voz interior se unifica ao silêncio do Mistério que nos habita, ou seja, sintonizar a linguagem humana com a linguagem de Deus.

²⁶⁸ D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre a Meditação*, 146.

²⁶⁹ Le Breton, *Do Silêncio*, 177.

²⁷⁰ Fermor, *Tempo de Silêncio*, 104.

²⁷¹ Thomas Merton, *Novas Sementes de Contemplação*, trad. Mirian Godinho (Braga: Editorial Franciscana, 2007), 27.

²⁷² Archimandrita Sophrony, *San Silouan el Athonita*, trad. Joaquim Maristany (Madrid: Ediciones Encuentro, 1996), 131.

²⁷³ Johan Konings, «A palavra e as palavras - Meditação sobre o Prólogo joanino», *Cenáculo: Revista dos Alunos da Faculdade de Teologia - Braga* 50, 195–19, n. II (2011): 14. «Mas eu prefiro falar em sinfonizar, porque aí aparece a raiz *phoné*, “voz”, unir sua voz a outra em harmonia. Formar uma sinfonia com outro ou com outra.»

O silêncio, muito para além de uma modalidade de ausência, é encarado como uma realidade de encontro, de uma abundante escuta, vivida num sentido íntimo e intrínseco à condição humana e, sobretudo, a um diálogo com Deus. Quando amamos alguém, procuramos a sua presença e, diante da sua presença, para escutarmos o que nos habita, mesmo que nenhuma palavra se troque entre o eu e a presença que procuramos, basta-nos saber que ele está lá: esta é a essência do silêncio interior.²⁷⁴

A essência do silêncio interior é saber que Ele está sempre presente, sempre propício à relação e, diante d'Ele, escutá-l'O é ser escutado, habitá-l'O é ser habitado. Ao estilo buberiano, o diálogo que se estabelece no «eu-tu», numa comunhão recíproca e habitada, é onde o “Tu” não se confina numa coisa ou objeto, mas na relação.²⁷⁵ Pelo silêncio, toda esta dinâmica se torna fecunda, pois «o silêncio é capaz de atender o outro/Outro, de estar atento, no sentido de cuidar os afetos e de engendrar laços de comunhão fecunda».²⁷⁶ Ver tudo a partir “do” e “no” silêncio (as coisas, o mundo, os seres, a imagem, o outro, o si mesmo, o quadro, o filme, a música, a política, o tempo, os espaços...) desvela e instaura um novo paradigma, uma nova forma de ver a realidade das coisas. «Acolher o dom do amor do Outro passa pelo silêncio da escuta».²⁷⁷

O silêncio é escuta. A escuta habitada nada mais é que o outro acolhido pelo nosso silêncio. «Cada um de nós procure agradar ao próximo, em vista do bem, para edificação. Pois também Cristo não buscou a sua própria satisfação, mas, conforme está escrito: Os insultos dos que te injuriaram caíram sobre mim» (Rom 15, 1-2). O silêncio de Cristo permitiu que os que o injuriavam se revelassem. O silêncio de um (Cristo) é a revelação da natureza do outro (os injuriadores). As coisas nascidas no silêncio pedem escuta, atenção cuidada, falam-nos, mas nem sempre nos dispomos a ouvi-las, porque ou falamos nós ou porque os ruídos dos artefactos nos perturbam e disturbam. Habitar o silêncio é deixarmos o outro/realidade nascer em nós, é tornarmo-nos hospedeiros para o outro, dispostos a escutá-lo, deixá-lo manifestar-se.

O conhecimento íntimo da humanidade dá-se na perceção da totalidade da pessoa enquanto determinada pelo espírito, pela sua inteireza de ação e atitude, no momento em que se coloca em relação com o outro, quando ele se torna presente para mim.²⁷⁸ O silêncio de escuta procura mostrar a disponibilidade interior para a escuta da Palavra, que, mediada pelos dinamismos de amor do «Espírito de Deus que habita em nós» (Rm 8, 11), nos leva a sair do

²⁷⁴ Cf. Mourão, «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)», 116.

²⁷⁵ Cf. Martin Buber, *Eu e Tu*, trad. Artur Morão e Sofia Favila (Águeda: Paulinas, 2014), 9.

²⁷⁶ Costa, *À sombra do Indisível, fragmentos de um crer sapiencial*, 136.

²⁷⁷ Mourão, «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)», 123.

²⁷⁸ Cf. Martin Buber, *Do Diálogo e do Dialógico*, trad. Marta Ekesttein de Souza Queiroz e Regina Weinberg (São Paulo: Editora Perspetiva, 1982), 147.

“eu dobrado sobre si mesmo” – o egoísmo – para uma abertura à configuração com Cristo, que nos orienta ao Pai. Pela «forma como escuta, entende-se a quem o monge obedece e de que palavra ele vive».²⁷⁹

Deus na sua essência, no seu mistério permanece “escondido”: é revelado na sua criatura que passa da morte do pecado à ressurreição no amor. (...) A vida monástica está enraizada no mistério da humanidade divina, no mistério da encarnação que continua no crente que traz à terra a revelação da vitória de Cristo sobre a morte.²⁸⁰

Numa atitude kenótica, a escuta da presença do divino deve ser encarada com um dom amoroso e possibilitador de relação do divino no humano. Mediante a nossa predisposição ao Espírito de amor e pela morte do nosso ego («cada um de nós procure agradar ao próximo, em vista do bem, para edificação», Rom 15, 2), superamos a morte para uma vida ressuscitada no amor. «Aqui, é necessário que o egocentrismo natural, que explora em próprio proveito o poder de Deus, seja extirpado até à raiz».²⁸¹ Por este processo sacrificial a vida torna-se mais humana: «é que cada uma das decisões humanas humanizantes, que obrigam o nosso egoísmo a morrer de algum modo, é uma passagem à vida divina. (...) A decisão tem uma estrutura pascal, uma estrutura de morte e ressurreição».²⁸²

Em Lc 10, 38-42, Maria escolheu a melhor parte, a que lhe dava mais vida, a mais humanizante, a contemplação, escuta do mistério, a relação com a nuvem do não-saber. Maria, em tonalidade silente, dá-se ao Deus da vida, a uma alta nuvem do não-saber. Diante da presença do Senhor, Maria escolheu o que era mais humanizante, escutar a sua Palavra, e, por isso, dá-lhe já uma participação do Reino eterno. Jesus diz-nos: «se alguém me tem amor, há de guardar a minha palavra; e o meu Pai o amará, e Nós viremos a ele e nele faremos morada» (Jo 14, 23). Todos os que escutam a sua Palavra tomam uma decisão humanizante, uma vez que ao rejeitarem-se a si mesmo (morte ao egoísmo, as vontades), procuram encarnar a sua palavra em gestos concretos de doação ao Senhor (como Maria pela escuta) e, porventura, ao próximo. Em cada decisão, em cada gesto, em cada morte do egoísmo, há um nascimento para a vida divina, uma vida ressuscitada.²⁸³

S. Paulo afirma: «o Espírito daquele que dos mortos ressuscitou a Jesus habita em vós, aquele que dos mortos ressuscitou a Cristo Jesus há de vivificar também os vossos corpos mortais, pelo seu Espírito que habita em vós» (Rm 8, 11). A ação do Espírito escapa ao discurso, ao objetivo, prefere agir em silêncio, age “do” e “no” silêncio, sem nada falar ou ser falado

²⁷⁹ Tenace, «Il silenzio nella vita monastica», 124.

²⁸⁰ Tenace, «Il silenzio nella vita monastica», 128.

²⁸¹ François Varillon, *Síntese da Fé Católica*, trad. Roque Cabral (Braga: Editorial A. O., 1997), 35.

²⁸² François Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, trad. Miriam Godinho (Braga: Editorial A. O., 2003), 81.

²⁸³ Cf. Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, 81.

sobre Ele.²⁸⁴ «O Pai é o Deus transcendente que envia o Filho e o Espírito, o Filho, que se tornou homem, é o Deus presente na história dos homens. O Espírito, de outro modo, enviado aos nossos corações, está na parte mais íntima do homem, conhece-nos mais profundamente do que nós nos conhecemos».²⁸⁵ A intimidade com Deus inicia-se com Jesus pelo Espírito Santo. Pelo Espírito de amor, é possível uma intimidade com o próprio Deus, o Filho Encarnado, e é nessa parte “íntima do homem” que se encontra o eu autêntico, isto é, o eu mais Cristo. Somente com o auxílio do Espírito alcançamos a Vossa presença, onde diariamente vem graça sobre graça, proveniente de um amor que se torna dom para outro: «este amor que aceita a vida quotidiana tal como se apresenta, que transforme, entretanto, cada um dos meus dias humanos num dia de graça, para fazer chegar a Vós este amor, somente a Vós que dele me podereis fazer dom».²⁸⁶

Toda a relação é, de facto, um esforço do ser humano, psicológico e existencial, porque exige uma predisposição do ser humano para sair do seu egoísmo e se dedicar a uma abertura à alteridade.²⁸⁷ Para o monge, essa relação dá-se numa abertura à vontade de Deus, nomeadamente pela oração, e, não tão poucas vezes, essa vontade, além de não ser fácil de discernir, é dissonante dos nossos pensamentos, sentidos e vontades. O Espírito é presença silenciosa eloquente em nós e na Igreja.²⁸⁸ Habitados pelo Espírito Santo tornamo-nos silenciosos e disponíveis para a escuta e relação autêntica com o outro/Outro, pois, «na relação autêntica com os outros, somos aquilo em que nos tornamos e tornamo-nos naquilo que somos».²⁸⁹ O silêncio é uma maneira de estar, de ser no mundo, ele abre a porta e dá espaço para uma verdadeira relação humanizadora, logo também divinizante: «poderia dizer que o Espírito é o «Servo» silencioso, o «Servo» do Pai e do Filho, o «Servo» do homem chamado para a divinização»²⁹⁰, ou seja, a sermos «divinamente transformados»²⁹¹, transformados desde a raiz pelo Espírito Santo.

Thomas Merton fala da vida religiosa como uma vida silenciosa, na medida em que exige uma disposição para o silêncio, através do qual Deus fala. Consiste em procurar um

²⁸⁴ Cf. Dariusz Kowalczyk, «Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella trinità e in noi», em *Silenzio, polifonia di Dio*, ed. Barbara Aniella e Dariusz Kowalczyk (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2020), 76.

²⁸⁵ Kowalczyk, «Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella trinità e in noi», 79.

²⁸⁶ Rahner, *Apelos ao Deus do Silêncio*, 74.

²⁸⁷ Cf. Alberto Filipe Araújo e Ángel García del Dujo, «Do silêncio do mestre à sua palavra iniciática. Uma introdução a uma pedagogia do silêncio e da palavra», em *Rostos do Silêncio: Ensaio Transdisciplinares*, ed. Willames Frank (Ribeirão Preto: Inteligência Relacional, 2019), 203, https://issuu.com/inteligenciarelacional/docs/rostos_do_silencio_-_ebook.

²⁸⁸ Cf. Kowalczyk, «Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella trinità e in noi», 76.

²⁸⁹ Costa, *À sombra do Indisível, fragmentos de um crer sapiencial*, 171.

²⁹⁰ Kowalczyk, «Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella trinità e in noi», 77.

²⁹¹ Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, 66.

silêncio interior para aí deixar habitar a Palavra.²⁹² Neste sentido, uma vivência no silêncio interior, e virada para a Palavra de Deus, a palavra autêntica, possibilita uma vivência baseada no acolhimento e no recolhimento e, neste sentido, o silêncio possibilita uma existência plena que vive para melhor acolher o outro, para o escutar, para humanizar.

É do silêncio mais profundo e verdadeiro que se torna possível escutar o Verbo, mas, para que Deus fale, é preciso se silenciar todas as distrações, isto é, das distrações que não humanizem.²⁹³ Uma vida em Deus implica sempre uma morte e um novo nascimento, da morte de si mesmo, como sacrifício agradável a Deus e aos demais, para uma vida divinizada, transformada, ressuscitada.²⁹⁴ «Todos nós estamos em processo de humanização e tornamo-nos cada vez mais homens à medida que realizamos actos livres e tomamos decisões humanizantes, no sentido da justiça, do amor, da fraternidade e da liberdade».²⁹⁵ Dar espaço ao Verbo, dar espaço a Cristo, é permitir que ele dê às nossas decisões humanas, que humanizam, uma dimensão divina, é permitir que ele divinize, santifique os nossos atos humanizantes.²⁹⁶

A forma mais excelente de habitar a Palavra acontece na vida contemplativa, onde, através da solidão e da contemplação, estes «homens escutam mais atentamente a palavra de Deus, mergulham na meditação da Bíblia, cantam o louvor de Deus na liturgia e dedicam-se ao trabalho, ao estudo e à oração silenciosa».²⁹⁷ Permanecem em contemplação ali, diante da nuvem do não-saber, com um impulso amoroso e um olhar cego, dirigindo-se a Deus, e nada mais senão Ele.²⁹⁸ Na intimidade silenciosa abre-se uma fenda para o encontro revelador de Deus; quando me coloco diante do silêncio tomo consciência de tal encontro revelador.

²⁹² Pensamento colhido em: Cf. Mourão, «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)», 116.

²⁹³ Cf. Jean Tauler, *Sermons* (Paris: Cerf, 1991), 17.

²⁹⁴ Cf. Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, 66.

²⁹⁵ Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, 66.

²⁹⁶ Cf. Varillon, *Alegria de Crer e de Viver*, 80.

²⁹⁷ Thomas Merton, *Contemplação num mundo de ação*, trad. Mosteiro da Virgem (Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1975), 162.

²⁹⁸ Cf. Anônimo do séc. XIV, *A Nuvem do Não-Saber*, 50.

CAPÍTULO 3 - SILÊNCIO, INICIAÇÃO DUMA EXPERIÊNCIA CONSCIENTE COM DEUS

*«A quietude é igual ao Nada eterno
Nada é tão semelhante ao Nada como a solidão e a quietude;
Por isso as quer, se alguma coisa quer, a minha vontade».*²⁹⁹

Numa cultura pautada pelo imediatismo consumista, pela busca da sensação direta e de respostas rápidas e claras, a liturgia aparece como algo estranho às “modas” do tempo, pois interpela-nos progressivamente a uma arte da demora e ao desejo de um encontro: «desejei ardentemente comer esta páscoa convosco» (Lc 22,15). Em boa verdade, vivemos numa «ditadura do logocentrismo», isto é, uma sobrevalorização da palavra, um automatismo da resposta que passa completamente ao lado da hesitação, do prazer da demora e da contemplação. Numa sociedade de resposta rápida e cada vez mais automatizada, o silêncio torna-se um ente cada vez mais distante, um ser exilado. Habitamos o mundo do som, da palavra. Torna-se, portanto, imperativo e necessário saber viver e habitar o silêncio interior, o silêncio-escuta, uma recetividade do outro que ecoa.

3.1. Vida ativa e vida contemplativa

A sociedade hodierna está cansada, como sugere o título do livro *«Sociedade do Cansaço»* de Byung-Chul Han. As progressivas procuras da produtividade em todas as áreas da vida humana, duma vida ativa a cem por cento, transformam o humano num «animal laborans»³⁰⁰, um animal trabalhador.

Em S. Tomás, a vida contemplativa é um modo constante e procurado de ser, uma consciente existência de toda a realidade humana. A «vida contemplativa é mais meritória que a ativa»³⁰¹, pois, de certo modo, a vida ativa impede a contemplação de Deus devido às ocupações e preocupações das obras exteriores. A vida contemplativa, ainda que não seja de modo pleno, «“goza desde já, com um prazer íntimo, do descanso futuro”, isto é, na contemplação de Deus»³⁰², ao passo que a vida ativa é a atividade exterior. Mesmo assim, a oração contemplativa pode ter os seus frutos no concreto da vida ativa mais do que um consagrado na vida contemplativa, quando o amor a Deus interpela gestos concretos na vida

²⁹⁹ Silesius, *A Rosa é Sem Porquê*, 63.

³⁰⁰ Byung-Chul Han, *A Sociedade do Cansaço*, trad. Gilda Lopes Encarnação (Lisboa: Relógio D'Água, 2014), 32.

³⁰¹ Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, II.II, q. 182, a. 2, co.

³⁰² Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 182, a. 2, co.

para bem dos irmãos (ora + ação).³⁰³ S. Tomás afirma ainda que «quando alguém [é] chamado a deixar a vida contemplativa para dedicar-se à ativa, não se trata de tirar-lhe a contemplativa, mas de acrescentar a ação»³⁰⁴, ou seja, a vida contemplativa não impossibilita totalmente a vida ativa. O exercício desta «acalma as paixões interiores donde provêm as representações que são obstáculo para a contemplativa».³⁰⁵ O silêncio é tudo menos um vazio, diz sempre algo inesperado e inaudito, diz-se apofaticamente – «O silêncio só raramente é vazio / diz alguma coisa / diz o que não é»³⁰⁶, o «Eu Sou aquele que é» (Ex 3, 14), diz-se no «silêncio de escuta».³⁰⁷ O “silêncio de escuta” é a própria escuta, a escuta vem “do” e “no” silêncio.

