

Taciturnidade e Silêncio

Para a história do silêncio monástico

JOSÉ MATTOSO

Historiador

Talvez os leitores se lembrem do filme do realizador alemão Philip Gröning produzido em 2005 e apresentado em Lisboa um ano depois. O título português era *O grande silêncio*; o alemão *Die grosse Stille*. Não tinha argumento. Não era senão a filmagem da vida quotidiana no interior da Grande Cartuxa perto de Grenoble. Ninguém, que eu saiba, contestou a pertinência do título. Com efeito, a associação da vida monástica ao silêncio tornou-se, na civilização europeia, um facto constante. Noutras civilizações verifica-se o mesmo. Os mosteiros de vida contemplativa na Coreia, China e Japão, normalmente inspirados pelo Budismo, praticam a meditação silenciosa. Os sufis muçulmanos associam o silêncio às práticas da oração interior, pessoal ou em grupo. Poderíamos também invocar as comunidades ascéticas do mundo antigo, como os Essénios, os Pitagóricos ou os sacerdotes egípcios.

Esta quase universalidade do papel que o silêncio tem nas práticas comunitárias ou individuais da vida monástica não significa que a atitude dos monges e de todos aqueles que se interessam ou interessavam pelo seu modo de vida tivesse sido sempre a mesma. De facto, há uma história do silêncio. De região para região, e de época para época, os conceitos e o dis-

curso acerca do silêncio foram-se alterando e diversificando. Pode-se perguntar se as diferenças que se podem observar nos testemunhos deixados pelo passado são propriamente de conteúdo, ou antes de linguagem. É verdade que, no caso do silêncio, só podemos atingir as palavras, não o mistério que elas tentam traduzir. Seria absurdo que, por meio da palavra, se conseguisse traduzir aquilo que é a negação da palavra. Mas temos de recorrer a este processo paradoxal, contraditório em si mesmo, para tentar atingir a misteriosa realidade que um certo silêncio revela, como se, nesse lugar inevitavelmente mudo, se escondesse um segredo fascinante capaz de transfigurar o universo. Por isso, os monges, que quiseram consagrar-lhe a sua vida, e os que julgaram poder falar da sua relação com ele, ao transmitirem as suas intuições ou experiências, acabaram sempre por falar do caminho que a ele leva e não dele próprio. Os mais radicais, em vez de procurarem qualquer espécie de esclarecimento, recorreram à estratégia de adensar o mistério, mostrando como são inadequados todos os conceitos humanos usados para o definir.

Seja como for, pode-se traçar uma certa história do silêncio, ou melhor uma história do que dele foi dito. Também se pode fazer a história das práticas disciplinares que os mestres espirituais usaram para criar um ambiente favorável à sua vivência. É o que tentaremos fazer nas páginas que se seguem. Recomendamos que se tenha sempre presente a distinção entre a palavra significativa e a realidade que ela tenta significar. O facto de só podermos atingir as palavras e não o que elas procuram dizer, não exclui a utilidade e pertinência desta investigação. Ajuda-nos a perceber que a busca do silêncio existiu sob formas diferentes, e foi justificada ou comentada de muitas maneiras, como um valor fundamental, em diferentes épocas e latitudes. A sua variedade e a sua intensidade dão testemunho de experiências que a linguagem humana só pode traduzir por meio de símbolos e metáforas. Por mais inadequadas que sejam para explicar como é que a ausência de todos os sons abre o caminho ao encontro com Deus ou é o fruto desse mesmo encontro, temos de reconhecer que é, afinal, por meio delas que os iniciados convidam a segui-los quem por elas se sente tocado. Para compreendermos o que dizem, temos de ter em conta a cultura dominante da época e da região em que foram pronunciadas. Para não nos perdermos, seguimos o caminho clássico da sucessão cronológica dos escritos de origem monástica produzidos, primeiro, no Oriente cristão, e, depois, na Igreja ocidental, até ao século

XV. As coincidências e os contrastes textuais ajudarão a perceber o que resulta de uma tradição comunicada de geração em geração, e o que brota da inspiração individual ou do talento literário dos seus autores.¹

Começamos, obviamente, pelo monaquismo egípcio. O que dele sabemos deve-se, em boa parte aos escritos de João Cassiano (360-435). Na sua «síntese» acerca dos costumes dos monges do deserto, o *De coenobiorum institutiones libri duodecim*, transparece apenas a concepção ascética ou disciplinar do silêncio. Cassiano refere o cuidado que tinham em guardar um profundo silêncio para escutar a voz do cantor que rezava a oração do salmo depois da doxologia «Glória ao Pai e ao Filho e ao Espírito Santo», com que terminava a sua recitação. De vez em quando, um monge levantava a voz, inflamado por um irremediável fervor do espírito. Mas os mestres espirituais não encorajavam tais excessos: censuravam todos aqueles que perturbavam a comunidade (cap. 10).

Durante o dia, os monges trabalhavam em silêncio. Todavia, o seu pensamento devia estar sempre ocupado na meditação da Sagrada Escritura, o que quer dizer que procuravam reprimir os pensamentos ociosos ou desordenados por meio da repetição de passagens bíblicas, de modo a estarem «incessantemente concentrados na meditação espiritual, tanto de boca como de coração» (cap. 14-15). Por uma razão semelhante, isto é, para evitar conversas vãs, não podiam falar durante as refeições.

Apesar do valor ascético do silêncio, os monges do Egipto não faziam dele um tabu; admitiam a necessidade da comunicação. Com efeito, os anciãos censuravam os monges faladores, mas que ficavam mudos quando era preciso tomar a palavra para restabelecer a concórdia com os irmãos. Consideravam o seu mutismo como sinal de soberba (cap. 27). Esta chamada de atenção para o duplo valor do silêncio reaparece noutra obra de Cas-

¹ Nas condições em que escrevi este artigo, longe de qualquer biblioteca especializada, e sem recurso possível aos instrumentos críticos da patrística e da literatura medieval, tive de usar apenas os textos que pude encontrar na Internet, sobretudo no site *Documenta catholica omnia*, da *Cooperatorum veritatis societas*, que publica sobretudo textos da *Patrologia Latina* de Migne, a maior parte dos quais com acesso automático a todos os vocábulos. Como se sabe, a *Patrologia* não publica textos críticos e comete, por vezes equívocos de atribuição. Os leitores que quiserem aproveitar a selecção aqui apresento devem ter o cuidado de verificar a fidelidade das transcrições e das atribuições de autor e de época. Para os sermões de Tauler, usei a tradução francesa do site *Livres mystiques*. As traduções do latim e do francês são minhas; devem, por isso, ser verificadas. Por outro lado, como é evidente, pretendi apenas proceder a uma sondagem superficial. As interpretações gerais que me pareceu poder propor devem também ser verificadas. Não dispensam investigações sistemáticas e levantamentos completos. Só estes podem confirmar as hipóteses e interpretações que aqui me atrevo a apresentar.

siano consagrada aos ensinamentos espirituais dos Padres do Deserto, as *Conlationes Patrum*. Assim, o abade José ao tratar da oração, censura a *maligna*, a *amara* ou a *incongrua taciturnitas* (cap. 16 e 17), conotando assim de uma forma predominantemente negativa um termo que S. Bento de Núrsia usaria, um século mais tarde, para lhe atribuir um valor essencial para a vida monástica. Veremos esta questão mais adiante.

