

Aposiópesis

O silêncio na linguagem dos místicos*

CARLOS H. DO C. SILVA

Fculdade de Ciências Humanas (UCP), Lisboa

„Wenn es nur einmal so ganz stille wäre.
Wenn das Zufällige und Ungefähre
verstummte und das nachbarliche Lachen,
wenn das Geräusch, das meine Sinne machen,
mich nicht so sehr verhinderte am Wachen – (...).“

(Rainer Maria RILKE, »Das Studienbuch«, (1899))

* Este estudo corresponde ao convite, ainda em 2010, por parte do Prof. Doutor P. José Tolentino de Mendonça, Director da «Didaskalia», para desenvolver uma reflexão sobre o tema do *silêncio na mística*. Só recentemente concluída, desejaríamos dedicá-la, com amizade, a J. Tolentino de Mendonça, lembrando a sensibilidade do teólogo e poeta, ainda como autor de *A Leitura Infinita*, (Lisboa, Assírio & Alvim, 2008), quando a propósito de «O Verbo e o Silêncio» (p. 189) deixa dito: “... *exactamente a maneira como Jesus actuava, a importância que Ele dava à palavra, a força simbólica que atribuída ao espaço, a estratégia do seu silêncio e da sua oralidade são chaves indispensáveis de acesso ao que Ele representa.*” Poderia ser este o mote para a *mística sintonia* com o *eloquente silêncio*...

Ainda de forma preliminar deve-se afirmar que este nosso estudo se perspectiva como reflexão filosófica interdisciplinar com a teologia espiritual, sobre a *magna quaestio* da linguagem e do silêncio na experiência mística: por tal amplitude problemática e também por um intuito pedagógico, no sentido de se apontarem numerosas pistas para ulterior investigação neste domínio, deixaram-se indicações que abrem este estudo em *diferenciais novos horizontes*, quer em referências bibliográficas, quer em destrições e esclarecimentos temáticos que estimamos de importância, assim se justificando o número e a extensão das anotações de rodapé de página.

Introdução: Da retórica ‘mística’ da *palavra interrompida* à soledade do *recolhimento*.

‘...pollákiis epimeidíasiis kai aposiópezis emphantikóte-
ron poiét tôn lógon...’

(PLUTARCO, «Platonicae quaestiones», X, in: *Mor.* XIII-1, 1009e [Trad.: “muitas vezes fazer um sorriso e silenciar-se de repente torna mais enfático o discurso”])

“*El espíritu bien puro no se mezcla con extrañas ad-
vertencias ni humanos respetos, sino sólo, en soledad de to-
das las formas, interiormente, con sosiego sabroso, se
comunica con Dios, porque su conocimiento es en silen-
cio divino.*”

(S. JUAN DE LA CRUZ, «Dichos de luz y amor»,
27, in: *Obras Completas*, ed. L. Ruano de la Iglesia,
O.C.D., p. 45)

Poderá parecer estranho dar-se, como título deste estudo sobre o silêncio na mística, o nome de uma figura de retórica, dita no equivalente latino por *reticentia*, como tropo retido em suspenso, e que ali se diz no silenciamento, a *apo-siopé*, ou seja, o que interrompe ou silencia cortando a palavra.¹ Entre o domínio retórico, como o da arte oratória da persuasão, ou de meio sofístico de convencimento, e o âmbito da mística em seu mesmo despojamento e nudeza essencial não se esperaria que houvesse traço comum.²

¹ A figura retórica da *aposiopese* (do gr. *apo-siópezis*, “fazer silêncio”, “suspender a palavra”...) ou da latina *reticência*, com o mesmo sentido geral. Vide HERMÓGENES, *Tékhnē rhetoriké*, 420, 7 e segs. (ed. M. Patillon, Paris, Âge d’Homme, 1997, pp. 517 e segs.). É atestada mais cedo, cf. CÍCERO, *Rhet. Ad Heren.*, 4, 41, também no *Orat.* 137 e no *de Orat.* 3, 205... Cf. R. Dean ANDERSON, Jr., *Glossary of Greek Rhetorical Terms connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes – from Anaxímenes to Quintilian*, Leuven, Peeters, 2000, p. 24. Tradução de nomenclatura dos tropos ou figuras, já referida por «reticência» em Pierre FONTANIER, *Les figures du discours*, (1821...), Paris, Flammarion, 1977, pp. 135 e segs. Entre outros autores recentes, vide: Michel POUGEOISE, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, A. Colin, 2001, *sub nom.*, pp. 49-50 e cf. Jean-Gérard LAPACHERIE, «Silence et indicible dans les traités de rhétorique», in: Aline MURA-BRUNEL e Karl COGARD, (eds.), *Limites du langage : indicible ou silence*, Paris/ Budapest/ Torino, L’Harmattan, 2002, pp. 9-18.