Deus é protagonista, sem o qual o monge não pode fazer experiência de contemplação, uma «vinculação no amor a Cristo no Espírito Santo, que é transformadora da pessoa e de suas relações comunitárias».³⁰⁸ A vida contemplativa torna a vida ativa além do meramente mecanicista, evita a pura atividade funcional em detrimento duma atividade de ser humano livre, evita a opressividade da produção, da rentabilidade onde «a busca excessiva do útil acabou por tornar inútil a própria vida».³⁰⁹ Neste sentido, Byung afirma: «a vida atinge uma intensidade real precisamente no momento em que a vida ativa – que na sua crise pós-moderna degenera em hiperactividade – assume em si a vida contemplativa»³¹⁰, ou ainda, «a *vita ativa* continua a ser uma fórmula opressiva enquanto não integrar em si a *vita contemplativa*».³¹¹

Neste último pensamento, Byung segue uma das ideias centrais em Hegel e Marx, onde todos – senhores ou trabalhadores – são homens duma sociedade escrava do trabalho, ou seja, o homem é um *animal laborans* onde «o próprio tempo trabalha».³¹² Do mesmo modo, é o trabalho que ajuda o humano a subir a sua consciência a um patamar superior ao da vida animal, capaz de lhe dar uma certa liberdade.³¹³ Para Hegel, o trabalho é um escape ao domínio do senhor; para Marx, o trabalho torna o humano superior; em ambos, o ser humano é trabalho, está submetido à compulsão do trabalho, visto que, «em última instância, a sociedade do trabalho é uma sociedade compulsiva»³¹⁴, que requer todas as forças para si e não deixa espaço

³⁰³ Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 182, a. 2, co.

³⁰⁴ Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 182, a. 1, ad. 3.

³⁰⁵ Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 182, a. 3, co.

³⁰⁶ Mendonça, *A Papoila e o Monge*, 15.

³⁰⁷ Le Breton, *Do Silêncio*, 232. «Daqui nasce o silêncio de escuta da palavra divina perante a qual o homem só tem de se calar.»

³⁰⁸ Manuel María Iglesias Labat, «El silencio en Thomas Merton como elemento constitutivo para la espiritualidad del hombre de hoy» (Comillas, 2019), 80, <http://hdl.handle.net/11531/37868>.

³⁰⁹ Ordine, *A Utilidade do Inútil*, 62.

³¹⁰ Han, *Do Desaparecimento dos Rituais*, 43.

³¹¹ Byung-Chul Han, *Aroma do Tempo, Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Relógio D'Água, 2016), 118.

³¹² Han, *Aroma do Tempo, Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*, 117.

³¹³ Cf. Han, *Aroma do Tempo, Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*, 119.

³¹⁴ Han, *Aroma do Tempo, Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*, 117.

para a pura contemplação, uma arte da demora, sem qualquer impulso ou interesse lucrativo. «O *animal laborans* só conhece pausas, mas não a *tranquilidade contemplativa*. A dialética do senhor e do escravo, como dialética da liberdade, só se consoma quando supera o trabalho — quando tem presente *o outro do trabalho*». ³¹⁵ Assim, «a supremacia da *vida contemplativa* reduz todas as formas de *vida ativa* ao nível do trabalho útil e necessário». ³¹⁶

A vida ativa e a vida contemplativa são duas faces da mesma moeda, ambas se estimulam mutuamente, atividade e repouso, palavra e silêncio. Nesta reciprocidade, o ser humano torna-se inteiro ³¹⁷, «de modo que nenhum homem pode ser plenamente ativo, se não for em parte contemplativo, e, inversamente, também não pode ser plenamente contemplativo (pelo menos quanto é possível na Terra!), se não for em parte activo». ³¹⁸ Como «a vida contemplativa sem a ação é cega [e] a vida activa sem contemplação é vazia» ³¹⁹, assim também é a participação ativa e contemplativa na liturgia. Na liturgia, estas duas realidades tocam-se, sintonizam, tornam-se uma realidade inseparável. Com a participação contemplativa, os silêncios ganham alento, espírito, sentido; por outro lado, com a participação ativa, as palavras, os gestos, os sons, ganham vida, espírito, carnalidade e expressividade sensível.

A vida litúrgica habita essa dinâmica de vida ativa – vida contemplativa, exige uma participação externa-interna, uma vivência ativa e contemplativa, em que «o par silêncio-escuta constituem núcleos fundamentais da *vita contemplativa* [e] o par comunicação-palavra caracterizam a *vita activa*». ³²⁰ A participação ativa na liturgia toca a sua realidade existencial e, por sua vez, a participação passiva/contemplativa na liturgia toca a sua realidade transcendental, mais íntima. ³²¹

3.1.1. Caminho litúrgico ativo

A participação ativa na liturgia promove uma ação dialogada com as palavras, com os gestos, os silêncios, muito além duma mera passividade ou de uma simples repetição de orações, ou seja, é comunicação-palavra. O II Concílio do Vaticano apela a uma plena, consciente, frutuosa e ativa participação nas celebrações litúrgicas considerando que, pela participação litúrgica, os fiéis hão de beber o espírito genuinamente cristão (cf. *SC*, 11 e 14).

³¹⁵ Han, *Aroma do Tempo, Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*, 120.

³¹⁶ Han, *Aroma do Tempo, Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*, 121.

³¹⁷ Cf. Rahner, *Apelos ao Deus do Silêncio*, 72.

³¹⁸ Anónimo do séc. XIV, *A Nuvem do Não-Saber*, 49.

³¹⁹ Han, *Aroma do Tempo, Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*, 133.

³²⁰ Alberto Filipe Araújo, *O Poder do Silêncio. Ensaio e Testemunhos*, 1.^a (Maia: ISMAI Press, 2021), 155.

³²¹ Cf. Guillermo G. Dorado, *La Liturgia, hoy* (Madrid: Perpetuo Socorro, 1987), 15.

Para uma participação ativa, deve-se promover a participação quer por palavras, através das aclamações das respostas, da salmodia, dos cânticos, quer por ativos silêncios, através da escuta, de ações, gestos e atitudes (cf. *SC*, 30). O próprio celebrante principal deve ser o primeiro a viver verdadeiramente cada momento litúrgico e todos os seus elementos constituintes. Todo o corpo é objeto inclusivo da liturgia, da palavra performativa, que se manifesta, através da disciplina física, em gestos que nasceram da imposição interior da liturgia.³²²

Não procurando implementar uma vivência litúrgica escrupulosa das rubricas, apenas evidencio que estas palavras performativas fazem parte de um todo celebrativo, são «como que uns sinais de trânsito para que a celebração flua, respire, para que aconteça com dignidade e todos sejamos respeitados no sentido da forma como celebramos»³²³. Visto que ajudam a uma melhor celebração dos mistérios, a criar uma maior sensibilidade, é legítima a atenção que devemos dar a todo o conjunto de gestos, a uma iniciação aos gestos litúrgicos. Esta iniciação seria justa e necessária, uma vez que os gestos litúrgicos variam em pormenores de execução, consoante as diversas zonas culturais ou as ocasiões, como, por exemplo, o sinal da cruz, as posições de ajoelhar com um ou os dois joelhos, o gesto de braços ao peito, uma ligeira ou profunda inclinação, estar de pé ou sentados. Ou ainda, a uma requalificação dos atos e gestos litúrgicos, a fim de explorar novas sensibilidades, um positivo aprofundamento da sua dimensão simbólica.

Numa participação ativa na Igreja, nomeadamente na vida litúrgica, «o crente (...) toma consciência de que ora e atua como membro da Igreja e que esta, por sua vez, ora e atua nele».³²⁴ Sendo a oração litúrgica coral por natureza, ela cria num grande movimento de pessoas, uma participação comum, viva, de coração e de espírito, «capaz, como poucas outras formas, de exprimir uma disposição vigorosa da alma, que evita a monotonia e cada vez mais se enche de novo conteúdo, ao mesmo tempo que ganha em ardor».³²⁵ Ao contrário da oração popular, mais contemplativa e repetitiva, a oração litúrgica não só implica um dinamismo de ação e de progressão, como também um celebrante principal que oriente todo o desenrolar da ação.³²⁶ Cristo está sempre presente na liturgia, na assembleia reunida e na escuta da palavra, na realidade espiritual e performativa dos sinais/gestos. Na liturgia, «os sinais sensíveis significam

³²² Cf. Joseph Ratzinger, *Introdução ao Espírito da Liturgia*, trad. Jana Almeida Olsansky, 8.^a (Prior Velho: Paulinas, 2020), 131.

³²³ Luís Manuel Pereira da Silva, *Nascemos da Páscoa, o memorial do misterio pascal*, 1.^a (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021), 229.

³²⁴ Romano Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 2.^a (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017), 35.

³²⁵ Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 26.

³²⁶ Cf. Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 27.

e, cada um à sua maneira, realizam a santificação dos homens» (SC, 7). Pela liturgia, a nossa relação com Ele é dinâmica e progressiva, consoante a nossa participação dialógica, tanto exterior como interior. Uma participação ativa na liturgia toca a realidade de “*lex vivendi*”, que inicia na plena, consciente e ativa participação, finalizando na vida concreta da pessoa, no ritmo do nosso quotidiano. A liturgia dinamiza um diálogo, uma relação: uma relação com Deus associando-se posteriormente a um conjunto de costumes e práticas, do contemplativo para o ativo, do *Logos* para o *Ethos*, como nos indica Romano Guardini.³²⁷ Guardini afirma também que a liturgia conduz o humano a uma relação verdadeira com Deus, a uma retidão interior que, conseqüentemente, exercerá o seu impacto diante da ação que se realiza no quotidiano, no enobrecimento do carácter ativo, moral e ético, como por exemplo na retidão e na justiça.³²⁸

Guido Marini afirma que o silêncio litúrgico é um “lugar espiritual” no qual o humano adere ao modo de agir de Cristo, onde todo o nosso ser adere à vida do Senhor; o silêncio é um “âmen” prolongado do nosso coração ao amor de Deus, de tal modo que o abraça como modo preferencial do nosso agir na quotidianidade da vida.³²⁹ Como “lugar espiritual”, o silêncio tem como finalidade levar a um agir como Deus age. Efetivamente, na ação litúrgica, a participação ativa tem uma finalidade semelhante: «que seja superada a diferença entre o agir de Deus e o nosso agir, tornamo-nos uma só coisa com Cristo»³³⁰, nomeadamente por uma boa compreensão dos ritos e das orações (cf. SC, 48).

No entanto, a verdadeira educação litúrgica não se restringe à aprendizagem das atividades exteriores, muitas vezes superficial, mas envolve toda uma simbólica interior, que pede mais que o corpo humano, «pede o seu total e renovado empenho na quotidianidade da vida»³³¹, uma liturgia na vida quotidiana. O cristão procura a Cristo no quotidiano da vida, procura tornar a vida uma liturgia quotidiana, isto é, voltar todo o seu espírito, seu corpo, suas vontades para Deus, melhor, a encontrar em tudo e todos o rosto de Deus. «O agir cristão encontra alimento na liturgia e na celebração dos sacramentos» (CCE, 2047).

Segundo o II Concílio do Vaticano, toda a participação litúrgica, todo o culto agradável a Deus implica uma participação de todos e não um assistir passivo. Assim, na liturgia, a participação «ativa, consciente e piedosa» (SC, 48) consiste numa participação com gestos exteriores, mas o essencial está no envolvimento de atos interiores, espírito de constante conversão a Deus. Estes atos interiores de conversão implicam uma “coerência eucarística” (cf.

³²⁷ Cf. Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 102.

³²⁸ Cf. Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 102.

³²⁹ Cf. Guido Marini, *Liturgia, Mysterium Salutis*, trad. Agostinho França (Lisboa: Paulus, 2011), 48–49.

³³⁰ Marini, *Liturgia, Mysterium Salutis*, 41–42.

³³¹ Marini, *Liturgia, Mysterium Salutis*, 43.

SCs, 83), ou seja, gestos e consequências nas relações sociais: um testemunho da fé, gestos de caridade, visto, que a fé, se não tiver obras, está completamente morta (cf. Tg 2, 17).

3.1.2. Caminho litúrgico contemplativo

«Não podemos esperar uma participação activa na liturgia eucarística, se nos abeiramos dela superficialmente e sem antes nos interrogarmos sobre a própria vida» (SCs, 55). Portanto, favorecem à participação ativa momentos que propiciem o relacionamento interior com Deus, a um interrogarmo-nos sobre a própria vida, à profundidade do nosso ser, para, depois, dispormos a nossa vida aos demais na caridade.

Neste sentido, entenda-se como participação contemplativa da Igreja, sobretudo, os momentos de silêncio, enquanto paradigma gerador de sentido. Com estes momentos, pretende-se ajudar o espírito a assimilar e saborear intimamente a presença de Deus. É deste silêncio criador que toda a disposição interior da ação, da atitude interior dos gestos, da escuta da palavra, do *Logos* encarnado, se torna verdadeiramente uma linguagem da liturgia, dispondo a uma verdadeira participação. Com participação contemplativa, não pretendo reduzir a participação a uma mera passividade, mas sim realçar a disposição embrionária do silêncio, uma ética do olhar atento a partir do qual tudo se desenvolve, um elemento intrínseco ao seu procedimento dos atos litúrgicos, aos próprios gestos exteriores, aos espaços, às palavras, ou seja, procurar evidenciar um «momento de contemplação, que nos ofereça paz interior, que nos deixe respirar e que descubra o essencial que se encontra oculto».³³²

A vivência cristã não se prende unicamente em dizer orações ou ir à igreja, ou em cumprir o que é aparentemente “correto”, mas «(tanto no sentido mais pessoal como no da assembléia cristã) é o aprofundamento da realização pessoal no amor»³³³, um aprofundamento da nossa vida em Cristo. Na mesma linha de pensamento, «aquele que tenta agir e realizar coisas para os outros ou para o mundo, sem aprofundar a própria compreensão de si mesmo, sua liberdade, sua integridade e sua capacidade de amar, nada terá para dar aos outros».³³⁴ Se nas nossas ações não existir uma liberdade interior e uma capacidade de agir enraizada no amor em pouco, ou nada, podemos dar aos nossos irmãos senão as nossas próprias obsessões, agressividades, ambições egocêntricas, as nossas ilusões em relação a meios e fins, e ainda os nossos preconceitos e ideias doutrinárias.³³⁵ Neste sentido, o desejo de uma melhor

³³² Ratzinger, *Introdução ao Espírito da Liturgia*, 154.

³³³ Thomas Merton, *Contemplação num mundo de ação*, 162.

³³⁴ Thomas Merton, *Contemplação num mundo de ação*, 162.

³³⁵ Cf. Thomas Merton, *Contemplação num mundo de ação*, 162.

compreensão de si mesmo e o desejo de um crescimento pessoal no amor contribuirá para uma renovação de vida e, paulatinamente, para uma melhor relação com Deus e, em ações práticas, com os irmãos.³³⁶ Uma compreensão profunda de si mesmo, uma vivência interior profunda e séria provocará uma vivência exterior mais frutuosa, plena e ativa, isto é, uma capacidade de amar profundamente enraizada no Outro/outro e não nas nossas ambições egocêntricas e preconceitos doutrinários. A ética do silêncio é, no fundo, este combate consigo mesmo, para acolher verdadeiramente a realidade, o mundo, as coisas, os desejos, as decepções, os outros, em si mesmo.

Pode ajudar a uma disposição interior contemplativa, a uma quietude harmoniosa e consciente de si mesmo, o silêncio, o jejum, a confissão sacramental, a repetição dum mantra, duma pequena frase bíblica, o versículo dum salmo ou uma palavra, por exemplo “Maranatha”. Assim, o silêncio litúrgico é contemplativo, meditativo. Mais que um simples vazio ou ausência de som, é íntimo diálogo: «a atitude da alma, que a graça exige do contemplativo, não é inércia, mas docilidade, não é a inatividade da morte, semelhante ao mutismo, mas abandono à iniciativa divina, isto é, o silêncio, atividade no ritmo de Deus».³³⁷ O silêncio interpela-nos a abandonarmo-nos e a entregarmo-nos à iniciativa divina, ao seu dinamismo criador de vida.