Para encontrar em Cassiano os vestígios de uma concepção contemplativa do silêncio, é preciso recorrer aos capítulos sobre a oração, nos quais ele recolhe os ensinamentos do abade Isaac. Ao explicar, baseado na *Epístola a Timóteo* (2.1), que há quatro espécies de orações – as súplicas, as preces, a intercessão e a acção de graças – não parece conotar nenhuma delas, nem sequer a última, com a oração silenciosa; a não ser que inclua na primeira delas a oração penitencial, suposta pela atitude de compunção, que conduz às lágrimas (cap. 28-30), e que estas, por sua vez, desabrochem na oração «curta e silenciosa» que sobe para Deus «como o incenso e o sacrifício da tarde» (cap. 36). É mais provável, porém, que esta prece se associe antes à meditação das palavras da Escritura que o monge, como vimos, quando trabalha em silêncio, deve ir remoendo sem cessar na sua mente. Provavelmente refere-se à recitação mental de pequenas frases bíblicas, a qual dará origem, mais tarde, ao hesicismo e finalmente à «Oração de Jesus». Mas a oração mística também não é desconhecida, como se pode deduzir da longa lista de conteúdos possíveis da oração, no meio da qual aparece o «desejo de coisas boas futuras» e a «iluminação pela revelação dos divinos mistérios» (cap. 8).

Assim, Cassiano parece mais impressionado pelo aspecto ascético do silêncio do que pela sua eficácia contemplativa. Com alguma surpresa, vamos encontrar a mesma concepção em Santo Agostinho. De facto, nos textos que depois constituíram a chamada «Regra» a que deram o seu nome, só fala no silêncio para dizer que os monges não devem falar durante as refeições nem durante o trabalho. Creio que a razão desse preceito se pode compreender melhor ao ler o tratado *De opera monachorum*, onde escreve um capítulo intitulado *Contra otiosos et verbosos, qui exemplo et verbo alios avocant a labore* (cap. 22), onde lembra que muitos mosteiros recebem libertos, servos e gente sem recursos à procura de subsistência; apesar de serem vocações duvidosas, diz Santo Agostinho, não devem ser excluídos sem examinar com cuidado a sua efectiva vocação. Mas também não se

pode consentir que se entreguem à ociosidade. De facto, uma das explicações mais lógicas da rápida multiplicação de mosteiros, primeiro no Oriente e depois no Ocidente, entre os séculos IV e V, baseia-se no crescimento demográfico da população do Império que antecedeu a progressiva desorganização do Estado. A crise social que se seguiu trouxe à vida monástica muitas vocações duvidosas. Era preciso integrar estes recrutas impondo-lhes uma rigorosa disciplina. Daí a importância dada ao trabalho, ao silêncio e à oração comunitária, recomendadas por Santo Agostinho e que são também característica próprias do monaquismo pacomiano, com as suas comunidades de centenas de monges.

Estes testemunhos sugerem, portanto, que a prática do silêncio contemplativo, apesar do isolamento propiciado pelo «deserto», talvez fosse menos frequente do que tendemos a imaginar. Mas a radicalidade da anacorese não podia deixar de o favorecer. É o que sugerem alguns aforismos e recomendações de Evágrio Pôntico (345-399) sobre a oração.

«Esforçai-vos por manter a mente surda e muda no tempo da oração [...] Assim podereis rezar» (cap. I, n. 11);

«A oração faz germinar a mansidão e o auto-domínio²» (n. 14);
«A oração é fruto da alegria e da gratidão» (n. 15).

«O estado de oração é um hábito de impassibilidade que, por meio do mais alto amor, arrebatava a mente enamorada da sabedoria e das coisas espirituais até ao vértice do conhecimento (*noesis*)» (n. 52).

Deixemos, agora, os escritos do Oriente, embora sem esquecer que foi aí que se criaram, durante os séculos VI a X, os textos mais expressivos e mais profundos acerca do silêncio místico, de que são testemunho os escritos do Pseudo-Dionísio. Os autores monásticos mais especulativos do Ocidente, desde a época carolíngia (com João Escoto Erigena, 815-877) até ao fim da Idade Média, haveriam de recorrer repetidamente a eles, nomeadamente ao *De mystica theologia* (século V-VI). Mas os legisladores ignoramos, considerando-os, decerto, incompreensíveis para os recrutas pouco instruídos que acorrem aos mosteiros. Cesário, o Mestre, Bento de Núrsia,

² À letra «ausência de cólera», o que supõe o conceito monástico de «cólera» como violência, agressividade ou irracionalidade.

Martinho de Dume e Frutuoso parece conhecerem apenas o silêncio ascético, embora o associem aos seus efeitos, isto é, à mansidão e à humildade. Columbano, porém, refere-se ao silêncio contemplativo.

Com efeito, Cesário de Arles (468-542) tal como os seus antecessores do Oriente, manda os monges guardarem o silêncio enquanto trabalham (*Regula ad virgines*, n. 18) e durante as refeições (*Regula ad monachos*, n. 9), mas revela nas suas recomendações, uma faceta ignorada pelos escritos mais antigos: o monge, diz ele, *sit tacitus, mitis, blandus, compunctus* (*ibid.* n. 19). Depreende-se que associa o silêncio à mansidão e à compunção.

A *Regula Magistri*, de autor desconhecido, mas que escreveu na Itália pouco antes de S. Bento de Núrsia, pelo contrário, parece valorizar sobretudo o aspecto disciplinar do silêncio, ao redigir um longo capítulo em que explica porque é que o discípulo, quando interpelado pelo seu *maior*, só deve responder depois de ele lhe dar autorização para falar. Sob a um registo superior, quando faz o elogio daqueles monges que

«nunca são atingidos pelo esquecimento de Deus, que procuram diligentemente abster-se dos vícios da boca, e que, por amor de Deus, procuram, como os anjos (*velut angeli*), evitar as conversas boas e más».

Para justificar o silêncio, mesmo acerca de coisas boas, invoca o Salmo 38, que diz: *obmutui et humiliatus sum et silui a bonis*. Enfim, parece ser com ele que surge a valorização da *taciturnitas*, pois é mencionada entre os instrumentos espirituais que o monge deve usar constantemente.³ É possível, porém, que esta alteração semântica tenha origem na *Regra de S. Basílio* (329-374), que, na sua tradução latina, foi muito conhecida no Ocidente, nomeadamente por S. Bento de Núrsia. A sua doutrina a este respeito é a seguinte: «A palavra que não suscita a edificação é ociosa, e entristece o Espírito Santo de Deus». Todavia, este princípio, aparentemente sem excepção, é atenuado noutra passagem, em que, à pergunta do discípulo «É bom calar sempre?», o abade responde:

«O silêncio e a *taciturnitas* são bons quando correspondem às pessoas e às ocasiões»⁴.

³ As citações da *Regula Magistri* são feitas a partir das transcrições de Bento de Aniano na *Concordia Regularum*.