² Recorde-se a definição aristotélica da *retórica*: ‘...oúte henós tinos génouis aforisménou he rhetoriké, allà katápher he dialektiké, kai hóti khrésimos, phanerón, kai hóti ou tò peísai érgon autés, allà tò ideín tà hypárkhonta pithanà perì hékaston...’ (ARISTÓT., *Rhet.* I, 1355b; trad.: “A retórica não pertence a nenhum gênero particular e definido, antes se assemelha à dialéctica. É também evidente que ela é útil e que a sua função não é persuadir mas discernir os meios de persuasão mais pertinentes em cada caso...” (trad. de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, IN-CM, 1998, p. 47; sublinhado nosso)); cf. ainda Jacques BRUNSCHWIG, “Aristotle’s Rhetoric as a «Counterpart» to Dialectic”, in: Amélie Oksenberg RORTY, (ed.), *Essays on Aristotle’s Rhetoric*, Berkeley/ Los Angeles/ London, Univ. of California Pr., 1996, pp. 34-55. Lembre-se também a evolução que, a partir da tradição sobretudo latina de Cícero e Quintiliano, conduz a uma pura *arte da eloquên-*

Ora, a experiência espiritual também se constitui em narrativa mais ou menos enfática, e também a oratória sacra mima o *páthos* poético e literário de tal experiência, dando lugar a formas suspensivas, interjeições ou avocações próprias para o *tópos* místico.³

Donde que a área temática desta investigação tenha legitimidade de visar a questão do silêncio dos místicos, antes do mais, a partir da linguagem que permite caracterizar uma tal *fábula mística*, como alguém já disse⁴, ou seja, salientar os limites da palavra nessa experiência espiritual e esse momento em que ela se cala, nessa *aposiópesis* ou nessa expressiva reticência.⁵ E, nem sequer deixa de ser significativa certa ambiguidade entre esse *dizer que se cala*, ou um *calar o que se diz*, uma supressão da palavra ou um referir ainda isto mesmo...⁶, tornando suspeitos os *tópoi* linguísticos da mística de uma *ence-*

cia (como se pode observar na Modernidade: cf. Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence – Rhétorique et «res literaria» de la renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 2002), prolongando o modelo sofisticado da *erística verbal* e também do gosto de falar, como salienta o interessante estudo de Barbara CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, sobretudo pp. 333 e segs.; Id. *et alii*, *Le plaisir de parler – Études de sophistique comparée*, Paris, Minuit, 1986. Entre este âmbito do “belo falar”, e a exigência intelectual e espiritual do “dizer a verdade”, está afinal a conjugação inesperada na retórica sacra, como se exemplificaria sobremaneira em Santo Agostinho (*vide* o *De doctr. christ.*, IV, 7, 11..., ligando a *eloquentia* e a *sapientia*...). No entanto, aqui a questão é ainda mais radical, não entre apenas dois usos da linguagem, mas entre o seu *uso* e o que, na experiência mística, o *suspende* na “mística” *pausa* do inenarrável, inefável, indizível..., ou do que importe *calar*, manter secreto, silenciar... - como veremos. Cf., desde já: Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret*, Paris, PUF, 1973 e reed., pp. 125 e segs. : «Le sceau du secret» e Jean-Luc MARION, *De surcroît, Études sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, pp. 155 e segs. : «Au nom ou comment le taire».

³ Há uma verdadeira *dramática* na linguagem da *oratória sacra*, não tanto da *parenese*, mas na própria oralidade do sermão, da catequese, etc. O assunto tem merecido reflexão; salientem-se os seguintes estudos: Ernst Robert CURTIUS, *Europäischer Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke V., 1948; J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu – Initiation aux auteurs monastiques du moyen-âge*, Paris, Cerf, 19572; para período moderno, por exemplo: Anne FERRARI, *Figures de la contemplation – La «rétorique divine» de Pierre de Bérulle*, Paris, Cerf, 1997 e *vide* n. seguinte.

⁴ Trata-se da importante reflexão de Michel de CERTEAU, S.J., *La Fable mystique, (XVIe-XVIIe siècle)*, Paris, Gallimard, 1982, a lembrar outros estudos do mesmo autor: Id., *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987; Id., *L'étranger ou l'union dans la différence*, (1969), Paris, Seuil, 2005 reed. ; e Id., *Le lieu de l'autre – Histoire religieuse et mystique*, ed. Luce Giard, Paris, Gallimard/ Seuil, 2005...

⁵ Pode exemplificar-se com a tradição desde a Retórica clássica, *vide* PLUTARCO, «Platonicae quaestiones», X, in: *Mor.* XIII-1, 1009e, citado *supra* em *exergo*; ainda QUINTILIANO, *Instit.*, IX, 2, 54... ; cf. *supra* n. 1 e *vide* Edward SCHIAPPA, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1999 ; Laurent PERNOT, *La rhétorique dans l'antiquité*, Paris, Livre de Poche, 2000, pp. 82 e segs.; e ainda Thomas M. CONLEY, *Rhetoric in the European Tradition*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1990 e reed. 1994, pp. 43 e segs.