O silêncio não tem fim absoluto em si mesmo, completa-se com a escuta da palavra, a interior ou a exterior, a minha ou a do outro/Outro. Na vida contemplativa, o silêncio é muito mais que uma ociosidade ou inutilidade, mas o meio excelente para escutar o *Logos*: «“No princípio era o Verbo”, o *Logos*! Por isso, a contemplação é o princípio interior essencial da vida, da vida sã e verdadeira. O impulso ativo da vontade, da ação, da investigação, deve repousar sempre numa profundidade silenciosa que contempla a Verdade eterna e imutável».³³⁸

Maria escutava o *Logos* em profundo silêncio, em profunda intimidade. Porque estava silenciosa, escutava a palavra humanada. Enquanto Marta estava atarefada com muitas coisas, Maria «permanecia sentada, muito quieta em seu corpo, fazendo pressão, com muitos impulsos de um doce amor, secreto e ardente, sobre a alta nuvem do não-saber, que se encontrava entre ela e o seu Deus».³³⁹ Maria mostrava disponibilidade incondicional ao serviço do Amor divino. No meio de todas as ocupações, por urgentes e razoáveis que elas sejam, somente duma

³³⁶ Cf. Thomas Merton, *Contemplação num mundo de ação*, 162.

³³⁷ Hélène Lubienska de Lenval, *Silêncio, Gesto e Palavra*, trad. Jaime Cunha (Lisboa: Aster, 1959), 79.

³³⁸ Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 107.

³³⁹ Anónimo do séc. XIV, *A Nuvem do Não-Saber*, 68.

disponibilidade para esse Amor divino surgirá todo o fruto agradável a Deus na humanidade pessoal e na quotidianidade do mundo.³⁴⁰ Era a atitude mais humanizante.

Na vivência litúrgica, procuramos ser como Maria e não como Marta, isto é, não nos devemos incomodar com a excessiva preocupação em “preencher” a liturgia com toda a espécie de floreios que nos distraem da verdadeira profundidade litúrgica, mas estar aos pés de Jesus, escutando-O em silêncio. Desde as orações exteriormente bem feitas até à forma de realizar certos gestos e atitudes, se não forem acompanhadas de «atitudes internas conscientes e verdadeiramente frutuosas»³⁴¹, em nada contribuem para a vivência litúrgica profícua, atrofiam-na. Essa vivência não passa de um mero ativismo vazio.

Em suma, a fiel participação da missa «deve antes de tudo ser interior, exercida na piedosa atenção da alma e nos afetos do coração» (*MSSL*, 22a). É neste sentido que surge a importância de aprofundar essas vivências internas e não ficar pelo ativismo, ou pior, pela hiperatividade litúrgica. No entanto, «a participação dos presentes é mais completa, se a esta atenção interior se juntar uma participação exterior manifestada por atos externos, como a posição do corpo (genuflexão, em pé, sentado), os gestos rituais e, sobretudo, pelas respostas, orações e cânticos» (*MSSL*, 22b). Toda a sensibilidade litúrgica verdadeiramente celebrada nasce “no” e “do” silêncio, origem e meio do rito, da palavra, do gesto, da música.

3.2. Silêncio, elemento litúrgico

O silêncio, enquanto elemento litúrgico, atua como fator de recolhimento, de meditação de toda uma comunidade na sua vivência litúrgica; com a ajuda do Espírito Santo, o silêncio cria espaços onde nasce algo, a meditação, para um pensar sereno, para a interioridade, para o recolhimento, para a interiorização da palavra de Deus e a preparação da resposta pela oração (cf. *IGMR*, 56). O silêncio unifica o corpo celebrante reunido. Pelo silêncio sagrado, germina a ressonância do Espírito Santo nos fiéis e a união da oração pessoal à palavra de Deus e à oração oficial da Igreja, nesta busca de unificação à iniciativa divina (cf. *IGLH*, 202). Também a seriedade e serenidade dos gestos, o silêncio-escuta são linguagens silenciosas, elementos silenciosos litúrgicos que favorecem a unidade da comunidade. O gesto e a atitude corporal têm uma importância significativa na promoção de atitudes e sentimentos interiores comuns aos participantes da sagrada liturgia (cf. *IGMR*, 42). Nesta parte vamos aprofundar estas e outras linguagens silenciosas que são partes integrantes das celebrações litúrgicas.

³⁴⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Só o Amor é Digno de Fé*, trad. Artur Morão, 2.^a (Lisboa: Assírio & Alvim, 2010), 96.

³⁴¹ Silva, *Nascemos da Páscoa, o memorial do misterio pascal*, 227.

3.2.1. A arte unificadora do silêncio

No pensamento de Romano Guardini, a liturgia compara-se ao jogo da criança e à criação do artista. Ambas existem sem porquê, sem finalidade, numa subtil e sublime inutilidade, contudo, cheia de sentido: apenas com o objetivo de tornar plena e total a posse do ser, ou seja, existir livre e sem finalidade, carregado de sentido só pelo facto de existir.³⁴²

Como mencionamos anteriormente, a arte existe na gratuidade da alma, de alma para alma, de espírito para espírito, isto é, dom do artista e graça para o espectador. O artista apenas pretende exteriorizar o seu ser, o seu sonho, a sua verdade interior na forma exterior, e o observador, diante da obra de arte, deve respirar nela, mover-se dela, tomar consciência do melhor da sua existência, da sua mais íntima essência; no entanto, muito mais que a arte, a liturgia oferece ao humano, em participação com o Espírito Santo e em fidelidade à vontade divina, a possibilidade de conhecer a sua maior essência, a de «filho de Deus».³⁴³ A liturgia traduz expressivamente a vida humana e, nesse sentido, cada qual é uma obra de arte, essência diante do divino, dom do Criador e graça para a criatura: «viver liturgicamente, é – levado pela Graça e conduzido pela Igreja – tornar-se uma obra de arte viva diante de Deus, sem outro fim que estar e viver na presença de Deus».³⁴⁴

A oração da Igreja não exhibe nem põe à mostra os segredos do coração; ela é capaz de despertar os mais íntimos, os mais profundos, os mais ternos movimentos interiores, mas ao mesmo tempo sabe conservá-los ocultos. (...) A liturgia realizou esta obra-prima: tornou possível ao homem exprimir ao mesmo tempo em toda a sua profundidade e plenitude o mais recôndito da sua vida interior e conservar oculto o seu mistério: *secretum meum mihi*.³⁴⁵

Tal como a arte, a liturgia procura manifestar o que de mais verdadeiro há em nós, o “*sanctum sanctorum*”. A liturgia procura trazer à superfície uma nova forma consciente de pensar o ser das coisas, o ser da vida humana. Esta forma consciente de pensar nasce “do” silêncio e “no” silêncio. É desta criação “do” e “no” silêncio que se engendra um modo essencial de dizer, fazer, pensar, até de crer e de agir. Na liturgia, «a arte e a estética estão ao serviço da fé, como também está a palavra, o canto e a linguagem dos símbolos»³⁴⁶; existe todo um ambiente propício ao encontro com o Senhor. A liturgia, pelas formas de arte, pelos gestos, pelas palavras, pela linguagem simbólica e pelos ritos, procura expressar o «interior da

³⁴² Cf. Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 74.

³⁴³ Cf. Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 76.

³⁴⁴ Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 78.

³⁴⁵ Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 23.

³⁴⁶ Jose Aldazabal Larrañaga, *Gestos y Simbolos*, 5.^a (Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona, 1997), 239.

humanidade cristã»³⁴⁷, edifica o ser humano mediante uma disciplina e educação litúrgica, possibilita-nos uma vivência mais profunda e rica dos mistérios que celebramos, possibilita uma vitalidade da vida interior profícua.³⁴⁸ Na liturgia, principalmente na missa, o cristão procura com Cristo e em Cristo esta nova forma de ver, de pensar, de sentir, de aproximar-se do próprio olhar de Deus sobre nós próprios, sobre os outros, sobre toda a realidade vivida, falada, pensada, simbolizada, e silenciada.

O silêncio é a linguagem com que Deus fala à humanidade.³⁴⁹ Neste sentido, o silêncio interior e exterior pode contribuir para a vivência espiritual litúrgica profunda, visto que este, ao mesmo tempo que manifesta o próprio Deus, também amadurece cada gesto, cada movimento, cada palavra, cada canto, e a harmonia entre estes é fundamental para uma boa celebração.³⁵⁰ No silêncio surge o fluxo entre o corpo e a alma com o espírito, entre o espírito e o corpo da liturgia com o nosso espírito, com o nosso corpo, com o nosso pensamento. Neste sentido, o silêncio – às vezes exterior, mas sempre interior – favorece, ativa e necessariamente, a arte da oração e de celebrar, logo ajuda a um encontro profícuo com Cristo, presente nas atividades de toda a celebração, em espírito e verdade.³⁵¹

Na liturgia, o ser humano, na sua inteireza (corpo, alma e espírito), ora. Por ela, o corpo e a alma tornam-se dóceis ao espírito, é «a única capaz de, simultaneamente, dominar os músculos, apaziguar a inquietação da alma e introduzir o *homem todo interior* no silêncio, onde ele pode encontrar Deus».³⁵² O silêncio regula a fecundidade da palavra e a palavra é manifestação do silêncio. O excessivo uso da palavra esteriliza o silêncio; por outro lado, a linguagem do olhar e do gesto favorece o silêncio interior.³⁵³ O silêncio permite que a palavra se expresse de forma clara, bem entendida e, sobretudo, que seja percebida e apreendida e, por isso, podemos afirmar que a plena participação numa celebração será sempre desenvolvida através do bom uso do silêncio.³⁵⁴ A liturgia pressupõe saber dosear a palavra e o silêncio, a luz e a sombra, o gesto e a quietude, a sobriedade e a abundância, o recolhimento e a festividade.

O silêncio está presente nas celebrações de múltiplas formas. Aparece naturalmente como um silêncio criador e não um mutismo opressor, pois o mutismo oprime tanto a palavra como o silêncio, isto é, violenta, oprime, em ambos os casos acomoda-os ao barulho, ao sem

³⁴⁷ Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 93.

³⁴⁸ Cf. Araújo, *O Poder do Silêncio. Ensaio e Testemunhos*, 157.

³⁴⁹ Cf. Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, 171.

³⁵⁰ Cf. Larrañaga, *Gestos y Simbolos*, 164.

³⁵¹ Cf. Larrañaga, 161.

³⁵² Lenval, *Silêncio, Gesto e Palavra*, 43.

³⁵³ Cf. Lenval, *Silêncio, Gesto e Palavra*, 47.

³⁵⁴ Cf. Antonio Lara Polaina, *El silencio en la Liturgia* (Jaén: Blanca Impresores, 2014), 38.

sentido.³⁵⁵ Mas, o silêncio criador, pedagógico, faz com que o silêncio valorize a palavra e esta não perturbe o silêncio. O silêncio valoriza a celebração quando é vivido a partir do coração, do que humaniza, ou seja, quando procuramos acolher o dom de Deus, o desejo de ser salvo. Propô-lo a uma assembleia é uma arte que precisa de ser vivida. Só quando o celebrante principal vive verdadeiramente o silêncio e este é realmente fruto da sua disposição interior, proporciona um clima de paz e serenidade à celebração litúrgica; se assim não for, reduz-se a uma ausência de ruído ou a um silêncio imposto.³⁵⁶

Os silêncios propostos no Missal, realizados sem precipitação e bem orientados, poderão alongar a celebração um, dois, três minutos, mas contribuirão eficazmente para a individual e coletiva participação de todos e para que a celebração não viva dum frenesim que cansa. (...) O silêncio é também uma forma de nos fazermos presentes a Deus, aos outros e a nós próprios.³⁵⁷

A fecundidade do silêncio mede-se no seu modo de proceder, isto é, quanto mais ele se torna parte integrante e essencial para um diálogo diante da presença de Deus e dos demais, quando mais nos permite uma celebração serena e contemplativa, quanto mais possibilitar uma participação consciente de cada celebrante, mais manifesta aí o seu valor essencial e fundamental na ação litúrgica, marcando cada um dos seus momentos.³⁵⁸ O silêncio é um dos diversos elementos da missa e, dependendo o momento da celebração, a natureza do silêncio vai-se diversificando, a fim de que, conforme os diversos momentos, se aprenda «a entrar em si próprio ou a meditar ligeiramente, ou a louvar a Deus e rezar-lhe no seu íntimo» (*DMC*, 37). Por exemplo, o silêncio a seguir às leituras e à homilia é diferente do que se sucede à comunhão. Enquanto o primeiro convida a uma meditação interior sobre o que se ouviu, o segundo favorece a oração interior de louvor e ação de graças (cf. *IGMR*, 45).

3.2.2. *A diversidade dos momentos silenciosos na estrutura da celebração*

Numa celebração litúrgica, o silêncio é diferente a cada um dos momentos em que esta decorre: o silêncio dum celebração de reconciliação está revestido de um recolhimento interior, de escuta de si mesmo, da sua condição, da sua consciência; é diferente dum silêncio de ação de graças ou dum silêncio da escuta da Palavra. Neste momento, irei apresentar alguns momentos em que nos é proposto guardar silêncio.

O silêncio (como os gestos/atitude corporais, o canto) é um elemento constitutivo da missa que, nos momentos oportunos, «visa obter a plena ressonância da voz do Espírito Santo

³⁵⁵ Cf. Lenval, *Silêncio, Gesto e Palavra*, 15.

³⁵⁶ Cf. CNPL, *El arte de celebrar. Guia Pastoral*, trad. Amparo Guerrero Durán (Madrid: Editorial CCS, 2010), 147.

³⁵⁷ Silva, *Nascemos da Páscoa, o memorial do misterio pascal*, 205.

³⁵⁸ Cf. Polaina, *El silencio en la Liturgia*, 37.

nos corações e unir mais estritamente a oração pessoal de Deus e à oração oficial da Igreja» (IGLH, 202). Do mesmo modo, este não deve causar mal-estar ou alterar a estrutura do ofício. Por isso, a seu tempo, não se deve deixar de observar o silêncio sagrado (cf. SC, 30). Muitas das orações ditas pelo celebrante principal são feitas em silêncio, por exemplo, antes de proclamar o evangelho ele inclina-se diante do altar e, em silêncio, diz uma breve oração (cf. IGMR, 132). Ou durante a liturgia eucarística, no momento da preparação do altar, são vários os momentos em que «diz/dizendo em silêncio» (IGMR, 141 a 145). O silêncio favorece a intimidade, a consciência, os sentimentos e atitudes interiores, prepara o espírito para o que se vai celebrar. Neste sentido, já antes da celebração se deve guardar silêncio, nomeadamente na sacristia.

Nos ritos iniciais, mais concretamente no ato penitencial e na oração coleta, é prescrita uma breve pausa de silêncio. No ato penitencial, o celebrante principal, pelo silêncio, convida ao reconhecimento das nossas fragilidades e, diante do Senhor, a pedir-lhe perdão. Na oração coleta, após o convite à oração do celebrante principal mediante o «oremos» e, durante alguns momentos de silêncio, todos devem tomar consciência de que se encontram na presença de Deus e, diante d'Ele, formulam interiormente as suas intenções e desejos (cf. IGMR, 54), ou seja, diante da interpelação à oração, o silêncio é momento de reencontro/recolhimento da verdade, da liberdade para a escuta profunda de si mesmo e de Deus.³⁵⁹

Na liturgia da palavra, privilegia-se o silêncio, a escuta da palavra divina e não simplesmente o ouvir, pois «a escuta não é um comportamento passivo»³⁶⁰, mas sim um profundo acolhimento do outro, neste caso, da palavra divina, do próprio “*Logos*”. «Na eucaristia a palavra se torna viva e eficaz, se converte em notícia que ressoa e em acontecimento que se celebra».³⁶¹ As leituras, o salmo responsorial e o Evangelho são os pontos centrais deste momento celebrativo, uma vez que são partes constituintes da Sagrada Escritura e meio privilegiado de Deus falar ao seu povo, de manifestar a Sua presença, de revelar o mistério da redenção e salvação e alimento espiritual; são desenvolvimento e conclusão da Sagrada Escritura a homilia, a profissão de fé e a oração universal ou a oração dos fiéis (cf. IGMR, 55). Logo após o seu término, também para cada um destes momentos é oportuno guardar uns momentos breves de silêncio (cf. IGMR, 66 e 71). A homilia é um elemento necessário e recomendado, visto que é uma explicação da Palavra de Deus à vida cristã atual, à vida concreta e às necessidades duma comunidade, ou então uma explicação da própria celebração ritual (cf.

³⁵⁹ Cf. Pere Busquets, «El Silencio En La Celebracion», *Phase XVI*, n. 92 (1976): 147.

³⁶⁰ Han, *A Expulsão Do Outro*, 87.

³⁶¹ Dionisio Borobio, *Celebrar para vivir: liturgia y sacramentos de la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2003), 304.

IGMR, 65). «O silêncio depois da Palavra e, sobretudo, depois da homilia, se encarrega de “potencializar” a ação de Deus em cada fiel que participa autenticamente na celebração».³⁶² Na oração universal, todos são convidados a orar em silêncio as preces da Igreja e dos homens, segundo os diversos estados, assembleias, pessoas, condições e tempos para expressar melhor as diferentes necessidades da Igreja (cf. IGLH, 183).