⁴ Estas citações de S. Basílio aparecem também na *Concordia Regularum*

A *Regra de S. Bento* é, como se sabe, uma adaptação simplificada da *Regra do Mestre*. O seu autor (480-547) consagra a já mencionada qualificação positiva da *taciturnitas* dedicando-lhe um capítulo (cap. 6), onde explica, de forma muito clara, a relação entre a fala e o silêncio:

«Ainda que se trate de conversas boas, santas e próprias a edificar, raramente seja concedida aos discípulos perfeitos licença para falar, por causa da gravidade do silêncio (*taciturnitas*), pois está escrito ‘falando muito não foges ao pecado’, e, em outro lugar, ‘a morte e a vida estão em poder da língua’. Com efeito, falar e ensinar compete ao mestre; ao discípulo convém calar e ouvir».

O aspecto prático e disciplinar do silêncio revela-se também noutra parte da *Regra* (cap. 48) onde se recomenda aos monges que querem aproveitar a ocasião da sesta para ler ou rezar, o façam em silêncio para não perturbarem ninguém. Com efeito não se conhecia então a leitura silenciosa: quem lia só para si, pronunciava as palavras a meia voz e não apenas mentalmente. Mas o passo mais significativo, por pressupor um sentido claramente contemplativo do silêncio, vem no cap. 52:

«Terminado o ofício divino, saiam todos com sumo silêncio, e tenha-se reverência para com Deus, de modo que, se acaso um irmão quiser rezar em particular, não seja impedido pela imoderação de outro. Se também outro, porventura, quiser rezar em silêncio, entre simplesmente e ore, não com voz clamorosa, mas com lágrimas e pureza de coração».

Um pouco mais tarde, no extremo ocidental do antigo Império Romano, S. Martinho de Dume (515-580) recolhia nas *Sententiae Patrum Aegyptorum* um princípio que também atribui sentido positivo à taciturnidade: *securitas et taciturnitas et occulta meditatio operantur puritatem*. Na mesma região, passado um século, S. Frutuoso (c.600-665) recomenda expressamente que os monges, ao deitarem-se para dormir, rezem em silêncio com palavras dos salmos, até vir o sono (cap. 2), e associa constantemente o silêncio à oração, ao distribuir o horário das suas ocupações diurnas (cap. 6). Não falem sem serem interrogados, comportem-se com alegria e «taciturnidade», aprendam uns dos outros a caridade, a paciência, o silêncio e a mansidão (cap. 12).

Redigida em meio cultural diferente, na Irlanda, a *Regra* de S. Columbano (543-615) também aconselha os monges a evitarem o *multiloquium* e, em geral, a calarem-se para só falarem *cum cautela et ratione*. Mas encontramos nas suas *Instructiones variae*, (sobretudo nos capítulos I, nºs 2 e 4; X, n. 1; e XIII, n. 1) um veemente louvor ao silêncio, como única atitude adequada na presença dos mistérios divinos:

«Ao pronunciar a palavra da divina profundidade, deve-se saboreá-la; deve-se cantá-la com a devida veneração, mais do que narrá-la; porque, o que é de Deus deve-se, como coisa inefável, meditar, mais do que dizer»; por isso o monge «deve guardar um grande silêncio acerca da Santíssima Trindade. [...] Este é] um dos mistérios inenarráveis em que [o monge] deve meditar, mas acerca dos quais se deve calar».

Ora esta faceta do silêncio só bastante mais tarde haveria de se exprimir no mundo ocidental.

Na antiga capital do Império, S. Gregório Magno (590-604), referindo-se aos pastores com obrigação de pregar a Palavra de Deus, censura a sua passividade, considerando-a uma *taciturnitas* prejudicial para eles e sobretudo para os fiéis (*Homiliarum in Evangelia liber I*, cap. 17, n. 3). Na *Regula Pastoralis* explica como se hão-de advertir os *taciturni* e os *verbosi*, por se entregarem a dois vícios opostos. Não considera a taciturnidade como um valor, ao contrário, como vimos, do seu biografado Bento de Núrsia. Embora pouco ou nada diga nos *Diálogos* (livro II) sobre o silêncio que Bento tanto recomenda na sua *Regra*, explica ao seu interlocutor Pedro o conceito que tinha da vida contemplativa, usando para isso a expressão «habitar consigo mesmo» (cap. 3), e mostrando, noutro passo, como era possível entender a visão que Bento teve do mundo inteiro e da subida ao céu de seu amigo o bispo de Cápua (cap. 35). Mas parece não associar a concentração interior (habitar em si mesmo) e o êxtase (induzido pela visão do universo) ao silêncio. Não fala nunca em «taciturnidade».

Por isso, é curioso verificar que, um século mais tarde, quando a Europa ainda sofria as consequências da destruição das estruturas latinas da transmissão do saber, e se desenrolava o processo de adaptação da Igreja à mentalidade dos povos «bárbaros», um dos mais activos mentores do monaquismo antigo, Beda, o Venerável (627-735), definia no seu *Liber de or-*

tographia o sentido exacto da taciturnidade e do silêncio por meio de conceitos opostos: «A taciturnidade opõe-se à tagarelice (*loquela*); o silêncio, aos gritos e tumultos (*vocibus et tumultibus*)». Nem uma nem outro, portanto, são valores absolutos. Além disso não se definem por si próprios, mas apenas por uma dupla antítese, o que vem ao encontro das noções marcadas pela relatividade, ou seja, por aquelas que mais marcaram o monaquismo egípcio. Provavelmente não pertence a Beda o tratado *Musica theorica* que lhe foi atribuído (PL, vol. 90, col. 909-920) e que citamos aqui por ser um dos mais antigos testemunhos acerca do silêncio cósmico⁵. Se foi composto em ambiente anglo-saxónico, é significativo encontrar nele conceitos que lembram as já citadas *Instructiones* de S. Columbano, embora se refiram mais ao silêncio do mundo físico do que ao silêncio divino. Com efeito, baseando-se na *História natural* de Plínio, e falando do «mundo imenso», o seu autor refere-se ao

dulcis quidam, et incredibili suavitate conceptus nobis [som], qui intus agimus juxta diebus noctibusque tacitus labitur.

Na realidade, explica, o silêncio cósmico resulta de os nossos sentidos não conseguirem captar o som super-agudo dos planetas superiores, nem o ruído super-grave dos planetas inferiores na sua órbita vertiginosa. A disciplina da fala ajuda o asceta a ouvir e captar tais sons e a transformá-los em música. Por isso Pitágoras instituiu uma «seita» cujos discípulos não podiam falar durante cinco anos para poderem aprender a verdadeira fala a partir do silêncio.