Na liturgia da palavra, todos participam pela escuta atenta da palavra divina, a ela aderem com profissão de fé, com o silêncio e com os cânticos (cf. IGMR, 55). A escuta da palavra divina em silêncio proporciona um ambiente favorável à meditação, é um modo suscetível de estimular afetos espirituais (cf. IGLH, 203). Neste sentido, evite-se qualquer espécie de precipitação que impeça o recolhimento ao diálogo entre Deus e os homens mediante o acolhimento da palavra de Deus e a resposta a esta, que se prepara pela oração (cf. OLM, 28).

Por intermédio deste silêncio sagrado, os fiéis não se veem reduzidos a assistir à ação litúrgica como espectadores mudos e estranhos, mas são associados intimamente ao Mistério que se celebra, graças àquela disposição interior que nasce da Palavra de Deus escutada (...) e da união espiritual com o celebrante nas partes por ele ditas (*MS*, 17).

Pela sua dimensão pedagógica, a liturgia educa tanto pela palavra-comunicação como pelo silêncio-escuta, tanto pela luz como pela sombra, tanto pelo gesto como pela quietude. Não falamos do mutismo, daquele que não quer participar, daquele que procura fazer a sua vontade autorreferencial e não fica à disposição do outro, mas falamos do ouvinte hospedeiro, que se esvazia e se torna caixa de ressonância, que deixa o outro/Outro hospedar-se em si mesmo, que o acolhe, neste caso, que acolhe a palavra divina, a fim de meditarem brevemente o que escutam.³⁶³ Com a ação do Espírito Santo, o silêncio remete-nos para uma escuta atenta da Palavra divina, do mistério de Cristo e, neste sentido, deve-se evitar qualquer tipo de pressa que impeça o recolhimento e a oração (cf. IGMR, 56). O silêncio encarna em linguagem performativa na liturgia, isto é, em palavras, gestos, sinais atuantes em nós. A escuta atenta da Palavra divina e a comunhão com o mistério de Cristo são essenciais nas nossas celebrações litúrgicas.

Após a liturgia da palavra, sucede a liturgia eucarística. Esta começa com a preparação dos dons, onde o altar passa agora a ser o centro de toda a liturgia eucarística. Após a devida preparação do altar e suas respectivas orações, o celebrante principal inicia o ponto culminante de toda a celebração, a oração eucarística. Convida os fiéis a elevarem o seu coração para o Senhor Nosso Deus, pela oração e pela ação de graças; toda a assembleia se une a Cristo pela escuta desta oração, com devida reverência e silêncio (cf. IGMR, 78). O povo associa-se ao

³⁶² Polaina, *El silencio en la Liturgia*, 48.

³⁶³ Cf. Han, *A Expulsão Do Outro*, 89; cf. IGMR, 128 e 130.

sacerdote com fé e no silêncio e com as devidas intervenções previstas na oração eucarística (cf. IGMR, 147).

Os ritos preparatórios para a comunhão também merecem um pouco da nossa atenção. No momento após o Cordeiro, o sacerdote prepara-se para receber frutuamente o Corpo e Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, rezando uma oração em silêncio; os fiéis oram em silêncio para, assim, se preparem para receber o seu alimento espiritual, o Corpo e Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo (cf. IGMR, 84). Após a distribuição da comunhão, graça única em que a presença real de Cristo entra em nosso ser, humilde e silenciosamente, os fiéis voltam ao seu lugar e podem orar alguns momentos de silêncio, vivem um grande silêncio de ação de graças (cf. IGMR, 88). O celebrante principal, no final da distribuição da comunhão, da purificação dos vasos, na cadeira presidencial, pode guardar alguns momentos de silêncio sagrado (cf. IGMR, 164). Neste momento, para a vida espiritual, seria oportuno «esforçar-me por permanecer em silêncio por uns momentos por ter recebido o Cristo Eucarístico (...) e sussurrar o nome de Jesus, porque neste momento extraordinário Jesus está presente no nosso coração, Jesus é mesmo o centro do nosso coração».³⁶⁴ Com o “Oremos”, que irá introduzir a oração depois da comunhão, pode-se proceder a uns momentos breves de silêncio, a não ser que estes já tenham existido após a comunhão (cf. IGMR, 165). De seguida, surgem os ritos de conclusão.

Concluimos que muitos rituais se fazem no silêncio, tal como pela palavra, e por muitos outros gestos e ações. Concluimos também que uma maior atenção ao silêncio e aos espaços de reflexão torna a participação mais profunda e densa.³⁶⁵ Acolher verdadeiramente toda a realidade que somos e que nos habita é abrir-se ao silêncio, a esse “princípio originário” presente em tudo e em todos. Ainda que invisível, o silêncio prepara-nos para acolher a presença do Senhor, é caminho litúrgico para uma intimidade com Deus silente, para a ressonância do Espírito Santo. Ajuda-nos a reconhecer Cristo na intimidade e profundidade da palavra de Deus e da Igreja, nos mais singelos gestos, sinais, e nos mais profundos e densos silêncios.³⁶⁶

3.3. Uma poética mistagógica do silêncio

Apesar da sucinta reflexão do silêncio na liturgia, mais concretamente na celebração eucarística, conseguimos perceber que este é um aspeto fulcral na celebração litúrgica. Nas

³⁶⁴ Laroche, *La Voie du Silence, Dans la Tradition des Pères du Désert*, 186.

³⁶⁵ Cf. Bernardino Ferreira da Costa, «As últimas três décadas da liturgia: releitura de alguns documentos do Magistério», *Humanística e Teologia* 31, n. 2 (2010): 50–51, <http://hdl.handle.net/10400.14/19200>.

³⁶⁶ Cf. Borobio, *Celebrar para vivir: liturgia y sacramentos de la Iglesia*, 298; IGLH 202.

celebrações, este desfasamento entre palavras e silêncio em muito é devido a uma eventual educação dominada pelo palavreado, pelo abuso da palavra. Silêncio, palavra e gesto estão intimamente unidos. O silêncio é a “gênesis” de todo o ato revelador, da palavra ao gesto, da imagem ao som. «A palavra tempera o peso do silêncio e o silêncio protege da vociferação da palavra».³⁶⁷ É, por isso, necessário propor na liturgia uma mistagogia poética do silêncio, uma dimensão poética que modela o existente a partir do silêncio, qualificando a palavra, o gesto, o rito, protegendo-os das vociferações hodiernas.

3.3.1. Hesicasmo como mistagogia

A palavra mistagogia, do grego “*mystes*” mais “*agein*”, assume o significado de “conduzir no mistério”, iniciar ao conhecimento dos mistérios sobretudo na explicação teológica e simbólica dos ritos litúrgicos de iniciação.³⁶⁸ Na patrística, a mistagogia envolve todas as diversas dimensões da comunidade eclesial, desde a pastoral, a litúrgica, a espiritual, a contemplativa até à escatológica.³⁶⁹ Nos escritos de Orígenes e de Crisóstomo, significava uma cristã iniciação em geral, mas em Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa, restringe-se à cristã iniciação ao sacramento da Eucaristia; para Orígenes, Diodoro de Tarso e Cirilo de Alexandria, significa uma explicação do sentido espiritual das escrituras; para Cirilo de Alexandria, Pseudo-Dionísio o areopagita, Máximo o confessor, adquire uma visão mais litúrgica, duma performance da ação sagrada, uma explicação litúrgica da celebração; pode ainda, segundo Máximo o confessor e Cirilo de Alexandria, obter um sentido escatológico da Igreja.³⁷⁰

Com este horizonte sapiencial dos Padres de Igreja, apercebemo-nos que a mistagogia é um fator dinamizador, iniciático: de participação ativa, consciente e piedosa nos ritos e celebrações litúrgicas; de contemplação orante do Mistério que se revela na história da humanidade; é a penetração progressiva até o encontro definitivo com o Mistério de Deus; de abertura e acolhimento à Palavra, que dinamiza o nosso ser pessoal e comunitário.³⁷¹ A mistagogia tem como princípio iniciático e progressivo uma abertura do ser humano e da comunidade para o encontro e configuração da pessoa divina, «é caminho que conduz a uma

³⁶⁷ Mourão, «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)», 116.

³⁶⁸ Cf. Oliver de la Brosse, Antonin-Marie Henry, e Philippe Rouillard, «Mistagogia», em *Dicionário de Termos da Fé* (Porto: Socorro, Editorial Perpétuo, 1989), 497.

³⁶⁹ Cf. Rosemary Fernandes da Costa, «Mistagogia: um diálogo fecundo [T] entre mística e pedagogia», *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral* 6, n. 2 (2014): 696, <https://doi.org/10.7213/revistapistispraxis.06.002.dv03>.

³⁷⁰ Cf. Enrico Mazza, *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age*, trad. Matthew J. O’Connell (New York: Pueblo Publishing Company, 1989), 1–2, https://books.google.pt/books?id=IMraA_KjCH4C&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false.

³⁷¹ Cf. Costa, «Mistagogia: um diálogo fecundo [T] entre mística e pedagogia», 696–97.

nova configuração de cada pessoa em Jesus Cristo, em comunhão com os ensinamentos recebidos, com a vida da comunidade eclesial e como testemunho vivo da fé que professa».³⁷² Assim sendo, a «mistagogia é a introdução ao mistério, é o caminhar progressivo no mistério para o entender e para o saborear, e depois para o bem viver»³⁷³; é uma vivência concreta, uma arte concreta na qual somos introduzidos no diálogo amoroso com Deus e com a comunidade para dentro das celebrações comunitárias. Estas procuram ser um “eco” da autocomunicação divina através da escuta, do rito, do gesto, da palavra, do símbolo, ou seja, a pouco e pouco, os fiéis vão desvelando os códigos, conhecendo o mistério da fé que ali se celebra.³⁷⁴ O silêncio é o princípio que nos introduz, progressivamente, nestes mistérios.

Ao usarmos o conceito de mistagogia com o hesicasmo, procuramos ter como fim a abertura ser humano a Deus por uma prática espiritual de carácter contemplativo que se baseia na “*hesychia*”, hesíquia: um estado de quietude, de serenidade, de tranquilidade, de silêncio que incita ao encontro e ao conhecimento de Deus. Por mistagogia hesicasta, procuramos uma iniciação do silêncio como caminho iniciático de esvaziamento de si mesmo para uma oração com o próprio Deus, para um Outro. O hesicasmo é uma via kenótica, consciente e progressiva de abertura à graça de Deus, depositada em nós pelo Batismo e alimentada pela Eucaristia, abertura à re(ve)lação de Deus, um convite à união com Deus, a uma comunhão mística.³⁷⁵ O ser humano de fé manifesta atitudes de acolhimento do dom gratuito de Deus, vivendo e experimentado o dom no acolhimento do próprio Deus em nós, em atitude kenótica, de esvaziamento de si e receptividade à graça de Deus.

“No” e “do” silêncio, o hesicasmo introduz, pelo recolhimento, pela repetição do Nome, a uma intensa espera de Deus, a uma experiência viva e pessoal com o totalmente Outro, do Invisível. O hesicasmo começou inicialmente pela contemplação dos ícones, essa “janela” para o Transcendente, mas, posteriormente, começou-se com formas práticas de orações silenciosas, nomeadamente pela repetição devocional do mantra: “Senhor Jesus, Filho do Deus vivo, tem misericórdia de mim”.³⁷⁶ O silêncio hesicasta despe-nos da vontade egocêntrica, nomeadamente, pela repetição do mantra, conseguindo, assim, reduzir os ruídos interiores e levar-nos à nossa verdade. Pelo mantra, o monge consegue a ininterrupta oração, o autêntico despojamento de si mesmo para uma abertura a Deus, onde «o “pequeno eu” desaparece pouco

³⁷² Costa, «Mistagogia: um diálogo fecundo [T] entre mística e pedagogia», 698.

³⁷³ Silva, *Nascemos da Páscoa, o memorial do misterio pascal*, 314.

³⁷⁴ Cf. Thiago Aparecido Faccini, «Raízes mistagógicas da liturgia cristã», *REVELETEO* 8, n. 14 (2014): 265, <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/21565>.

³⁷⁵ Cf. Adolfo González Montes, *Las Iglesias Orientales, Biblioteca de Autores Cristianos*, vol. 604 (Madrid: B.A.C., 2000), 159–60.

³⁷⁶ Cf. MacCulloch, *Silence: A Christian History*, 111–12.

a pouco e se abre à Outridade que o funda e repousa nele».³⁷⁷ O hesicismo, como mistagogia, ajuda-nos a manter um contacto próximo e íntimo com o Senhor, o Filho do Deus vivo. É uma iniciação que nos estimula à intimidade e interioridade, a tomar consciência da importância do silêncio para uma escuta atenta da Sua palavra durante a liturgia, escuta da palavra de Deus que age ativamente no silêncio dos nossos corações.

Na música de Taizé, a singela repetição duma pequena frase faz participar ativamente todos os fiéis permitindo tanto a relação com Deus e com os outros, pelos diversos sentimentos expressos pelos cânticos, como também apela a uma relação com as verdades da fé e da vida interior.³⁷⁸ A repetição, nomeadamente, da “Oração de Jesus”, de outros tipos de mantras como “Maranatha, vem Senhor Jesus” ou “Jesus, eu confio em ti” ou até mesmo expressões litúrgicas ou bíblicas, é um excelente meio de focalização, de «negar-se a si mesmo» (Mc 8,34) a fim de podermos, na liberdade, caminhar com Cristo.³⁷⁹ O mantra «introduz-nos nesta liberdade, ajudando-nos a passar para o Outro, ajudando-nos a soltar as nossas mentes de si próprias».³⁸⁰ O mantra, a meditação, é afirmação do eu autêntico em detrimento do “si mesmo”, visto que, quando isolamos o “si mesmo” do nosso “eu”, a nossa ipseidade existe em plena harmonia com o Outro, fonte do nosso ser e o sustento da nossa ipseidade.³⁸¹ A meditação da palavra de Deus, o processo da repetição da palavra de Deus, duma expressão ou frase fresca da Bíblia, da liturgia (por exemplo as antífonas, nomeadamente a da comunhão) ou até dum poema, favorece a introspeção, a interioridade. O mesmo pode acontecer com a contemplação duma obra de arte. Pelo olhar, a contemplação da palavra ou duma imagem pode favorecer um diálogo com o transcendente. A repetição duma frase ou duma palavra ajuda à focalização do “eu” autêntico no Senhor, a entrar na presença de Deus, que pela repetição bocal se direciona ao coração.³⁸² Quando reina o silêncio, o Nome de Jesus, uma vez pronunciado, torna-se efetiva presença do próprio Deus, a Palavra proclamada torna-nos recetivos ao Espírito do Senhor e fala-nos ao coração. Efetivamente, no silêncio somos confrontados com a nossa autêntica existência, mas somente na dádiva amorosa, que implica a renúncia ao si mesmo, ao nosso egoísmo, é possível uma abertura ao Outro.³⁸³ Esta abertura a Deus é já ação do próprio Espírito de Deus em nós,

³⁷⁷ Jean-Yves Leloup, *Escritos sobre o hesicismo, uma tradição contemplativa*, trad. Lúcia M. Endlich Orth, 3.^a (Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003), 50.

³⁷⁸ Cf. Salvador García Arnillas, «Belleza y experiencia cristiana de Diosel espíritu de sencillez y la dinámica de lo provisional en la Comunidad de Taizé» (Universidad Pontificia Comillas, 2017), 260, <http://hdl.handle.net/11531/20290>.

³⁷⁹ Cf. John Main, *A palavra que leva ao silêncio*, trad. Artur Morão (Lisboa: Pedra Angular, 2011), 79–80.

³⁸⁰ Main, *A palavra que leva ao silêncio*, 80.

³⁸¹ Cf. Main, *A palavra que leva ao silêncio*, 81.

³⁸² Cf. Hugh Gilbert, *Prayer of the Heart*, 2020, 17:44-18:41, acedido a 13 de Setembro de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=KbniPIfr4Io>.

³⁸³ Cf. Main, *A palavra que leva ao silêncio*, 82.

«não se produz *ex opere operato*: É um puro dom do amor superabundante de Deus Todo-poderoso àquele que O ama».³⁸⁴

Saint-Exupéry afirmava que para criar verdadeiros laços de amizade é preciso muita paciência e poucas palavras: «Primeiro sentas-te ali, na relva, um pouco afastado de mim. Eu olho para ti de soslaio e tu não dizes nada. A linguagem é uma fonte de mal-entendidos. Mas, de dia para dia, podes vir sentar-te cada vez mais perto...».³⁸⁵ E mais adiante afirma: «só se vê bem com o coração. O essencial é invisível aos olhos».³⁸⁶ Neste sentido, contemplar o nome de Jesus, na certeza que no seu nome está a sua presença, ajuda a uma ascese do “eu”, a impor ao corpo e à alma os desejos do espírito. Como afirma Simone Weil, «toda liturgia é uma forma de recitação do nome do Senhor, e deve em princípio ter realmente uma virtude; a virtude de salvar quem quer que se dedique a essa recitação com o desejo de ser salvo».³⁸⁷ Pela repetição do nome, a consciência da sua presença torna-se evidente e interpela-nos a fechar a porta às distrações para um seguimento mais profundo, salvífico com o Senhor.