Como se sabe, a cultura latina, refugiou-se sobretudo nos mosteiros anglo-saxónicos. Beda foi um dos seus mentores. Entretanto, no Continente, o monaquismo atravessava uma longa noite, como se tivesse de voltar às origens para conseguir preservar e assimilar conceitos forjados por uma cultura alheia. Um dos poucos testemunhos desta época é a colectânea organizada por Defensor de Ligugé (séc. VIII) de sentenças extraídas dos Padres anteriores e classificadas por temas (*Liber scintillarum*), constituindo assim uma síntese da sabedoria antiga que era preciso não perder no meio de um ambiente hostil. No capítulo 16, intitulado *De silentio*, regista nada

⁵ Nada encontramos acerca do silêncio cósmico no tratado agostiniano *De Musica*.

menos do que 67 sentenças, das quais 42 extraídas do Livro dos *Provérbios* e do Livro do *Eclesiastes*. Basta este facto para perceber os seus critérios. Para ele, o silêncio é sinal de sabedoria, prudência ou sensatez. Destina-se a evitar consequências nefastas de palavras irreflectidas, ou a captar a benevolência dos interlocutores por meio de uma modesta contenção da fala. É uma virtude, mas nada tem de sobrenatural. Podemos, portanto, associar este testemunho às advertências já mencionadas para evitar tanto a tagarelice como o mutismo. Deduz-se daqui que o silêncio cultivado pelos monges do Oriente e do Ocidente, marcado pelo cunho da ascese, precisava também de se justificar como exigido por preceitos morais, e aconselhado por vantagens práticas. Dir-se-ia que era preciso persuadir os candidatos à vida monástica vindos das classes populares que tinham dificuldade em se habituar à disciplina e ao auto-domínio próprios de uma sociedade civilizada. Neste contexto, é significativo que a última sentença recolhida por Defensor neste capítulo seja a que foi buscar às *Vitae Patrum: Cum silentio et oratione age quod ages in veritate*. O silêncio e a oração, portanto, impregnam o monge de autenticidade. Notemos, porém, que Defensor também se refere ao silêncio noutros capítulos da sua obra, nomeadamente no capítulo 7, sobre a oração. Aqui, cita Isidoro de Sevilha para definir a hierarquia entre a oração vocal e a oração mental:

«É melhor orar em silêncio com o coração do que só com as palavras e sem atenção da mente»;

«Aquilo que o coração ora calado também a voz deve silenciar, para se esconder dos homens».

O valor ascético do silêncio monástico ia-se, portanto, afirmando no Ocidente, mas ainda sem uma relação evidente com o silêncio contemplativo. Depois do confuso período dos séculos VI a IX, o monaquismo, com apoio do Imperador e dos bispos carolíngios, perde o seu carácter espontâneo e um tanto caótico, para se institucionalizar a partir do modelo beneditino (italiano), com elementos anglo-saxónicos e hispânicos. O orientador deste movimento foi Bento de Aniano (747-821), para o qual Carlos Magno construiu um mosteiro perto de Aix-la-Chapelle. Deve-se-lhe uma compilação de textos monásticos que intitulou *Concordia regularum*. Por meio de um processo análogo ao de Defensor, mas com transcrições das vá-

rias regras que conheceu, classificadas como se fossem passagens paralelas ou comentários aos temas tratados em cada um dos capítulos da *Regra de S. Bento*, representa a confluência de práticas e conceitos fundamentais para a vida monástica. O capítulo 9 é, pois, consagrado à *Taciturnidade*. A seguir à transcrição do texto beneditino, apresenta os passos correspondentes das regras de Basílio, Pacómio, Paulo (e Estêvão), Columbano, Mestre e Donato. Representam, por assim dizer, as concepções correspondentes às de S. Bento, mas num estado anterior. A comparação destes passos não faz mais do que confirmar o papel da Regra de S. Bento no processo de interiorização do silêncio, como fruto da ascese e como convite à contemplação sem palavras. A pouco e pouco, os mosteiros que seguiam outras regras vão-nas abandonando. A constância e a fidelidade ao ofício divino e à liturgia solene, o cumprimento do horário e a *lectio divina* (leitura meditada da Escritura) tornam-se, então, devido à adopção do modelo beneditino, os sinais distintivos do monaquismo autêntico por oposição à vida comunitária desorganizada, irregular ou instável.

Mas a fase carolíngia do monaquismo ocidental constitui o quadro propício ao aparecimento de uma concepção do silêncio relativamente nova. A interiorização do seu valor como um dos aspectos essenciais da vida monástica parece dar-se em Cluny. Entre os textos que mais claramente sugerem este facto, citemos uma passagem da vida do abade Odo (927-942) escrita por seu discípulo, o monge João:

«Vós que vestis o hábito monástico, peço-vos que considereis o exemplo destes homens, e praticai o silêncio. Deste silêncio bom, diz Isaías: ‘No silêncio está a vossa esperança’ (Is. 30, 15); e Jeremias: ‘É bom venerar a Deus no silêncio’ (Lament., 3, 26)».

E depois de citar outra passagem de Jeremias, um versículo do Salmo 38, e uma exortação de S. Paulo na *II Epístola aos Tessalonicenses*, acrescenta:

«Dizemos estas coisas pela voz dos escritores antigos, para que ninguém pense que este silêncio foi inventado nos tempos modernos, como dizem os que disso, com maldade, suspeitam. [Os escritores antigos] foram seguidos pelos Padres do Novo Testamento, como Paulo, Antão, Hilarião, João e ainda pelo bem-aventurado Bento, e outros que não é preciso nomear».

Para tornar a sua demonstração ainda mais convincente, o biógrafo de Odo passa então a citar passagens do Evangelho acerca da oração solitária de Jesus, e termina:

«Se o Verbo de Deus feito carne [...] pregou o Evangelho pela sua própria vida, [mas também], por vezes, guardou silêncio (*siluit*), bem se vê o que nós devemos fazer»⁶.

Este texto parece indicar que o valor do silêncio monástico não era, na França daquele tempo, reconhecido por todos os monges. No fim do século XI, verificamos, por exemplo, com alguma surpresa, que entre as longas e fervorosas orações de Santo Anselmo de Cantuária (1033-1109), onde esperaríamos encontrar algum louvor ao silêncio, deparamos, pelo contrário, com uma exclamação que alude ao irreprímível impulso para proclamar verbalmente o amor de Deus:

«O teu [de Deus] amor não é transitório, mas eterno. Os que te amam não se calam. O teu amor não é ocioso; a tua memória é mais doce do que o mel e a meditação acerca de ti é mais suave do que o alimento. Falar de ti é uma refeição plena».

Com efeito, o célebre monge normando deixou extensas orações e meditações que parecem brotar de experiências interiores cuja intensidade o levava a traduzi-las por meio de uma torrente de palavras impregnadas de afectividade⁷.

Surpresa causa também encontrar poucas referências ao silêncio em S. Bernardo, pois a espiritualidade cisterciense viria a tornar-se conhecida pela prática rigorosa e constante dessa virtude, pelo menos desde o século XIII. Com efeito, ao ler o abade de Claraval, parece descobrir-se uma atitude comparável à que transparece da citação anterior de Santo Anselmo. Também ele considera censurável reprimir o ímpeto do qual brota a exaltação

⁶ As recomendações acerca do silêncio encontram-se também noutras passagens da mesma obra, por exemplo: livro I, n. 5, 13; livro II, n. 10, 11, 13; livro III, n. 11. No livro I, n. 32, apresenta o silêncio como um valor próprio do monaquismo cluniacense. Nas *Collationum libri tres* do próprio abade Odo, encontra-se também o elogio do silêncio (livro II, n. 21; cf. livro III, n. 28)

⁷ Todavia, Anselmo não deixa de recomendar também a moderação no falar: *Sit verba tua pauca. Multiloquium non declinat peccatum. Linguosus homo imperitus est, sapiens paucis utitur verbis.*

verbal do louvor divino. Di-lo a respeito dos hereges do seu tempo, aos quais censura o secretismo iniciático. A sua argumentação baseia-se no preceito universal de revelar a glória de Deus.