3.3.2. Iniciação ao silêncio ao ritmo mistagógico

Para Bruno Forte, «o Espírito Santo é decisivo nesta dinâmica de encontro com Deus no silêncio. O Espírito Santo é descrito como encontro. Da mesma forma que existe uma íntima ligação entre silêncio e palavra, existe também uma íntima ligação entre o Pai e o Filho».³⁸⁸ Numa conversa sobre a liturgia, o cardeal Joseph Ratzinger afirmou o seguinte:

«se não compreendemos o lugar do silêncio, arriscamo-nos a passar ao lado da Palavra de Deus. Precisamos, portanto, de entrar na profundidade do silêncio na qual o mistério maior que todas as palavras humanas se comunica. Essa atitude é essencial (...). Deus é sobretudo o grande silêncio».³⁸⁹

A arte de bem celebrar (*ars celebrandi*) dá-se pela digna participação e celebração dos ritos sagrados, para a qual é necessária uma participação ativa, plena e frutuosa, de acordo com as normas litúrgicas. Estas, ao longo dos anos, alimentam a vida da fé de todos os crentes, chamados a viver o que celebram, a ser povo de Deus, nação santa (cf. *SCs*, 38). Para a arte de bem celebrar, em muito contribuem o silêncio, a palavra, a música, os gestos, a luz, o espaço

³⁸⁴ Robert Slesinski, «O nome de Deus na tradição bizantina: do hesicismo à onomatolatria», trad. Luis Filipe Ferreira Reis Tomás, *Communio* 10, n. 2 (Mar.-Abr.) (1993): 180.

³⁸⁵ Antoine de Saint-Exupéry, *O Príncipezinho*, trad. Alexandra Guimarães, 2.^a (Porto: Porto Editora, 2017), 83.

³⁸⁶ Saint-Exupéry, *O Príncipezinho*, 86.

³⁸⁷ Simone Weil, *Espera de Deus*, trad. Karin Andrea de Guise (Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019), 143.

³⁸⁸ Geraldo Luiz Borges Hackmann e Ludinei Marcos Vian, «O silêncio como possibilidade de encontro com Deus: Uma proposta a partir da teologia de Bruno Forte e do Papa Bento XVI», *Teocomunicação* 49, n. 2 (2019): 9, <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2019.2.35504>.

³⁸⁹ Pensamento colhido em: Robert Sarah e Nicolas Diat, *A força do silêncio - contra a ditadura do barulho*, trad. Maria João Carmona, 2.^a (Cascais: Lucerna, 2018), 144.

que, em tudo, contribuem a criar uma disposição interior à adoração e ao louvor a Deus, a entrar no grande mistério de Deus. Karl Rahner afirma que a celebração ideal da missa «é aquela onde se encontra em máximo grau de fé, a esperança e a caridade, o reconhecimento do coração, a adoração de Deus pela parte mais íntima do homem, as disposições exigidas para receber a graça e o perdão».³⁹⁰

O silêncio pode ser um mestre mais íntimo do ser humano, que demoradamente predispõe a receber a graça, e a ser graça, dom para os outros. Apropriando-me da ideia de Olivier Reboul, em *A filosofia da educação*, onde afirma que a autêntica pedagogia de ensino tem como resultado a manifestação do agir em graça, da mesma forma, a liturgia é a mestra que age em “graça” e sabe «fazer graça»³⁹¹, visto que, quando se reza, canta ou age ativamente pelo gesto, pela palavra, pela luz, pelo silêncio, «a fé dos presentes é alimentada e os espíritos se elevam a Deus, para se lhe submeterem de modo racional e receberem com mais abundância a sua graça» (SC, 33).

A liturgia dispõe o fiel à graça de Deus, a «uma participação na vida de Deus» (CCE, 1997), a uma vivência cada vez mais configurada com Cristo. A liturgia tem a sua função pedagógica e educadora: quando os ensinados se dispõem a escutar; quando se dispõem para os outros e para Deus; quando ao iniciarmos uma celebração dispomos de espaço para Deus entrar no nosso coração, repleto de pensamentos e sentimentos, a fim de falar o próprio Deus pelos textos litúrgicos.³⁹² A liturgia é graça que educa na dinâmica do jogo em que se entrega gratuitamente de modo absoluto e sem finalidade prática; é graça «que brinca, que sorri e que dança, que dá sem cálculo e perdoa sem esperar alguma coisa»³⁹³, que educa, brincando seriamente com Deus como «o Filho *brinca* diante do Pai».³⁹⁴

Apercebemo-nos de que «uma mente silenciosa, liberta do ruído do pensamento é uma finalidade e um importante passo no desenvolvimento espiritual. Esse “*inner silence*” não é ausência de som; pelo contrário, é entendido como o pátio que permite o contacto com o divino, a realidade última, ou a verdade de cada um».³⁹⁵ O “silêncio interior” é ferramenta necessária para um desenvolvimento pessoal, para iniciar uma procura da nossa própria verdade, para iniciar o diálogo com o divino e para iniciar a abertura à graça de Deus, a realidade última. O silêncio é um espaço, um gesto, um caminho, uma presença, ou seja, ele proporciona o mais

³⁹⁰ Karl Rahner, *A Eucaristia e os Homens de Hoje*, trad. Manuel Alves Silva (Lisboa: Paulistas, 1968), 65.

³⁹¹ Olivier Reboul, *A filosofia da educação*, trad. António Rocha e Artur Mourão, 1.^a (Lisboa: Edições 70, 2000), 92.

³⁹² Cf. Juan María Canals, «La Celebración Litúrgica educa en la fe», *Phase* 58, n. 344 (2018): 119–20.

³⁹³ Reboul, *A filosofia da educação*, 91.

³⁹⁴ Guardini, *O Espírito da Liturgia*, 73.

³⁹⁵ Mourão, «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)», 114.

autêntico diálogo que se realiza num espaço, por gestos concretos, que se concretiza num caminho pessoal, permitindo uma presença autêntica e cheia de sentido com o divino e com a verdade de cada um.

Para Byung-Chul Han, «o silêncio faz escutar. Vai acompanhado duma particular receptividade, duma profunda atenção contemplativa».³⁹⁶ O silêncio é em si mesmo escuta. O silêncio interior é condição necessária para a escuta ativa e aquele que se inicia na arte da escuta é capaz de habitar e deixar-se tocar pela palavra encarnada, por Cristo que nos fala nas Escrituras³⁹⁷ – «por isso, os fiéis participam tanto mais na ação litúrgica quanto mais se esforçam, ao escutarem a palavra de Deus nela proclamada, por aderir ao próprio Verbo de Deus encarnado em Cristo, a fim de procurarem mostrar nos costumes e na vida o que tiverem celebrado na liturgia» (OLM, 6). A escuta do verbo, da palavra de Deus, implica uma mostraçãõ no concreto da vida, nos costumes, aponta um horizonte no movimento ou ritmo da própria vida: no ver, no dizer, no fazer, no pensar, no agir, no sentir.

Existe toda uma dimensão da escuta inerente ao silêncio: «as pedagogias do olhar e da escuta complementam a pedagogia do silêncio na medida em que não há silêncio interior sem um olhar íntimo que o acompanhe, assim como um olhar penetrante e circunspeto da vida e do mundo, bem como da interioridade de cada um».³⁹⁸ A «pedagogia do silêncio»³⁹⁹, acompanhada pelas pedagogias do olhar e do gesto, são autênticos espaços educativos que favorecem a introspeção, a relação criativa e imaginativa pela contemplação da palavra de Deus, a aprendizagem mais profunda do que se vive. Propicia um ambiente de paz, de serenidade e de atenção, ajuda a escutar os sinais corporais, contribui para um controlo maior de si mesmo e dos seus impulsos interiores, entre outros benefícios.⁴⁰⁰

Juan Manuel Alarcón Fernández chega a apresentar um «decálogo educativo do silêncio»⁴⁰¹, onde aponta formas concretas para desfrutar o silêncio de modo a aprender a valorizar e a vivenciá-lo e, em certa medida, algumas podem enquadrar-se nas práticas celebrativas como, por exemplo, quando convida a preparar o silêncio, com consciência e determinação, pois é evidente que, se o celebrante principal vive nas celebrações litúrgicas o silêncio, de forma consciente, determinante e verdadeira, gerará resultados magníficos em si

³⁹⁶ Han, *Do Desaparecimento dos Rituais*, 42.

³⁹⁷ Cf. José Manuel Cordeiro, *Corações ao Alto, Introdução à Liturgia da Igreja* (Lisboa: Paulus, 2014), 82.

³⁹⁸ Alberto Filipe Araújo, «Do silêncio como via longa. Contribuição para uma pedagogia do silêncio.», *Revista Lusófona de Educação* 46 (2019): 29. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34963057003>.

³⁹⁹ Francesc Torralba Roselló, *El silencio: un reto educativo*, trad. Carme del Blanco Barnusel (Madrid: PPC, 2001), 56.

⁴⁰⁰ Cf. Fernández, «El silencio, ese espacio educativo», 538–39.

⁴⁰¹ Cf. Fernández, «El silencio, ese espacio educativo», 543–44.

mesmo e nos demais celebrantes. A esse respeito, também Luís Manuel Pereira da Silva apresenta alguns cuidados a ter ao propor o silêncio: em primeiro lugar, o convite deve ser breve, já em tom de recolhimento, com indicações orientadoras a fim de melhor se habitar esse silêncio; em segundo lugar, a entrada no silêncio deve ser progressiva, requer uma postura de escuta de todo o corpo; em terceiro lugar, deve ser uma presença silenciosa, na medida em que se abre à escuta do Espírito e do coração; em quarto lugar, a saída do silêncio deve ser calma e sem precipitação, acompanhada pelo retomar da palavra; por fim, em quinto lugar, as pausas de silêncio devem qualificar a escuta e a presença, de modo a que cada gesto, ação, palavra ou canto ressoe nos nossos corações e nos espíritos, para que o Espírito de Deus trabalhe em nós.⁴⁰²

O silêncio educa, leva o ser humano a demorar-se na escuta e, quando é escutado, torna-se «um espaço para acolher uma palavra, para nomear sentimentos e movimentos interiores ... para tentar fazer com que as palavras ouvidas mil vezes se encham de significados. E tentar intuir se por detrás desses significados se pode adivinhar uma Presença».⁴⁰³ O silêncio é pedagogo para uma escuta pessoal com o interior de cada um e do outro, a atenção à delicadeza do gesto, do olhar, contrária à pressão atual da comunicação social, que nos impõe uma produção excessiva em virtude duma produção intensiva das palavras, a «uma linguagem trabalhadora e informativa [que] não se pode apreciar».⁴⁰⁴ A comunicação digital banaliza o uso da palavra pelo consumo intenso da mesma, que nada mais é que um comunicar e consumir contínuo, um uso excessivo em conexões, em vez duma qualidade intensa de relações.

O silêncio interior é um silêncio ascético, místico⁴⁰⁵, ou seja, é uma busca a partir de si mesmo, um «possuir-se a si próprio»⁴⁰⁶, para uma alteridade, a um Outro que nos quer falar e a quem nós próprios buscamos - «o silêncio interior tende a conduzir a um retorno espiritual fecundo sobre o próprio sujeito, a abri-lo ao outro (inter-subjetividade humana), assim como ao próprio mundo social (relações humanas) e ambiental».⁴⁰⁷ O silêncio é ascético neste sentido, na medida em que nos apela para um outro: não é um fechamento em si mesmo, pelo contrário, é uma abertura para um outro mundo relacional, pessoal e social.

Para o místico, o silêncio é o suicídio da semântica para apenas se usar as palavras autênticas, as que provêm do silêncio interior, pois, muito além duma função comunicativa, estas palavras provenientes do silêncio são capazes de criar uma verdadeira comunhão, de

⁴⁰² Cf. Silva, *Nascemos da Páscoa, o memorial do misterio pascal*, 245.

⁴⁰³ José María Rodríguez Olaizola, «Silêncio, se vive», *SalTerra* 107 / 6, n. 1.245 (2019): 498–99.

⁴⁰⁴ Han, *Do Desaparecimento dos Rituais*, 63.

⁴⁰⁵ Cf. Araújo, *O Poder do Silêncio. Ensaio e Testemunhos*, 143.

⁴⁰⁶ Cf. Romano Guardini, *La messe*, trad. Pie Duployé (Paris: Cerf, 1965), 19.

⁴⁰⁷ Araújo, *O Poder do Silêncio. Ensaio e Testemunhos*, 142.

expressar a verdade de cada um, a reconhecer a sua condição de criatura com limites.⁴⁰⁸ Na oração, as palavras provenientes do silêncio interior são essa linguagem autêntica, fruto dum trabalho árduo e dom do próprio Ser, que nos apela à consciência, que educa o coração e nos interpela a uma autêntica comunhão consigo e a realidade que o envolve. Na oração, o silêncio interior é um calar-se diante do Inefável para, mediante a linguagem do silêncio, estabelecer-se um autêntico diálogo amoroso: «a verdadeira finalidade da oração (tanto no sentido mais pessoal como no da assembléia cristã) é o aprofundamento da realização pessoal no amor, a percepção de Deus (mesmo se, às vezes, esta percepção possa não passar de um fator negativo, uma aparente ausência)».⁴⁰⁹

O silêncio interior não é um mero fim para si mesmo, mas uma ponte que nos orienta para o totalmente Outro, para a “Nuvem do Não-Saber” e para os demais, e, por isso, é um «silêncio redenção»⁴¹⁰, pois contribui para um viver bem-aventurado. Viver bem-aventurado quando, na medida em que vive descentrado de si, vive ativamente na comunicação com os demais e vive contemplativamente na escuta de si mesmo e do Outro/outro. Este trabalho de silenciar o egoísmo, como toda a disciplina ascética, exige um longo trabalho árduo e paciente sobre si mesmo, sobre as suas vontades e desejos, sobre o seu corpo. O silêncio interior pede a nossa transformação, isto é, um sair do lugar do nosso quotidiano, dos nossos desejos e vontades, do nosso narcisismo para, mediante a oração e entrega ao Espírito Santo, nos aproximarmos misteriosamente do Senhor e deixarmos que ele atue em nós; somente com a abertura ao Espírito é que o nosso ego estreito e limitado morre e se abre uma brecha à plenitude de ser que nos leva a Deus, a um amor mais profundo.⁴¹¹

Este processo interior de transformação é algo que «deveria ser considerado como uma verdadeira tarefa de educação litúrgica, a fim de se tornar num silêncio de plenitude e num acontecimento verdadeiramente litúrgico»⁴¹², visto que, «para rezar, para contemplar, para comunicar-se com o transcendente, para qualquer experiência espiritual tem que se aprender a habitar o silêncio».⁴¹³ O silêncio é profundamente altruísta, transcende-se a si mesmo, não é narcísico, isolamento de si ou do mundo.

⁴⁰⁸ Cf. Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, 189.

⁴⁰⁹ Merton, *Contemplação num mundo de ação*, 162.

⁴¹⁰ Araújo, *O Poder do Silêncio. Ensaio e Testemunhos*, 156.

⁴¹¹ Cf. Main, *A palavra que leva ao silêncio*, 49.

⁴¹² Ratzinger, *Introdução ao Espírito da Liturgia*, 155.

⁴¹³ Fernández, «El silencio, ese espacio educativo», 539.

3.4. Para uma mistagogia litúrgica do silêncio

Do silêncio interior brota uma oportunidade de habitar contemplativamente o mundo ativo, torna todas as realidades desta Terra um lugar digno de ser habitado. O silêncio desvela-se na palavra e a palavra, corporização do silêncio (causa criadora/reveladora do outro, da realidade). Todo o barulho ou qualquer tipo de distração que afeta o silêncio interior, criador e revelador, torna infecundo, «não só abafa a palavra que se quer ouvir fora e dentro de nós, como também impede que a experiência interior do silêncio aconteça».⁴¹⁴ Todos os barulhos e ruídos são áridos para o desenvolvimento espiritual. Quantas vezes acontece quisermos realizar algo que exige maior concentração e um ruído nos desestabiliza, dificultando, deste modo, a tarefa que pretendemos fazer!? Ora, a capacidade de escutar, de falar, não surge espontaneamente: amadurece no silêncio. A urgência à arte de escutar reflete-se numa urgência iniciática ao silêncio.

Os sacramentos são «sinais sensíveis [palavras, ações, gestos e figuras humanas] da graça invisível»⁴¹⁵, acessíveis à nossa humanidade. São sinais que realizam eficazmente a graça que significam, em virtude da ação de Cristo e pelo poder do Espírito Santo (cf. CCE, 1084). A liturgia, mediante os sinais sensíveis, na sua realidade corpórea, apela a uma contemplação e realização desses mesmos sinais sagrados, como também procura educar para uma realidade sagrada profunda, íntima e superior, a que estes sinais sagrados pretendem evocar.⁴¹⁶ A ação de Cristo e do Espírito Santo, por meio dos sacramentos, eleva-nos à comunhão com Ele e entre nós, torna-nos participantes do seu corpo místico, a Igreja, pela graça das «primícias do Espírito» (Rom 8,23; cf. LG, 7). O contínuo acolhimento do silencioso Espírito e a constante configuração com Cristo é o itinerário base de todo o cristão, e a liturgia, pela sua celebração dos sagrados mistérios, torna-se uma «pedagogia da fé e da experiência cristã».⁴¹⁷ Toda a liturgia, pelos sacramentos, é itinerário experiencial de relação com Deus. A sua capacidade de educar na fé acontece através da arte de bem celebrar pela abertura à graça, ao amor de Deus, principalmente no equilíbrio entre o silêncio que fala e a palavra que é falada, entre o silêncio falante e a linguagem falada - equilíbrio entre o silêncio e toda a linguagem falada: a palavra, o canto, o rito, o conhecimento em profundidade de si mesmo. Colocar o que se gera “no” e “do” silêncio em linguagem falada, que é dita e falada, por palavras, gestos, cantos. “Do” e “no” silêncio encarna-se e expressa-se um corpo ritual de gestos, palavras, silêncios.

⁴¹⁴ Araújo, *O Poder do Silêncio. Ensaio e Testemunhos*, 155.

⁴¹⁵ Romano Guardini, *Sinais Sagrados*, 2.^a (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017), 9.

⁴¹⁶ Cf. Guardini, *Sinais Sagrados*, 9.

⁴¹⁷ Cordeiro, *Corações ao Alto, Introdução à Liturgia da Igreja*, 67.

O silêncio é sempre habitado por alguém ou por algo: pessoas, coisas, o outro, o si mesmo, a música, o quadro. Durante o ato penitencial, depois da leitura ou da homilia, depois da comunhão, estes são momentos propícios a uma suave «ressonância da voz do Espírito Santo nos corações e unir mais estreitamente a oração pessoal à palavra de Deus e à oração oficial da Igreja» (IGLH, 202) permite uma maior intimidade, uma unificação de coração, como acontece no episódio de Marta e de Maria (cf. Lc 10, 38-42).

Na liturgia, o silêncio é ascético, direciona-nos, pela ação do Espírito Santo, para um outro, para uma relação com alguém: consigo mesmo, os outros membros e o próprio Deus. Todo o silêncio sagrado, próprio das celebrações litúrgicas, favorece sentimentos e atitudes interiores. Guido Marini afirma que o silêncio litúrgico é um “lugar espiritual” no qual o humano adere ao modo de agir de Cristo, onde todo o nosso ser adere à vida do Senhor; o silêncio é um “âmen” prolongado do nosso coração ao amor de Deus, de tal modo que o abraça como modo preferencial do nosso agir na quotidianidade da vida.⁴¹⁸ É um engendramento “no” e “do” silêncio para uma linguagem falante, por gestos, por palavras, por ações, nas celebrações e no quotidiano da vida.

A atitude de pôr-se em silêncio, a fim de escutar com atenção é típica do místico: «fazer silêncio para o místico equivale a colocar-se à escuta, colocar-se à disposição para uma escuta luminosa, atenta, profunda, participativa, rica de disponibilidade total».⁴¹⁹ Este tipo de silêncio procura uma maior intensidade do que extensidade, isto é, o místico procura uma intensa intimidade com a Presença no silêncio, uma disponibilidade à experiência de Deus e, por querer essa intimidade silente, deseja ouvi-lo, estar por muito tempo. Na intimidade, o silêncio torna-se um vínculo unitivo, em nada é embaraçoso.

Massimo Baldini, sobre a relação da palavra com o silêncio na experiência mística, afirma o seguinte:

Para o místico, a par da maiêutica da palavra existe uma maiêutica do silêncio; o seu convite para livrar-se das palavras, quebrar as articulações da linguagem visa a recuperação de uma ferramenta: o silêncio que não só tem uma função comunicativa, mas é capaz de criar uma autêntica comunhão. Para o místico, no silêncio, a alma abre-se totalmente à escuta e ao testemunho.⁴²⁰

Mestre e maestro no diálogo com Deus, o silêncio do místico é disponibilidade completa, comunhão verdadeira: colocar-se total e completamente disponível à escuta, à autêntica comunhão. Para o místico, a melhor forma de acolher a Palavra, o totalmente Outro,

⁴¹⁸ Cf. Marini, *Liturgia, Mysterium Salutis*, 48–49.

⁴¹⁹ Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, 172.

⁴²⁰ Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, 173.

é pelo silêncio, que possibilita a escuta e o testemunho da sua presença - «seu silêncio é uma escuta que carrega os estigmas de grande atenção e grande participação emocional e intelectual»⁴²¹ - o seu silêncio é uma linguagem adâmica, criadora, pré-existente, que nos permite o encontro com Deus, permite aceder ao dom do próprio Deus. «Por vezes, só o “silêncio santo” poderá absolutamente dizer-nos algo sobre Deus»⁴²², uma vez que a experiência humana de Deus em muitos momentos é marcada pela presença de uma ausência, diante a qual as palavras ficam sempre aquém da sua manifestação. Os poetas místicos sabiam bem dos limites da linguagem para dizer o Indizível e, por isso, somente através do silêncio, através da contemplação, saboreiam essa presença, essa relação, essa comunhão.⁴²³

A experiência mística é «uma experimentação de uma relação com o absoluto, uma experimentação eminentemente subjetiva à qual o observador externo não tem acesso e cuja objetivação permanece, portanto, incerta».⁴²⁴ Paradoxalmente, a experiência litúrgica é, maioritariamente, uma vivência comunitária onde todos, como membros do corpo de Cristo, interagem e participam entre eles no movimento Mistérico da liturgia terrena e celestial, uma vez que a vida de fé vive desse conjunto de relações, dessa vida comum. Mas não é menos verdade que cada membro participa individualmente nesse corpo místico, uma vez que experiencia pessoalmente e intimamente o encontro com o Senhor. A fé cristã vive das relações: duma vida em “*comum*” como era a Igreja primitiva evidenciada nos *Atos dos Apóstolos* (Act 2:44,46-47), mas também de forma “*pessoal*”, não “*privada*”, com Cristo, uma vez que a relação pessoal com Cristo nos ajudará a crescer na fé com as demais relações.⁴²⁵ Deste modo, podem-se viver indícios místicos, de encontro experiencial consciente com o Senhor. Consoante a fé e a disponibilidade interior de cada batizado, os frutos destes mistérios são variados. No silêncio, o místico deseja, voluntária e livremente, a experiência pessoal e íntima com Deus. A relação íntima, a escuta do Absoluto, o diálogo com a Palavra de Deus permite que o ser humano se abra à vontade de Deus, que experimente e aprecie a sua doçura.⁴²⁶

sendo a mística a vida espiritual, essa dimensão mais interior do nosso ser, tornada consciência – algo que no cristianismo adquire a tonalidade da existência no Espírito tornada reflexa –, todo o homem, enquanto ser que é ontologicamente um «ablativo» que anseia, temática ou

⁴²¹ Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*, 172.

⁴²² Costa, *À sombra do Indisível, fragmentos de um crer sapiencial*, 275.

⁴²³ Cf. Costa, *À sombra do Indisível, fragmentos de um crer sapiencial*, 275.

⁴²⁴ Daniel Marguerat, «Paul le mystique», *Revue Théologique de Louvain* 43–4 (2012): 478–79.

⁴²⁵ Cf. Michael White e Tom Corcoran, *La reconstrucción de una parroquia*, 1.a (Bilbao: Libros Liguori, 2014), 160-61.

⁴²⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, II.II, q. 97, a. 2, co.

atematicamente, pela plenitude pessoal numa união com algo, ou alguém, distinto de si, possui uma dimensão mística mais ou menos difusa.⁴²⁷

O místico busca a escuta profunda de Deus, pelo conhecimento experimental de Deus, ainda que de uma forma mais ou menos difusa.⁴²⁸ Uma das vias para tal encontro, para esta experiência de relação pessoal, imediata e total com Deus por Jesus Cristo, dá-se na vivência litúrgica, na plena celebração dos seus sacramentos; estes pressupõem a fé e, ao mesmo tempo, educam na fé através duma vivência da práxis cristã, pautada pela permanente abertura à graça do Espírito. Assim, o cristão vive misticamente quando se abre à vivência litúrgica da Palavra e dos sacramentos (“mistérios” da Igreja), a uma vivência experiencial consciente, a um encontro pessoal e comunitário com Deus, de forma humilde, pobre e dependente - «pobreza, humildade e dependência, do lado de Deus e do lado do homem, na base do encontro místico e da linguagem mística».⁴²⁹

«O culto divino, como “espaço místico” por excelência na existência cristã, vem a ser um “misterioso sinal”, a partir do qual torna-se possível a concretização de um projeto de comunhão, que diz respeito tanto a Deus quanto ao homem»⁴³⁰, ou seja, o culto divino, um espaço místico por excelência da vida cristã, torna possível o encontro pessoal e comunitário. No contexto cultural-celebrativo, este “espaço místico por excelência da existência cristã” acontece silenciosamente, paulatinamente, para o encontro salvífico com Deus, tornando-nos participantes, quer a nível eclesial quer a nível pessoal, das «grandes obras de Deus, evocadas, celebradas e vividas».⁴³¹

Karl Rahner afirma o seguinte sobre como deve ser a vivência temporal e o serviço ao mundo do cristão como espiritualidade:

Apenas para esclarecer o significado do que está a ser dito, e até mesmo consciente do descrédito da palavra “mística” - que bem entendida não implica qualquer oposição à fé no Espírito Santo, mas se identifica com ele -, teríamos que dizer que o cristão do futuro será um “místico”, ou seja, uma pessoa que “experimentou” algo, ou não será cristão. Porque a espiritualidade do futuro não será sustentada já numa convicção unânime, evidente e pública, nem num ambiente religioso generalizado, antes da experiência e da decisão pessoal.⁴³²

Rahner convida-nos a fazer uma experiência consciente da graça no quotidiano. A liturgia, transformação do mundo pela ação de Deus, toca verdadeiramente o humano e

⁴²⁷ Alexandre Freire Duarte, «Notas sobre a mística cristã e a sua linguagem ferida, Equívocos coevos sobre a mística», *Theologica* 46, n. 1 (2011): 120, <http://hdl.handle.net/10400.14/13344>.

⁴²⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 97, a. 2, co.

⁴²⁹ Duarte, «Notas sobre a mística cristã e a sua linguagem ferida, Equívocos coevos sobre a mística», 134.

⁴³⁰ Luiz Fernando R. Santana, «A Celebração Litúrgica como uma Mística Sacramental», *Revista do Departamento de Teologia da PUC XVI*, n. 42 (2012): 12–13, <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.22290>.

⁴³¹ Santana, 13.

⁴³² Karl Rahner, «Espiritualidad Antigua Y Actual», em *Escritos de Teología - Tomo VII* (Madrid: Taurus Ediciones, 1967), 25.

possibilita uma relação autêntica com Deus. É uma pedagogia que é lenta, demorada, complexa, e exige, não poucas vezes, senão sempre, que morramos para nós mesmos e que nos abramos a Deus pela fé, num ato de liberdade e como caminho experiencial; diante da complexidade do mundo contemporâneo, propõe uma experiência espiritual cristã simples e sensível, profunda, possível, e não de coisas impossíveis. Pela liturgia, é-nos proposto fazermos esta experiência pedagógica pelo ritual, uma experiência de fé, ao mesmo tempo pessoal e comunitária, com Deus em nós mesmos e com os demais. Rahner convida-nos a uma experiência mistagógica de diálogo a um “tu”, a aventurarmo-nos na silenciosa obscuridade, a abrirmos o nosso coração à inefabilidade e incompreensibilidade de Deus, a deixá-l’O entrar.⁴³³ A experiência litúrgica é este abandono pessoal e comunitário com a certeza de que estamos a escutar Deus na Palavra e a ser escutados pelo próprio Deus. É, neste sentido, lugar de relação com Ele, de experiência pessoal e íntima quando a Igreja reza e canta; é fonte e graça pela qual os homens conseguem a santificação em Cristo e a glorificação de Deus (cf. *SC*, 10 e 7).

«O cristão sempre foi considerado, segundo a tradição patrística, como um místico, isto é, como alguém qualificado e capacitado a tomar parte nos “mistérios” celebrados pela Igreja - e com “mistérios” entendemos aqui os sacramentos da fé cristã».⁴³⁴ Neste sentido, a liturgia, como celebração dos sacramentos da Igreja, ajuda-nos a redescobrir o sagrado, a testemunhar e a participar nas maravilhas realizadas ao longo da história da salvação tanto pela palavra-comunicação como pelo silêncio-escuta. A mística sacramental leva-nos a experienciar Deus com viva fé, a tornar-nos «participantes da natureza divina» (2Pd 1,4) nos sacramentos, revelando-nos a sua fecundidade.⁴³⁵ O espírito da liturgia dá-nos precisamente o conhecimento experiencial de Deus nos mistérios que se celebram. Nesse sentido, tudo o que se encontra nos sacramentos, principalmente na Eucaristia, é para nos direcionar para a mais pura experiência de encontro como «obra de amor manifestado por Deus para conferir ao homem a possibilidade de aceder ao Reino e, em reconhecimento agradecido, o efetivo empenho sinérgico do homem em deixar-se por Ele alcançar».⁴³⁶ Para esta sinergia com Deus, o silêncio é um elemento a ser observado e não só «as aclamações do povo, as respostas, o canto dos salmos, ações ou gestos e atitudes corporais» (*SC*, 30). Todos estes elementos se encontram intimamente unidos, e o seu equilíbrio favorece uma participação plena, consciente, frutuosa e ativa; favorece o contacto com aquilo que é perfeitamente puro, o próprio Deus e, neste sentido, «ficar calado, meditar em

⁴³³ Cf. Rahner, «Espiritualidad Antigua Y Actual», 27.

⁴³⁴ Santana, «A Celebração Litúrgica como uma Mística Sacramental», 11.

⁴³⁵ Cf. Santana, «A Celebração Litúrgica como uma Mística Sacramental», 15.

⁴³⁶ Alexandre Freire Duarte, «A Eucaristia da travessia em Teilhard de Chardin», *Revista Humanística e Teologia* XXVI, n. 2 (2005): 281, <http://hdl.handle.net/10400.14/24866>.

conjunto, cada um respeitando o silêncio dos outros que efetivamente contribui para a criação de um clima de comunhão».⁴³⁷

Em suma, todo o ser da liturgia, todos os sagrados mistérios buscam os louvores de Deus e o deslumbramento da Sua presença. Pela renúncia de si mesmo, pela morte ao egoísmo, abrimo-nos à força renovadora do silêncio, uma força criadora/reveladora de um outro, duma nova realidade digna de ser habitada. Na liturgia, o silêncio leva o ser humano a um novo modo de ser (dizer, fazer, pensar, agir), faz o outro falar ou dizer-se, desvelar-se. Na liturgia, o altruísmo do silêncio vê-se quando gera relação em profundidade entre os seres vivos e falantes e o totalmente Outro. «Deus está presente no silêncio e o silêncio se torna um lugar de encontro com Deus»⁴³⁸, logo, o silêncio está presente em tudo e em todas as coisas e prepara-nos para um encontro com o silêncio escatológico, o encontro com o próprio Deus.

⁴³⁷ Paul Lebeau, «Le silence dans la liturgie», *Lumen Vitae* 50, n. 4 (1995): 404.

⁴³⁸ Hackmann e Vian, «O silêncio como possibilidade de encontro com Deus: Uma proposta a partir da teologia de Bruno Forte e do Papa Bento XVI», 8.

CONCLUSÃO

Com o percurso da história, o silêncio tem sido banalizado e dessacralizado, substituído e deixado ao acaso. Ao ser humano o silêncio apresenta-se como uma matéria obscura. Não existe espaço para a fecundidade da pausa, da contemplação, do conhecimento de si mesmo, contribuindo, assim, para uma vivência atarefada do quotidiano e, em parte, para uma vivência superficial da existência humana. Em contrapartida, a palavra vive momentos de saturação e, em todo o lado, manifesta a sua presença.