«É, ou não, de Deus, o mistério que ocultas? Se é, por que não o mostras para sua glória? Na verdade, revelar pela palavra, é dar glória a Deus. Se não, porque acreditas naquilo que não é de Deus, a não ser por seres herege? [...] Permanece a verdade da Escritura: 'A glória dos reis é esconder a palavra; a glória de Deus, revelar a fala' (Prov., 25, 2)⁸. Não queres revelar? Então também não queres glorificar a Deus [...] Responde, pois, ao Evangelho: 'O que digo às escuras, dizei-o à luz do dia; o que escutais ao ouvido proclamai-o sobre os tectos' (Mat., 10, 27). Por isso não se pode ficar calado. Como se pode manter oculto o que Deus manda dizer abertamente?» (*Sermones in Cantica Canticorum*, LXV, n. 3).

Como se vê, o silêncio de que aqui se trata é o dos hereges, não dos monges. Mas, ao defender a obrigação de proclamar a palavra de Deus, Bernardo justificava a sua própria actividade pastoral, que exerceu intensamente contra o papa Anacleto, contra Abelardo, contra os Albigenses e a favor da Cruzada. Por isso não admira que, quando pregava aos seus monges, não deixasse de lembrar a ambivalência do silêncio (*ibid.*, XVII, n. 3; XVIII, n. 2; LVII, n. 5; cf. *De consideratione*, cap. 13). De resto, as referências que lhe faz, embora insofismáveis, são geralmente passageiras. Por exemplo, para louvar o que era praticado por Gerardo, seu amigo defunto (*Sermones in Cantica*, XXVI, n. 6), para interpretar o grande silêncio apocalíptico e o identificar com o cântico jubiloso dos bem-aventurados (*ibid.*, LXVII, n. 7), para considerar o silêncio nocturno especialmente propício à oração contemplativa (*ibid.* LXXXVI, n. 3), para o enumerar, juntamente com o jejum, como uma observância típica dos monges (*ibid.*, LXXI, n. 14), enfim, para dizer que o monge deve esperar em silêncio a vinda do Senhor (*ibid.*, LXVII, n. 5 ; *Sermones de tempore*, II, n. 5).

Em meados do século XII, portanto, graças à unificação do ideal consignado na *Regra de S. Bento*, e apesar do valor também concedido à pala-

⁸ S. Bernardo inverte o sentido do texto citado. O texto bíblico diz «A glória de Deus é deixar as coisas encobertas, e a glória dos reis é investigar tudo».

vra por Santo Anselmo e S. Bernardo, a vida monástica torna-se inseparável do silêncio, não apenas disciplinar mas também contemplativo. A ampla proliferação dos mosteiros cluniacenses durante os séculos XI e XII contribuiu para difundir o mesmo ideal por toda a Europa, traduzindo-o por meio de observâncias precisas consignadas nos seus costumeiros. Estes foram adotados mesmo por comunidades que nunca pertenceram à família de Cluny.

Os Cistercienses, por sua vez, espalharam também por toda a parte observâncias equivalentes, mas marcadas por um peculiar sentido de austeridade, do qual resultou, por exemplo, a adoção de uma linguagem por gestos que substituíu a comunicação verbal. Mas não fizeram disso apenas uma questão de observância. Vários monges brancos trataram do tema do ponto de vista espiritual. Assim, Guilherme de St-Thierry (1137-1153), no seu *Tractatus de contemplando Deo*, diz:

«A vontade do [teu] Filho em nós, a sua oração por nós a ti, Deus seu Pai, é esta: ‘Quero que assim como eu e tu somos um só, também em nós eles sejam um só’ (Jo. 17, 11, 21). Este é o fim, esta a consumação, esta a perfeição, esta a paz, esta a alegria do Senhor. Esta, a alegria do Espírito Santo, este o silêncio no céu. Na verdade, enquanto estamos nesta vida, gozamos, por vezes, do afecto, deste felicíssimo silêncio de paz no céu, isto é, na alma do justo, que é sede da sabedoria; todavia esta hora é só meia, ou quase meia [cf. Apoc., 8, 1]. [...] Naquela vida feliz e eterna, da qual se diz ‘entra no gozo do teu Senhor’ (Mat. 25, 21, 23), só existe a fruição perfeita e eterna, tanto mais feliz quanto já afastados estão todos os obstáculos que parecem adiá-la ou impedi-la; [só existe] a eternidade do seu amor indissolúvel, a perfeição irrefragável, a beatitude incorruptível» (cap. IV, n. 10).

Este fervoroso louvor pressupõe uma concepção do silêncio que não é apenas ausência de palavras ou ruído, mas pacificação e plenitude tão absolutas, que só pode comparar-se com a felicidade eterna. Entretanto, outro autor cisterciense, Aelredo de Rievaulx no seu *Speculum charitatis*, ao fazer o elogio de um confrade e amigo falecido recentemente, depois de lembrar a sua modéstia e a sua gravidade, recorda que quando passava junto dele sentia o desejo de lhe falar; todavia

«a autoridade da nossa ordem proibia falarmos; mas o seu porte falava por si, falava-me o seu andar, falava-me o seu silêncio. O seu aspecto era modesto, o seu andar maduro, a sua palavra grave, o seu silêncio sem amargura» (livro I, n. 34).

O silêncio comunitário temperava, pois, os impulsos afectivos, purificando o que neles pudesse haver de demasiado humano. Devia impregnar toda a existência do monge, trazendo-lhe a serenidade e tornando-o como um ícone da vida bem-aventurada.

Todavia, não foram tanto os Cistercienses, mas os Cartuxos que se tornaram, até hoje, o paradigma do silêncio monástico. Esta asserção estereotipada, embora com algum fundamento, deve, no entanto, ser matizada. Vejamos algumas passagens que se podem ler em escritos cartuxos do século XII. No tratado do prior Guigo II (1174-1180), intitulado *Liber de quadripartito exercitio cellae*, pode-se verificar que o seu autor não atribui ao silêncio um valor absoluto. De facto, no prólogo, apesar de proclamar a sua importância, explica que aceita infringi-lo porque considera uma obrigação corresponder ao pedido do interlocutor a quem dedica a obra. O seu ponto de vista fundamental, como diz o próprio título, é louvar as virtualidades da cela, isto é, da solidão, não do silêncio. É na cela que o monge habita, nela que exercita as várias espécies de meditação. Entre estas, está a meditação silenciosa, que classifica como *silens ruminatio et recordatio* (cap. 18). A «ruminação» de que aqui se fala não é silêncio interior, é um exercício que consiste em recordar, rememorar e saborear as palavras da Escritura, ou seja, é um complemento da *lectio divina*. Conceito semelhante se encontra no capítulo 25, onde Guigo evoca os períodos de perturbação e de dúvida que o monge sofre na cela:

«quando no mar do teu coração se desencadear uma grande tempestade, quando sair de ti um clamor silencioso e um silêncio clamoroso [...] invoca o pio Jesus para que te socorra, ele que nos ajuda nas ocasiões [em que precisamos]»⁹.