«A noite foi silêncio. O silêncio precedeu a Criação. O silêncio era o não criado e nós, os seres criados, viemos do silêncio».⁴³⁹ Não podemos ignorar ou fugir do silêncio, dele brota toda a criação, tudo o que foi criado veio dele. Apresentar este mistério do não-criado, do não dito é um exercício exigente e, em certa medida, acompanhado por um infortúnio, porque a profundidade do tema é equiparável à profundidade de um poço cujo fundo nunca se alcança. Contudo, é necessário trazer à luz do dia que toda a nossa existência provém do silêncio, duma abertura à escuta, dum chamamento à existência. O silêncio pode ser doloroso, não é preciso sublimá-lo nem endeusá-lo em si mesmo, porque ele só é silêncio se diz o “ser” dos seres falantes que somos, ou seja, se gera verdadeira relação. O silêncio é fator predominante duma existência verdadeiramente autêntica, é um descodificar o obscuro em mim e no outro, é hospedar todas as dimensões da vida, acolhendo-as, aceitando-as. «O silêncio é o primeiro ato intencional da consciência. Mesmo estando em silêncio, o corpo vê, sente, ouve, toca, julga, sorri, alegra-se sem dizer palavra».⁴⁴⁰

O silêncio anda a par com a escuta. Este é condição para a escuta atenta do mundo, de outrem, e das coisas. Ele é a própria escuta. Se estamos em silêncio, logo escutamos, porque o próprio silêncio é, em si mesmo, escuta. Ambos se fazem um ao/no outro. O silêncio introduz-nos em cena, em contacto com o mundo. O silêncio está para o som como a luz para a sombra. O silêncio torna-se barómetro quantificador da presença real no momento, gera um modo de conhecimento da realidade e expressa o ser das coisas, da palavra, do pensamento. A palavra é um ordenamento desse silêncio que nos habita, que está no nosso pensamento, imaginação, na nossa visão. É neste sentido que o silêncio trabalha a nossa existência, é um elemento essencial, no qual as coisas importantes são trabalhadas.⁴⁴¹ Torna-se urgente acolhê-lo, procurá-lo, buscá-lo nas pracetas, no íntimo da habitação, nos lugares onde «impõe uma subtil omnipresença, (...)

⁴³⁹ Benedetto, *O Silencioso*, 113.

⁴⁴⁰ D’Ors, *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*, 148.

⁴⁴¹ Cf. Corbin, *Historia Del Silencio*, 65.

lugares onde, com frequência, o silêncio aparece como um ruído delicado, leve, contínuo e anónimo». ⁴⁴²

Procurá-lo é construir essa ponte que nos une a uma verdadeira relação, uma abertura de ser, ou seja, um silêncio-escuta que fala, que cria relação e sentido de ser. Esta atitude de silêncio-escuta manifesta-se também na arte, onde, diante duma obra, em silêncio, escutamos, ouvimos, vemos, julgamos, sentimos com os diversos sentidos, sem dizer palavra; em todas elas recebemos algo dum outro. Ao escutá-los, ao vê-los, ao senti-los, abrimo-nos a um possível acolhimento da presença do seu artesão; ao acolher as suas linguagens artísticas, hospedamos os seus criadores, a sua história, a sua experiência vivida e problematizada na obra.

O nosso silêncio torna-se escuta que acolhe, que procura compreender e apreender cada criação que, no fundo, tem plasmado cada artista e cada um de nós. Por outro lado, é da atenção dada ao silêncio, a toda a sua profundidade e intimidade que o artista cria as suas obras, isto sobretudo nas artes silenciosas. Se o silêncio não habitasse na arte, nada se revelaria, uma vez que é do silêncio que todo o pensar e agir se origina. O verdadeiro silêncio, o silêncio que diz o ser dos seres falantes que somos, plasma a profundidade duma existência, duma realidade poética e não uma superficialidade globalizada, caso contrário, não seria silêncio, mas simples mutismo. Olhar a vida a partir do silêncio é procurar a profundidade e a sacralidade da existência humana, é acolher verdadeiramente a realidade, o mundo, as coisas, os outros em si mesmo, é viver com tudo o que nos faz humanos.

Pelo mantra, pela experiência contemplativa/interior, pelo hesicasmos, até pela própria mistagogia na liturgia, o silêncio torna-se uma escola capaz de propiciar contributos positivos para uma vivência equilibrada e consciênte entre um silêncio-escuta e uma palavra-comunicação. Na vida contemplativa, este silêncio-escuta orienta-se para a palavra de Deus. Através dos momentos de contemplação, de reflexão, da escuta da palavra, do canto, do trabalho, do estudo e da oração, o monge predispõe-se para um viver autenticamente o silêncio, mas sobretudo a «uma confiança mais profunda, um amor mais puro e um abandono mais completo Àquele que ele sabe situa-se para além de toda compreensão». ⁴⁴³ O silêncio é fundamental para que o ser humano inquieto procure dar espaço a novas perspetivas, a redescobrir o significado mais profundo de Deus no mundo que o rodeia. O afã, a inquietude do quotidiano arrasta-nos para uma frenética tirania do relógio, da coação para trabalhar longe duma arte da demora tão presente na vida contemplativa; na relação com o transcendente, o tempo vazio não é visto com medo, mas como um espaço propício para o

⁴⁴² Corbin, *Historia Del Silencio*, 9.

⁴⁴³ Thomas Merton, *Contemplação num mundo de ação*, 164.

silêncio interior, que leva ao encontro consigo mesmo. A vida contemplativa é esta vivência interior, integral e plena da pessoa no mundo, incompatível com uma alienação do mundo, afastada da realidade contemporânea. A vida contemplativa é para a vida ativa o que a água é para um peixe.

Na liturgia, o silêncio aparece como serenidade e seriedade. A vida litúrgica somente começa com a aprendizagem do silêncio; se assim não for, torna-se vã.⁴⁴⁴ Na liturgia, o silêncio convida ao recolhimento e à reflexão e, nesse sentido, tem o mesmo intuito da vida contemplativa. Por isso, educar para o silêncio é abrir, progressivamente, a comunidade a um relacionamento com Deus, a uma vivência ativa, plena e piedosa da vida litúrgica pela participação interior que nos dispõe a uma verdadeira participação exterior. Esta vivência do silêncio dá-se principalmente pela silêncio-escuta, por uma participação interior e esta torna-se mais completa, se juntarmos a participação exterior, por atos externos.

Como pedagogo e pastor, o celebrante principal tem uma responsabilidade acrescida nesse contributo. Tem de aprender a arte de propor o silêncio à assembleia, a saber respeitá-lo, a procurar vivê-lo, a proporcionar um clima de serenidade propício a uma séria participação interior, uma vez que «pela serenidade, o ser humano aprende a respeitar as coisas e a abertura ao mistério torna-se possível».⁴⁴⁵ Quando as palavras, os cânticos, os gestos rituais são excessivos, impedem uma vivência frutuosa, visto que não vêm do silêncio, do ser das coisas, das palavras, do pensamento. O silêncio é um elemento litúrgico tão ou mais exigente que palavra, uma vez que é dele que se revela a palavra e, se bem lida/proclamada, torna o ouvinte da palavra em ouvinte de si mesmo na escuta da alteridade, na consciência de si mesmo a partir de um outro. É necessário trabalhar a dimensão poética do silêncio: uma poética que modele a existência, o pensar e o agir, não da passividade pura, mas do olhar atento, capaz de dizer o que é preciso dizer no tempo e no modo próprio, uma poética de abertura ao Espírito Santo.

Creio que, para futuras pesquisas, seria interessante trabalhar a importância do olhar atento, interligar numa forma mais desenvolvida a capacidade da linguagem visual e gestual, que dizem muita coisa sem dizer palavra alguma, com o silêncio. Pelo olhar, conseguimos perceber a atitude interior da pessoa, se está em silêncio ou irrequieta, se está preocupada ou insegura, alegre ou triste. Poderíamos afirmar que os olhos são as janelas para o espírito. Pelo olhar, podemos acolher verdadeiramente a realidade, assim como acontece com o silêncio. Assim como o olhar, o gesto manifesta muito do estado da pessoa. Os movimentos das mãos,

⁴⁴⁴ Cf. Guardini, *La messe*, 19 «Agora, se alguém me perguntasse onde começa a vida litúrgica, eu responderia: com a aprendizagem do silêncio. Sem ele, tudo carece de seriedade e permanece em vão.»

⁴⁴⁵ Roselló, *El silencio: un reto educativo*, 53.

do rosto, a posição corporal, tudo nasce “do” e “no” silêncio criador, revelador da consciência, do que a habita. Ainda que invisível, há um silêncio antes, durante e depois que qualifica a palavra, o gesto, a escrita e o rito, pois ele implica um certo despojamento, esvaziamento (kénosis absoluta), descentramento do ego, do si mesmo, para que algo ou outrem surja, aconteça e se dê. Um outro aspeto não mencionado, seria o aprofundamento do silêncio na oração meditativa, nomeadamente na *lectio divina*, uma vez que o exercício da *lectio divina* ilumina a vida quotidiana, chama a uma conversão sincera e faz perceber as analogias existentes entre a escrita-da-letra e o espírito-da-letra, o texto-no-tempo e o texto-além-do-tempo, o texto-em-si e o texto-em-mim.⁴⁴⁶

Em suma, palavra, silêncio e gesto são expressão da nossa corporeidade, não são separáveis, eles remetem uns para os outros, são meios comunicantes do nosso ser. A linguagem não é só palavra, é também gesto, silêncio, ritmo, movimento. Uma maior atenção a estas realidades manifesta uma maior consciência na resposta e, na liturgia, uma qualidade na participação: positiva, plena, ativa e piedosa. Uma busca do invisível, do Deus silente é paulatinamente trabalhada pelo desejo do silêncio, pelo desejo da escuta, pelo desejo da intimidade mais profunda com a Sua Palavra. Mergulhar as raízes no silêncio é mergulhar as raízes da existência humana no húmus do silêncio iniciático e criador (gênesis).

⁴⁴⁶ Cf. Marcial Maçaneiro, «O desvelamento do Coração: dez fragmentos sobre Santa Gertrudes de Helfta (Alemanha, 1256-1302)», *Dehoniana* 2002/3, 4, <http://www.dehonianadocs.org/dehoniana/DEH2002-36-PT>

BIBLIOGRAFIA

1. Sagrada Escritura e magistério

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Benedictus XVI. «Adhortatio Apostolica Post-Synodalis "Sacramentum Caritatis"», *AAS* 99, no. 3, (2007): 105-180.

Catecismo da Igreja Católica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.

Instrução Geral Do Missal Romano. 3.^a edição típica. Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

Instrução Geral sobre a Liturgia das Horas. Secretariado Nacional de Liturgia, 1989.

Ordenamento das Leituras da Missa. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 1991.

Paulus VI. "Directorium De Missis Cum Pueris", *AAS* 66 (1974): 30-46.

Sacra Congregatio Rituum. «De Musica Sacra Et Sacra Liturgia Ad Mentem Litterarum Encyclicarum Pii Papae XII (Musicae Sacrae Disciplina) et (Mediator Dei) "De musica sacra et Sacra Liturgia"», *AAS* 50 (1958): 630-663.

Sacra Rituum Congregatio. «Instructio de Musica in Sacra Liturgia "Musicam Sacram"», *AAS* 59 (1967): 300-320.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Constitutio de Sacra Liturgia "Sacrosanctum Concilium"», *AAS* 56 (1964): 97-138.

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis "Gaudium et Spes"», *AAS* 58 (1966): 1025–1120.

2. Dicionários

Antunes, Manuel. «Poesia». Em *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*. vol. 23, 18-20. Lisboa: Editorial Verbo, 2000.

Brosse, Oliver de la, Antonin-Marie Henry, e Philippe Rouillard. «Mistagogia». Em *Dicionário de Termos da Fé*. 495. Porto: Socorro, Editorial Perpétuo, 1989.

Cremaschi, Lisa. «Solidão». Em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*, 811–812. Lisboa: Editorial Verbo, 2004.

Fernades, Barahona. «Ego». Em *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*. vol. 9, 1341-1343. Lisboa: Editorial Verbo, 2000.

Filipe Thomaz, L. «Hesicasmos». Em *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*. vol. 14, 87

866–867. Lisboa: Editorial Verbo, 2000.

«Kénosis». Em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*. 513. Lisboa: Editorial Verbo, 2004.

«Silêncio». Em *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 1.^a ed., vol. 6: 3508. Lisboa: Circulo de Leitores, 2015.

Valdman, Traian. «Gregório Palamas». Em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*. 395. Lisboa: Editorial Verbo, 2004.

———. «Hesicasmo». Em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*. 405–406. Lisboa: Editorial Verbo, 2004.

———. «Simeão, o Novo Teólogo». Em *Christos-Enciclopédia do Cristianismo*. 808. Lisboa: Editorial Verbo, 2004.

3. Literatura e poética

Andrade, Eugénio de. *Poesia e Prosa: [1940-1986]*. 3.^a. Lisboa: Círculo de Leitores, 1987.

Andresen, Sophia de Mello Breyner. *Obra Poética*. 3.^a. Porto: Assírio & Alvim, 2020.

Anunção, João Paulo da. *Silêncios São Caminhos*. Editado por Rita Costa. 2.^a. Lisboa: Chiado Books, 2020.

Benedetto, Antonio di. *O Silencioso*. Traduzido por Isabel Petterman. 1.^a. Lousã: Cavalos de Ferro, 2020.

Berloffa Tofalini, Luzia Aparecida, e Lara Luiza Oliveira Amaral. «À procura da palavra: silêncios.» *Revista Solettras*, n. 36 (julho a dezembro de 2018): 195–217. <https://doi.org/10.12957/soletras.2018.33682>.

Bortulucce, Vanessa Beatriz. «Reflexões sobre a formação da poética de Umberto Boccioni em “Beata solitudo - sola beatitudo”». *ARS* 6, n. 12 (2008): 115–27. <https://doi.org/10.1590/S1678-53202008000200010>.

Braga, Jorge Sousa. *O Novíssimo Testamento e Outros Poemas*. 1.^a. Porto: Assírio & Alvim, 2012.

Camus, Albert. «Speech at the Nobel Banquet», acessado a 10 de agosto de 2021, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1957/camus/25232-albert-camus-banquet-speech-1957/>.

Duarte, Bruno C. *Lógica poética: Friedrich Hölderlin*. 1.^a. Lisboa: Vendaval, 2011.

- Falcão, Carlos Poças. *A Nuvem*. 1.ª. Guimarães: Opera Omnia, 2019.
- . «Notas sobre Silêncio» em *O Poder do Silêncio. Ensaio e Testemunhos*, editado por Alberto Filipe Araújo, 235-236. Maia: ISMAI Press, 2021.
- Faria, Daniel. *Poesia*. Editado por Vera Vouga. 3.ª edição. Porto: Assírio & Alvim, 2019.
- Fermor, Patrick Leigh. *Tempo de Silêncio*. Traduzido por Alda Rodrigues. 1.ª. Lisboa: Tinta-da-China, 2018.
- Hélder, Herberto. *Photomaton & Vox*. 6ª edição. Porto: Porto Editora, 2015.
- Kagge, Erling. *Silêncio na Era do Ruído*. Editado por Francisco José Viegas. Traduzido por Miguel de Castro Henriques. 1.ª ed. Noruega: Quetzal, 2017.
- Martins, Manuel Frias de. *Herberto Hélder – Um Silêncio de Bronze*. 1.ª. Lisboa: Nova Vega, 2019.
- Melville, Herman. *Bartleby, o Escrivão*. Editado por Anabela Carvalho. Traduzido por José Miguel Silva. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.
- Mendonça, José Tolentino. *A Papoila e o Monge*. 1.ª. Porto: Assírio & Alvim, 2013.
- Ordine, Nuccio. *A Utilidade do Inútil*. Traduzido por Margarida Periquito. 3.ª. Matosinhos: Kalandraka, 2019.
- Rilke, Rainer Maria. *As elegias de Duíno e Sonetos a Orfeu*. Traduzido por Paulo Quintela. 5.ª. Porto: ASA, 2003.
- Saint-Exupéry, Antoine de. *O Príncipezinho*. Traduzido por Alexandra Guimarães. 2.ª. Porto: Porto Editora, 2017.
- Savonarola, Jerónimo. *A função da poesia*. Traduzido por José Augusto Mourão. Lisboa: Vega, 1993.
- Silesius, Angelus. *A Rosa é Sem Porquê*. Traduzido por José Augusto Mourão. Nova Vega, 1991.

4. Filosofia, estética e arte

- Adorno, Theodor Wiesengrund. *Teoria Estética*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1982.
- Araújo, Alberto Filipe. «Do silêncio como via longa. Contribuição para uma pedagogia do

- silêncio». *Revista Lusófona de Educação*, 46 (2019): 25-34.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34963057003>
- . *O Poder do Silêncio. Ensaio e Testemunhos*. 1.^a. Maia: ISMAI Press, 2021.
- Araújo, Alberto Filipe, e Ángel García del Dujo. «Do silêncio do mestre à sua palavra iniciática. Uma introdução a uma pedagogia do silêncio e da palavra». Em *Rostos do Silêncio: Ensaios Transdisciplinares*, editado por Willames Frank. Ribeirão Preto: Inteligência Relacional, (2019): 188-235.
https://issuu.com/inteligenciarelacional/docs/rostos_do_sil_ncio_-_ebook.
- Baldini, Massimo. *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici e i poeti*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005.
- Barthes, Roland. *O Óbvio e o Obtuso*. Traduzido por Isabel Pascoal. Lisboa: Edições 70, 2018.
- Bredenkamp, Horst. *Teoria do acto icónico*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: KKYM, 2015.
- Brelet, G. «Musique et silence». *La revue musicale* 22, n. 200, mai-aout (1946): 169–81.
- Buber, Martin. *Do Diálogo e do Dialógico*. Traduzido por Marta Ekesttein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Editora Perspetiva, 1982.
- . *Eu e Tu*. Traduzido por Artur Morão e Sofia Favila. Águeda: Paulinas, 2014.
- Catarina, Maria. «A voz do silêncio na arte de Edward Hopper. Ou a modernidade desencantada». *MODOS* 1 (30 de Abril de 2017). <https://doi.org/10.24978/mod.v1i2.757>.
- Cirlot, Lourdes. «Dalí y el “Ángelus” de Millet». *Pandora: revue d'études hispaniques*, n. 3, (2003): 177–84. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3160212>.
- Corbin, Alain. *Historia Del Silencio*. Traduzido por Jordi Bayod Brau. Barcelona: Acanalado, 2019.
- Han, Byung-Chul. *A Expulsão Do Outro*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.
- . *A Sociedade do Cansaço*. Traduzido por Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.
- . *Aroma do Tempo, Um Ensaio Filosófico sobre a Arte da Demora*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2016.
- . *Do Desaparecimento dos Rituais*. Traduzido por Carlos Leite. Lisboa: Relógio D'Água, 2020.

- Heidegger, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Traduzido por Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.
- . *Caminhos de Floresta*. Traduzido por Irene Borges Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vítor Moura, e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- . *Hölderlin y la esencia de la poesia*. Traduzido por Juan David García Bacca. Barcelona: Anthropos, 2000.
- Henry, Michel. *Ver lo invisible: Acerca de Kandinsky*. Traduzido por María Tabuyo e Agustín López. Madrid: Siruela, 2008.
- Kandinsky, Wassily. *Do Espiritual na Arte*. Traduzido por Maria Helena de Freitas. 8.^a. Alfragide: Dom Quixote, 2010.
- . *Ponto, Linha, Plano*. Traduzido por José Eduardo Rodil. 2.^a. Lisboa: Edições 70, 1996.
- Lévi-Strauss, Claude. *O cru e o cozido*. Traduzido por Beatriz Perrone-Moisés. R.J.: Cosac Naify, 2004.
- Maurice, Merleau-Ponty. *O Olho e o Espírito*. Traduzido por Luís Manuel Bernardo. 10.^a. Lisboa: Vega, 2018.
- Meruje, Miguel. «Sobre o Silêncio: Existência e Ausência». *Brotéria* 191 (agosto a setembro de 2020): 200–206.
- Moraes, J. Jota de. *O que é Música*. 2.^a. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- Nattiez, Jean-Jacques, Umberto Eco, Nicolas Ruwet, e Jean Molino. *Semiologia da música*. Traduzido por Mário Vieira de Carvalho. Lisboa: Vega, sem data.
- Picard, Max. *Le Monde du Silence*. Traduzido por J. J. Anstett. 1.^a. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- Reboul, Olivier. *A filosofia da educação*. Traduzido por António Rocha e Artur Mourão. 1.^a. Lisboa: Edições 70, 2000.
- Ricoeur, Paul. *A Crítica e a Convicção*. Traduzido por António Hall. Lisboa: Edições 70, 2009.
- . *Filosofia, ética e política*. Traduzido por Adlaide Gregório Fins, Hugo Barros, João Domingues, Maria Luísa Potocarrero, e Maria de Jesus Cabral. Lisboa: Edições 70, 2020.
- Roselló, Francesc Torralba. *El silêncio: un reto educativo*. Traduzido por Carme del Blanco Barnusel. Madrid: PPC, 2001.

- Santos, Delfim. «Heidegger e Hölderlin ou a Essência da Poesia». Em *Obras completas, III, Do Homem Da Cultura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian (1977): 333-339.
- Smedt, Marc de. *Elogio do Silêncio*. Traduzido por Sérgio Lavos. Porto: Oficina do Livro, 2003.
- Sontag, Susan. *A Vontade Radical: Estilos*. Traduzido por João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia da Letras, 1987.
- Steiner, George. *Linguagem e Silêncio*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. 1º. Lisboa: Gradiva, 2014.
- Steiner, George. *Paixão Intacta*, Traduzido por Margarida Periquito e Victor Antunes. Lisboa: Relógio d'Água, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*. Traduzido por M. S. Lourenço. 6.ª. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

5. Teologia e espiritualidade

- Anónimo do séc. XIV. *A Nuvem do Não-Saber*. Traduzido por Lino Correia Marques de Miranda Moreira. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.
- Arnillas, Salvador García. «Belleza y experiencia cristiana de Diosel espíritu de sencillez y la dinámica de lo provisional en la Comunidad de Taizé». Universidad Pontificia Comillas, 2017. <http://hdl.handle.net/11531/20290>.
- Augé, Marc. *Não-lugares, introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Traduzido por Maria Lúcia Pereira. 9ª. Campinas, SP: Papyrus, 2012.
- Balthasar, Hans Urs von. *Só o Amor é Digno de Fé*. Traduzido por Artur Morão. 2.ª. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.
- Borges Hackmann, Geraldo Luiz, e Ludinei Marcos Vian. «O silêncio como possibilidade de encontro com Deus: Uma proposta a partir da teologia de Bruno Forte e do Papa Bento XVI.» *Teocomunicação* 49, n. 2 (julho a dezembro de 2019): 1–11. <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2019.2.35504>.
- Breton, David Le. *Do Silêncio*. Editado por Antonio Oliveira Cruz. Traduzido por Luís M. Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- Brunello, Mario, «Sonata. Il silenzio nella musica degli uomini», em *Silenzio, polifonia di Dio*, editado por Barbara Aniella e Dariusz Kowalczyk, 175-178. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2020.

- Costa, João Paulo. *À sombra do Indisível, fragmentos de um crer sapiencial*. Lisboa: Documenta, 2020.
- Costa, Rosemary Fernandes da. «Mistagogia: um diálogo fecundo [T] entre mística e pedagogia». *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral* 6, n. 2 (2014): 693–718. <https://doi.org/10.7213/revistapistispraxis.06.002.dv03>.
- D’Ors, Pablo. *A Biografia Do Silêncio: Breve Ensaio Sobre A Meditação*. Traduzido por António Maia Rocha. 5.^a. Madrid: Paulinas, 2014.
- Duarte, Alexandre Freire. «A Eucaristia da travessia em Teilhard de Chardin». *Revista Humanística e Teologia* XXVI, n. 2 (2005): 279–93. <http://hdl.handle.net/10400.14/24866>.
- . «Notas sobre a mística cristã e a sua linguagem ferida, Equívocos coevos sobre a mística». *Theologica* 46, n. 1 (2011): 113-136. <http://hdl.handle.net/10400.14/13344>.
- Duque, João. *Cultura contemporânea e cristianismo*. Lisboa: Universidade Católica, 2004.
- Duque, João Manuel. «A Arte Como Teologia - a Partir De K. Rahner». *Theologica*, 1995. https://www.academia.edu/14171195/A_arte_como_Teologia_a_partir_de_K_Rahner.
- Eckhart, Mestre. *Tratados e Sermões*. Prior Velho: Paulinas, 2009.
- González Montes, Adolfo. *Las Iglesias Orientales. Biblioteca de Autores Cristianos*. Vol. 604. Madrid: B.A.C., 2000.
- Guy, Jean-Claude. *Les Apophtegmes des Pères: collection systématique*. Traduzido por Jean-Claude Guy. Paris: Editions du Cerf, sem data.
- Hillesum, Ety. *Diário*. Traduzido por Maria Leonor Raven Gomes. 3.^a. Porto: Assírio & Alvim, 2020.
- Konings, Johan. «A palavra e as palavras - Meditação sobre o Prólogo joanino». *Cenáculo*, 2^a série, 50, n. 195–196, (2011): 9-17.
- Kowalczyk, Dariusz, «Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella trinità e in noi», em *Silenzio, polifonia di Dio*, editado por Barbara Aniella e Dariusz Kowalczyk, 71-84. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2020.
- Labat, Manuel María Iglesias. «El silencio en Thomas Merton como elemento constitutivo para la espiritualidad del hombre de hoy». Comillas, 2019. <http://hdl.handle.net/11531/37868>.
- Laroche, Michel. *La Voie du Silence, Dans la Tradition des Pères du Désert*. Albin Michel, 2010.

- Leloup, Jean-Yves. *Escritos sobre o hesicasmos, uma tradição contemplativa*. Traduzido por Lúcia M. Endlich Orth. 3.^a. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.
- Lenval, Hélène Lubienska de. *Silêncio, Gesto e Palavra*. Traduzido por Jaime Cunha. Lisboa: Aster, 1959.
- Maçaneiro, Marcial. «O desvelamento do Coração: dez fragmentos sobre Santa Gertrudes de Helfta (Alemanha, 1256-1302)», *Dehoniana* 2002/3, 49-66. <http://www.dehonianadocs.org/dehoniana/DEH2002-36-PT>
- MacCulloch, Diarmaid. *Silence: A Christian History*. London: Penguin Books, 2013.
- Magalhães, Isabel Allegro de. «Presença E Ausência: Indícios Literários Do Divino». *Didaskalia* 39, n. 1 (2009): 159–85. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2009.1904>.
- Main, John. *A palavra que leva ao silêncio*. Traduzido por Artur Morão. Lisboa: Pedra Angular, 2011.
- Marguerat, Daniel. «Paul le mystique». *Revue Théologique de Louvain* 43–4 (2012): 473–93.
- Mattoso, José. «Taciturnidade e Silêncio, Para a história do silêncio monástico». *Didaskalia* 39, n. 1 (2009): 69–93. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2009.1897>.
- Merton, Thomas. *Contemplação num mundo de ação*. Traduzido por Mosteiro da Virgem. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1975.
- . *Novas Sementes de Contemplação*. Traduzido por Mirian Godinho. Braga: Editorial Franciscana, 2007.
- Monges de Singeverga, trad. *Regra do Patriarca S. Bento*. 2.^a. Santo Tirso: Edições «Ora et Labora», 1992.
- Mourão, José Augusto. «Os Rostos Do Silêncio (Para Uma Semiótica do Silêncio)». *Didaskalia* 39, n. 1 (2009): 113–25. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2009.1901>
- Olaizola, José María Rodríguez. «Silêncio, se vive». *SalTerrae* 107 / 6, n. 1245 (2019): 487-499.
- Por um monge da Cartuxa Scala Coeli. *A Oração de Jesus, Caminho para a Intimidade com Deus*. Braga: Apostolado da Oração, 2013.
- Rahner, Karl. *A Eucaristia e os Homens de Hoje*. Traduzido por Manuel Alves Silva. Lisboa: Paulistas, 1968.
- . *Apelos ao Deus do Silêncio*. Traduzido por Dias da Costa. Lisboa: Edições Paulinas,

- 1969.
- . «Espiritualidad Antigua Y Actual». Em *Escritos de Teología - Tomo VII*. Madrid: Taurus Ediciones, 1967: 13-35.
- . «Sacerdote Y Poeta». Em *Escritos de Teología - Tomo III*, traduzido por Justo Molina, Lucio Ortega, Sánchez Pascual, e E. Lator. Madrid: Taurus Ediciones, 1961: 331-354.
- Sarah, Robert, e Nicolas Diat. *A força do silêncio - contra a ditadura do barulho*. Traduzido por Maria João Carmona. 2.^a. Cascais: Lucerna, 2018.
- Silva, Carlos Henrique do Carmo. «Aposiópesis: O Silêncio Na Linguagem Dos Místicos». *Didaskalia* 41, n. 2 (2011): 99–184. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2011.2306>.
- Slesinski, Robert. «O nome de Deus na tradição bizantina : do hesicasmo à onomatolatria». Traduzido por Lui-s Filipe Ferreira Reis Tomás. *Communio* 10, n. 2 (março a abril de 1993): 173–82.
- Sophrony, Archimandrita. *San Silouan el Athonita*. Traduzido por Joaquim Maristany. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996.
- Tauler, Jean. *Sermons*. Paris: Cerf, 1991.
- Tenace, Michelina, «Il silenzio nella vita monastica», em *Silenzio, polifonia di Dio*, editado por Barbara Aniella e Dariusz Kowalczyk, 123-132. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2020.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*. Vol. VII. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- Varillon, François. *Síntese da Fé Católica*. Traduzido por Roque Cabral. 2.^a. Braga: Editorial A. O., 1997.
- Varillon, François. *Alegria de Crer e de Viver*. Traduzido por Miriam Godinho. 2.^a. Braga: Editorial A. O., 2003.
- Vieira, Maria Helena. «Antífona do Silêncio». Em *Rostos do Silêncio: Ensaio Transdisciplinares*, editado por Willames Frank. Ribeirão Preto: Inteligência Relacional, 2019: 303-322. https://issuu.com/inteligenciarelacional/docs/rostos_do_sil_ncio_-_ebook.
- White, Michael, e Tom Corcoran. *La reconstrucción de una parroquia*. 1.^a. Bilbao: Libros Liguori, 2014.
- Weil, Simone. *Espera de Deus*. Traduzido por Karin Andrea de Guise. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

6. Liturgia

- Borobio, Dionisio. *Celebrar para vivir: liturgia y sacramentos de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Busquets, Pere. «El Silêncio En La Celebracion». *Phase XVI*, n. 92 (1976): 144-148.
- Canals, Juan María. «La Celebración Litúrgica educa en la fe». *Phase 58*, n. 344 (março a abril de 2018): 115–25.
- CNPL. *El arte de celebrar. Guia Pastoral*. Traduzido por Amparo Guerrero Durán. Madrid: Editorial CCS, 2010.
- Cordeiro, José Manuel. *Corações ao Alto, Introdução à Liturgia da Igreja*. Lisboa: Paulus, 2014.
- Costa, Bernardino Ferreira da. «As últimas três décadas da liturgia: releitura de alguns documentos do Magistério». *Humanística e Teologia* 31, n. 2 (2010): 27–53. <http://hdl.handle.net/10400.14/19200>.
- Dorado, Guillermo G. *La Liturgia, hoy*. Madrid: Perpetuo Socorro, 1987.
- Faccini, Thiago Aparecido. «Raízes mistagógicas da liturgia cristã». *REVELETEO* 8, n. 14 (julho a dezembro de 2014). <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/21565>.
- Fernández, Juan Manuel Alarcón. «El silêncio, ese espacio educativo». *SalTerra* 107 / 6, n. 1245 (junho de 2019): 531-544.
- Guardini, Romano. *La messe*. Traduzido por Pie Duployé. Paris: Cerf, 1965.
- . *O Espírito da Liturgia*. 2.^a. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017.
- . *Sinais Sagrados*. 2.^a. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017.
- Larrañaga, Jose Aldazabal. *Gestos y Simbolos*. 5.^a. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona, 1997.
- Lebeau, Paul. «Le silence dans la liturgie». *Lumen Vitae* 50, n. 4 (dezembro de 1995): 399–407.
- Marini, Guido. *Liturgia, Mysterium Salutis*. Traduzido por Agostinho França. Lisboa: Paulus, 2011.
- Mazza, Enrico. *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age*. Traduzido por Matthew

J. O'Connell. New York: Pueblo Publishing Company, 1989.
https://books.google.pt/books?id=IMraA_KjCH4C&printsec=frontcover&hl=pt-PT#v=onepage&q&f=false.

Polaina, Antonio Lara. *El silencio en la Liturgia*. Jaén: Blanca Impresores, 2014.

Ratzinger, Joseph. *Introdução ao Espírito da Liturgia*. Traduzido por Jana Almeida Olsansky. 8.^a. Prior Velho: Paulinas, 2020.

Santana, Luiz Fernando R. «A Celebração Litúrgica como uma Mística Sacramental». *Revista do Departamento de Teologia da PUC XVI*, n. 42 (setembro a dezembro de 2012): 470-487. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.22290>.

Silva, Luís Manuel Pereira da. *Nascemos da Páscoa, o memorial do misterio pascal*. 1.^a. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.

7. Audiovisuais

Gilbert, Hugh. *Prayer of the Heart*, 2020. Acedido 13 de Setembro de 2021.
<https://www.youtube.com/watch?v=KbniPIfr4Io>.

Leal, Sandra, António Leal, e Associação Cultural ContraCanto. *Aristides, O Musical*. RTP, 2021. Acedido 2 de Agosto de 2021.
<https://www.rtp.pt/play/palco/p9112/e561047/aristides-o-musical>.

Trier, Lars von. *Dancer in the Dark*. EUA, 2000.

Peixoto, Ana, Maria João Figueiredo, João Morais, Jorge N. Oliveira. *Entre Tantos - convidado António Lobo Antunes*, TVI24, 2019. Acedido a 30 de Novembro de 2020.
<https://tvi24.iol.pt/videos/entre-tantos/entre-tantos-convidado-antonio-lobo-antunes/5c8439170cf2f1892ed724b6>.