⁹ A mesma ideia repete-se no capítulo 34 a respeito da luta interior do monge que procura perdoar ao confrade de quem tem alguma queixa: «...in interno cordis susurro, silenti quodam clamore, seu [...] clamoso quodam silentio, cum tumultuosa turbatione, et turbato tumultu alloquens».

A luta do monge consigo mesmo, de que aqui se fala, supõe a dificuldade de alcançar o silêncio interior, não a pacificação que ele traz. Além disso, Guigo conhece a palavra *taciturnitas* mas emprega-a em sentido negativo ao referir-se à «veste má da taciturnidade» que leva o monge a ter vergonha de confessar as suas faltas diante dos irmãos reunidos no capítulo (cap. 33). Enfim, no capítulo 29, trata da meditação acerca de Deus, para afirmar:

«o que ele é, não podemos dizê-lo, porque não podemos pensá-lo. Por isso, o que não podemos compreender pela mente, também não podemos dizê-lo com a boca [...] Sabemos dizer o que não é; mas quem pode dizer o que ele é?».

Segue-se uma longa citação do Pseudo-Dionísio, e um desenvolvimento do mesmo tema. Mas não se estabelece nenhuma ligação entre o conceito apofático de Deus e o silêncio interior. Guigo não parece conhecer o silêncio como acto de adoração.

Para o encontrar, em ambiente cartuxo, é preciso recorrer à *Epístola ad fratres de Monte-Dei* escrita, algumas décadas antes, para a comunidade cartuxa do mesmo nome, por Guilherme de St-Thierry. Vejamos o que diz no n. 18 do livro II:

«O ‘vulto’ divino mostra-se por vezes ao eleito e amado por Deus (tal como a luz fechada nas mãos se mostra ou esconde segundo a vontade do que a tem) de modo que assim se pode ver, como se fosse de passagem ou num relance, e assim arde o desejo de alcançar a posse perfeita da luz eterna e a herança da visão plena de Deus. Assim, a graça atinge de passagem os sentidos do que ama, para de alguma maneira ele perceber o que lhe falta. Apodera-se dele e arrebatá-o quando [o transporta] do tumulto das coisas para as alegrias do silêncio (*gaudia silentii*) e, nesse momento, à sua maneira, mostra-o como [Ele] é».

Esta concepção do silêncio intimamente ligado com a fruição contemplativa, serena e amorosa de Deus, transparece noutros passos da mesma Epístola¹⁰. Foi este, na verdade o conceito de silêncio que prevaleceu na es-

¹⁰ Ver, o livro I, cap. 7, n. 19, acerca das virtudes que o noviço deve procurar adquirir, entre elas o trabalho e o repouso, o silêncio e a solidão; no livro II, cap. 2, n. 6, onde relaciona este silêncio com a pureza do coração; no

piritualidade monástica, graças à constante busca da sua realização concreta que se deve aos monges cartuxos. Mas a comparação entre a *Epistola*, de meados do século XII, e o *Liber de Guigo*, do fim do mesmo período, mostra que o ideal nele contido não se impôs de maneira simples e linear.

O século XII foi, como se sabe, uma época de grande actividade doutrinária e institucional. Pelo que diz respeito ao silêncio, além das aceções defendidas pelos Cistercienses, dependentes ou não da espiritualidade bernardina, e pelos Cartuxos, uns mais racionais (como o prior Guigo), outros mais afectivos (como o autor da carta ao Monte de Deus), temos ainda que averiguar o que dele disseram os Cónegos Regrantes. Tomemos como obra representativa o *De institutione novitiorum* de Hugo de S. Victor (1096-1141). Visto que se trata de um manual de instruções para os noviços, não é de admirar que nele se fale apenas do silêncio disciplinar, isto é de uma virtude que se manifesta por meio de práticas bem concretas destinadas a interiorizar um comportamento pessoal e comunitária propício ao estudo e à oração. Os capítulos 13 a 17 apresentam instruções acerca da fala: *quid, cui, ubi, quando* e *quomodo loquendum*. Conclui-se que o silêncio e a fala são ambivalentes. A sua medida depende de circunstâncias e objectivos variáveis, tal como os considerava também o monaquismo antigo. A determinação do valor positivo ou negativo é feita, muito racionalmente, com base nas «categorias» de Aristóteles.

Mas o prior de S. Victor de Paris também compôs obras místicas. Uma delas é o seu comentário à *Hierarchia coelestis* de Pseudo Dionísio. No fim da obra, associa o silêncio ao segredo considerando-o uma forma de respeito por aquilo que não pode ser dito para não se corromper¹¹. Mas os autores místicos da mesma ordem não parecem atribuir uma importância especial ao silêncio que brota da oração ou do sentimento da presença de Deus. De facto, a palavra raras vezes se encontra em Ricardo de S. Victor (1162-1173), mesmo nas suas obras místicas como o *Beniamin maior* ou *De gratia contemplationis*, o *De preparatione animi ad contemplationem* ou *Beniamin maior*, no *De statu interioris hominis*, e é pouco frequente nas *Mysticae annotationes in Psalmos*. A mística vitorina caracteriza-se pela sua predilecção

livro II, cap. 1, n. 2, acerca da conciliação de virtudes contrárias propiciadas pelo silêncio contemplativo (*sancta commercia, studis veneranda, otia negotiosa, quies operosa, charitas ordinata, mutuo in silentio sivi colloqui...*).

¹¹ *Silentium enim secretum honorat, quia illi quod tacetur aliquando major cum reverentia exhibetur. Et tegenda sunt nonnunquam aliqua quae dici possent, ut sempre supersit quod intus requiratur, et ne vilescat si totum exponatur* (PL. 175, col. 1154).

pelas obras do Pseudo Dionísio, revelada nestas e noutras obras de cónegos regrantes. É também cultivada por autores de outras congregações, como alguns franciscanos, ou o monge cartuxo Hugo de Balma, prior do mosteiro de Mayriat (Aine, França), que viveu no fim do século XIII e deixou uma obra intitulada *De Theologia mystica*. Hugo de Balma, por sua vez, parece ter influenciado o místico inglês Walter Hilton (c. 1350-1397), cónego regrante de Santo Agostinho que professou no mosteiro de Thurgarton, cujos escritos, entre eles a *Escada da perfeição*, como que vulgarizam e tornam mais acessíveis as especulações teóricas dos místicos vitorinos, cujo vocabulário e recorte escolástico não favorece a espontaneidade e a autenticidade da experiência de Deus vivo.

Os mendicantes, que desenvolveram novas formas de pastoral e de espiritualidade, também não parecem cultivar o silêncio contemplativo, apesar de alguns deles serem conhecidos, com razão, como escritores místicos de grande sucesso. Assim, S. Boaventura (1221-1274), no seu célebre *Itinerarium mentis in Deo*, invocando Dionísio, menciona o *silentium caliginis* (cap. 7) entre os mistérios irredutíveis com que a alma contacta no mais alto grau da sua ascensão espiritual, mas não fala da oração serena e pura do contemplativo. S. Tomás de Aquino, a propósito da questão de saber se é lícito tratar do conhecimento de Deus por meio da argumentação racional, trata de refutar a argumentação tendente a demonstrar a total impossibilidade de falar de Deus:

«A Deus [diriam os sus adversários] são devidas todas as honras. Mas o segredo é venerado por meio do silêncio. Por isso Dionísio diz no fim da *Hierarquia celeste*: ‘Honra por meio do silêncio o segredo que está acima de nós’. O que está em conformidade com o Salmo 64.2, conforme a tradução de S. Jerónimo: ‘A ti, Senhor, agrada o silêncio’, ou seja: o próprio silêncio é a nossa oração. Por isso devemos usar a inquirição silenciosa para perscrutar o que é divino».

S. Tomás refuta a conclusão que se pretende tirar deste raciocínio, explicando que Deus é, na verdade,

«honrado pelo silêncio. Mas isso não quer dizer que nada se possa dizer ou inquirir acerca dele. Comprendemos que tudo o que se diz ou pergunta

acerca dele excede a compreensão. Por isso se diz no Eclesiástico 43. 32: 'Glorifica o Senhor o mais que puderes; porque, quem é capaz de o louvar em toda a sua magnificência?' (*De Trinitate*, 2, art. 1, n. 6).

Como se vê a noção de silêncio é usada pelo Doutor Angélico para raciocinar acerca da fé e procurar a coerência da doutrina, mas não parece dar nenhum contributo especial para enriquecer a tradição orante da vida monástica.

Com efeito, não creio que o século XIII tenha sido um período especialmente favorável à prática contemplativa. Nesta época, os monges beneditinos, cistercienses e até cartuxos, devido, talvez, à concorrência e ao sucesso das ordens activas, parece perderem uma certa confiança da sua identidade própria. Não alteram as suas tradições, mas perdem o entusiasmo com que as cultivavam. Os Franciscanos e Dominicanos dominam a espiritualidade e a reflexão teológica. É significativo, a este respeito, ver a argumentação de S. Tomás de Aquino acerca da superioridade da vida activa sobre a contemplativa. O interesse pela oração silenciosa em meio monástico refugia-se, então, nas comunidades femininas que, desde meados do século XII começavam, com Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), a desenvolver uma nova corrente da vida espiritual. As espectaculares visões desta monja alemã parecem o oposto do silêncio obscuro e sem imagens que, segundo a teologia apofática, devia necessariamente rodear o contacto com Deus vivo. Mas este tipo de experiência interior suscita entre as monjas, afastadas da vida activa pelo rigor da clausura, uma espiritualidade afectiva de grande intensidade, à semelhança da frequentada antes por Guilherme de St-Thierry e, de maneira mais ostensiva, por S. Bernardo. Embora fosse, decerto, raro, que as monjas lessem o Pseudo Dionísio, não se pode dizer o mesmo dos seus confesores e capelães, como foi o caso de Mestre Eckhart (c. 1260-1328), dominicano alemão que exerceu, de facto, uma enorme influência nas comunidades femininas, sobretudo na Alemanha e nos Países Baixos, a partir do fim do século XIII. Fosse ou não por influência de Eckhart, a mística reveste novas formas entre as beguinhas alemãs e flamengas, cujas comunidades, isentas de constrangimentos institucionais, desenvolvem uma literatura espiritual inovadora que recorre a conceitos e formas literárias originais, por vezes em termos poéticos. Conseguem, assim, superar a racionalidade especulativa, pouco favorável à mística afectiva. Se esta corrente envereda, por vezes, por caminhos heterodoxos, como

acontece com Margarida de Porete (+1310), nem por isso deixa de produzir textos admiráveis.

Uma das mais precoces autoras femininas é a beguina flamenga Hadewijck (1200-1250). Um dos seus poemas é bem expressivo:

«Mergulhada no não-saber, para além de qualquer sentimento, devo guardar o silêncio e ficar onde estou, como num deserto que as palavras e os pensamentos não podem descrever nem atingir. É nessa simplicidade densa e selvagem que habitam, na unidade, os pobres de espírito. Aí nada encontram senão o silêncio livre que responde sempre à eternidade»¹².

Noutras religiosas a experiência da união com Deus tende a acentuar o arrebatamento do êxtase. Os seus escritos tornam-se poemas em que predomina a expressão afectiva e toda a espécie de hipérbolos. São disso exemplo as visões de Santa Matilde de Hackeborn (1241-1299) e de Santa Gertrudes de Helfta (1256-1302). Podemos, aproximar destes escritos, pela sua intensidade afectiva, e pela predilecção com que medita sobre a humanidade de Cristo e a sua Paixão, o poema *Incendium amoris*, traduzido depois em língua vulgar com título *Fire of love*, embora o seu autor seja um homem, o leigo inglês Richard Rolle (c. 1300-1349).

Para encontrar de novo o silêncio tranquilo e puro, exaltado por Odo de Cluny, por Guilherme de St-Thierry ou pelo autor da carta aos monges de Monte de Deus, temos de procurar, por exemplo em obras como a célebre *Cloud of unknowing* (c.1380), de um autor desconhecido, inúmeras vezes reeditada, e que ainda hoje alimenta a espiritualidade de muitos cristãos e não cristãos. Aqui, a palavra «silêncio» aparece pouco, mas torna-se evidente que ela define melhor do que qualquer outra a transformação operada no contemplativo que mergulha na escuridão total graças ao esquecimento de tudo o que possa haver na sua memória ou na sua mente, à experiência do «nada» que o envolve, e até ao grito de alma com que traduz o seu desejo. Por outro lado, transmite uma profunda assimilação e simplificação da atitude contemplativa, superando a especulação de carácter racional (apesar da negatividade dos conceitos), ao confessar:

¹² Texto citado por D. Le Breton, *Du silence. Essai*, Paris, éd. Métailié, 1997.

«Quem consultar as obras de Dionísio verificará que ele confirma claramente tudo o que eu digo, do princípio ao fim deste tratado. Todavia, não quero citar outra vez Dionísio nem nenhum outro Doutor. É que, outrora, tinha-se na conta de humildade não dizer nada de próprio que não fosse confirmado pela Sagrada Escritura, mas hoje em dia tal costume transformou-se em exercício especulativo e alarde de erudição. Ora, tu não precisas dessas coisas; por isso é que eu decidi não recorrer a elas»¹³.

Entretanto, no continente, Mestre Eckhart (c.1260-1328), professor da Universidade de Paris e visitador da província dominicana do Saxe, escrevia as suas lições universitárias, de teor metafísico, e pregava, em alemão, aos seus confrades e a monjas dominicanas, sermões com uma grande carga afectiva. As suas ousadas afirmações, nomeadamente acerca da identificação do fiel com Deus e da sua perda de identidade própria, suscitaram a contestação de adversários preocupados com a formulação técnica da doutrina acerca da transcendência de Deus. Mas nem por isso deixou de ser vivamente apreciado por um certo número dos seus confrades e pelas monjas que o tinham escutado. O fervor do seu pensamento místico comunicou-se aos seus discípulos, também dominicanos, Henrique Suso (1300-1365) e João Tauler (c. 1300-1361).

Na impossibilidade de procurar em todas as obras destes autores o que eles disseram acerca do silêncio, contentemo-nos com alguma passagens de Tauler, quase sempre repassadas de fervor e de humanidade. Assim, por exemplo, no dia de Natal, fazendo suas palavras de Santo Agostinho («es-vazia-te para poderes encher-te»), acrescenta:

«por isso deves calar-te. Então, o Verbo deste nascimento poderá ser pronunciado em ti, e tu poderás ouvi-lo; mas nota bem: se quiseres ser tu a falar, tem ele de se calar. A melhor maneira de servir o Verbo é calar e escutar».

Logo a seguir, inspirado no intróito da Missa, *Dum medium silentium fieret*, explica:

¹³ *A nuvem do não-saber*, trad. de Lino Moreira, ed. Assírio e Alvim, Lisboa, 2006, p.178.

«quando havia pleno silêncio, quando a noite ia no meio do seu curso, estando o Senhor sentado no seu trono real, desceu a palavra do todo-poderoso, o Verbo eterno que saiu do coração de seu Pai».

O necessário esvaziamento de si mesmo para poder receber Deus no coração traduz-se também no 1º sermão de Pentecostes, em relação com a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade:

«Entrar no vazio é a primeira e a mais importante preparação para receber o Espírito Santo [...] Tudo o que é criado tem de se deitar fora [...] O homem deve abandonar tudo, sair, até, deste abandono, deixá-lo, até, a ele, considerá-lo nada, e precipitar-se no seu próprio nada. Se assim não for, expulsa o Espírito Santo e impede-o de realizar a sua obra».

O vazio total do fiel que se une a Deus inclui também as especulações doutrinárias e até o simples raciocínio. Com efeito,

«mais vale sentir [a união com Deus] do que explicá-la. Não é fácil falar ou ouvir falar deste assunto, porque as nossas palavras têm de se basear em coisas exteriores, e são inadequadas a um objecto [Deus] infinitamente longínquo e estranho para a nossa inteligência, que disso não faz a mínima ideia. Este objecto ultrapassa até a inteligência angélica. Mas deixemos isso aos grandes professores; esses têm o dever de falar para defender a fé e por isso escrevem grandes livros. Mas nós agarremo-nos a uma fé simples» (2º Domingo da Santíssima Trindade).

O silêncio não é pois um absoluto senão quando se alcança a íntima união com Deus. Esta mesma ideia volta a aparecer no Domingo de Pentecostes:

«O homem deve perder a sua língua antiga, a que recebeu da Natureza. Meus filhos [...] mais do que qualquer outra arte, aprendei a arte de guardar a vossa língua, cuidai bem do que dizeis [...]; que as vossas palavras sirvam à glória de Deus [...]. Mas com Deus, falai sem cessar». E, depois de citar S. Bernardo, acrescenta: «'Falar novas línguas' significa também falar [...] de Deus e da prática da virtude, mas não dissertar

acerca da divindade, à maneira dos que argumentam [...], ou que disseram com palavras subtis e sagazes; só deveis falar de Deus por inspiração da virtude».

As especulações impedem, pois, o silêncio interior. Por isso, apesar de boas em si mesmas, as

«orações [...] vocais, as representações dos santos, as práticas devotas, os exercícios» podem-se abandonar; mas não se devem «rejeitar antes de caírem por si próprias. Quando isso acontece, o fruto [da união com Deus] torna-se tão inefavelmente doce, que nenhuma razão pode compreendê-lo, e o espírito cai no abismo até ao ponto de perder todo o pensamento distinto. Torna-se um só com a doçura divina, todo o seu ser fica penetrado pelo Ser divino, perde-se nele como uma gota de água num grande tonel de vinho. O espírito fica de tal modo mergulhado em Deus, na unidade divina, que perde tudo o que antes o distinguiu dele» (Sermão da Septuagésima).

É também a experiência pessoal da união com Deus que inspira outra das muitas passagens que a indicam:

«Essa conversão não pode ser dom de um anjo ou de um santo, nem provocada seja por quem for no céus ou na terra, mas só pelo abismo divino, em toda a sua imensidade. Isso excede de longe todo e qualquer exercício, porque é obra da virtude divina [...] Neste estado, o espírito, purificado e transfigurado, mergulha nas trevas divinas, num calmo silêncio e numa inconcebível e inexprimível unificação. (1º Domingo depois da Santíssima Trindade).

Todavia os fiéis que chegam a este ponto da união com Deus, não esquecem a Igreja nem a humanidade:

«Estes abaixam-se para todas as necessidades da Santa Cristandade, e procuram, com uma santa oração e um santo desejo, pedir tudo aquilo que Deus quer que lhe peçam; ocupam-se com os seus amigos, os pecadores, as almas do Purgatório [...] não de uma maneira individual [...] mas

simplificada e essencial. Assim como, com um só olhar, vos vejo todos aqui, assentados diante de mim, assim eles abraçam tudo só com o olhar, como fazem os contemplativos. Depois, concentram o seu olhar no abismo de amor, na fornalha de amor, e aí descansam. Então, esta chama de amor ardente cai como um orvalho sobre todos os que, na santa cristandade, passam necessidade, e regressa ao abismo divino, ao amável repouso das trevas silenciosas» (Véspera de Pentecostes).

Na segunda-feira antes do Domingo de Ramos o estado de união com Deus é descrito como um lugar deserto, escuro e silencioso:

«Aí o espírito é transportado acima de todas as suas faculdades, a um deserto desolado de que ninguém pode falar, às trevas secretas do bem sem nenhum modo determinado. Aí o espírito é introduzido na unidade da simples Unidade, de maneira tão profunda que perde toda a consciência da distinção».

Mas, lembrando-se decerto, das críticas feitas ao seu Mestre Eckhart, observa, para não ser acusado de panteísmo:

«Não julgueis que aí ele perde toda a distinção do seu ser, mas só a dos objectos e das sensações, porque na Unidade perde-se toda a multiplicidade, e a Unidade unifica a multiplicidade». Mas logo a seguir afirma que é também nesse «lugar selvagem, sem nenhuma via de acesso [que o espírito...] bebe a água viva da sua própria fonte, fonte verdadeira e essencial. Como é doce, fresca e límpida, como toda a água viva, e mais doce ainda, mais límpida e mais fresca, [como a que se bebe] na sua própria fonte».

E depois de uma breve advertência para que quem chegue a este ponto não se desleixe na busca de Deus, porque daí nasceria o orgulho, a desordem e a complacência consigo mesmo, conclui:

«Deus exige então do homem um desprendimento maior do que nunca [...] mais pureza, mais simplicidade, verdadeira liberdade, unidade, silêncio exterior e interior, uma profunda humildade e todas as virtudes que desabrocham nas faculdades inferiores. É assim que o homem se torna membro da família de Deus e que nasce o homem divino».

Trazer a este mundo o homem divino, tornar visível a humanidade feita à imagem e semelhança de Deus, sempre foi o sonho de todos os monges. A sua consagração total à busca de Deus fê-los experimentar o amor indizível, o vazio do abismo, o deserto do nada, a escuridão das trevas, a perda de si mesmos e, como frutos desse encontro, a paz, a serenidade, o abandono, a misericórdia, a paciência, a simplicidade, a mansidão, o amor do próximo. E sobretudo o «grande silêncio». É ele que manifesta no tempo, no espaço, no corpo, nos gestos, no andar e no sentar, no trabalho e no dormir, no comer e no esperar a irmã morte, as «virtudes que desabrocham nas faculdades inferiores». Tal como a humanidade de Jesus manifesta a divindade do Pai.