⁶ De algum modo a “simetria” entre o *silêncio* (feito) e o *segredo* (pretendido)..., mostrando como a fenomenologia do *segredo* remete para estratégias, muitas vezes, inversas da do *silêncio*. (Sobre o *segredo*, cf., por exemplo: Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret*, Paris, PUF, 2009 reed.) A questão do *segredo* que não iremos tratar *ex professo* neste estudo não deixa de ter especial importância em certas tradições religiosas e no *simbolismo* geral do *críptico*, escondido ou oculto, apenas dito dessa forma ou por via de *cifra*. (cf. Karl JASPERS, *Von der Wahrheit*, München, Piper V., 1947, pp. 50 e segs.) Na mística islâmica, em particular, na tradição sufi é relevante esta aceção complementar do silêncio, como o *sirr*, ou “segredo” (cf. Henry CORBIN, *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, t. I: *Le Shi'isme duodécimain*, Paris, Gallimard, 1971, p. 116: «On en percevait toutes les résonances,

nação que possa ter o sentido *imaginário* de um preciso «fingimento».⁷ Como se a suprema sinceridade, e até a autonomia que delimita a expressão mística, fossem de desse *fingir* a palavra em outra densidade de silêncio assim indicada, ou fingindo o silêncio por um secretismo “que deveras se sente”...⁸

Pode haver boas ou más razões para se suspender a palavra, seja pelo princípio de parcimónia, evitando a verborreia cíclica e sem fim, na convicção de que a sagacidade popular formulada no adágio em que ‘para bom entendedor, meia palavra basta’, seja pela discrição e pudor em revelar o que não seja de manifestar ou, então, seja pela insinuação pérfida, pela coardia e omissão em declarar o que se deva.⁹ Mas todos estes propósitos hu-

si l'on se rappelle que le mot s'irr désigne à la fois un secret, une chose cachée, et l'un des organes psycho-spirituels subtils: la pensée secrète, la supraconscience ou transconscience.»; vide Annemarie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Cerf, 1996, pp. 243 et passim; Moisés ESPÍRITO SANTO, *Os Mouros Fatimidás e as Aparições de Fátima*, Lisboa, Inst. de Sociologia e Etnologia das Religiões/ Univ. Nova de Lisboa, 1995, pp. 223 e segs.: «A disciplina do segredo...), o que é ainda *linguagem* mas se mantém reservada, ou apenas *revelada* desse modo “enigmático”. (Como até no teor *incidência* da filosofia portuguesa o pretende José MARINHO: “*toda a filosofia é incidência*”, in: “Introdução”, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Ed., 1961, p. 15, etc.; donde ainda a importância da sua *enigmática* (e não *hermenêutica*), cf. Id., *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello, 1976, pp. 266 et passim.) Esse será, pois, o âmbito *segredo* do simbólico ou do misterioso que forçosamente não é do silencioso... (disso sendo relevante até as doutrinas do “segredo” na vida religiosa – “segredo de confissão” – na vida pública, tal o caso do “segredo de Estado”, do “segredo de justiça”, segredo profissional, etc.; sobre essas dimensões “comunicacionais”, cf. C. SORIA, “Segreto profissional”, in: Ángel BENITO, (dir.), *Diccionario de Ciencias y Técnicas de la Comunicación*, Madrid, Ed. Paulinas, 1991, pp. 1273-1283...

⁷ Não por que não se tenha vivido determinada experiência, até que ela fosse, de facto, uma *experiência mística*, mas porque, ao contá-la, ao estabelecer a *narrativa da experiência*, inevitavelmente se está a *efabular* (também na etimológica acepção de *falar* <*fabulare*...), levando assim ao seu rigoroso «fingimento». Não, pois, uma fantasia, menos ainda uma mentira, uma mistificação..., mas o *imaginário* (real) que resulta do uso da linguagem naquele exacto sentido da poética pessoana. “*O poeta é um fingidor. / Finge tão completamente/ Que chega a fingir que é dor! A dor que deveras sente.*” (Fernando PESSOA, “Autopsicografia”, em “Cancioneiro”, in: M.^a Aliete Galhoz, (ed.), *F.P., Obra Poética*, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, (doravante cit. por esta ed.), p. 164; sublinhámos para realçar o realismo de tal *poética*... Cf. nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “O virtual literário como poética da realidade – Meditação a partir da lição do *fingimento* pessoano”, in: José M. Silva ROSA, (org.), *Olhares Luso-Brasileiros sobre Literatura*, (Ciclo de Conferências), Lisboa, C.L.C.PB/ Univ. Católica Ed., 2002, pp. 111-133; e sobre o *imaginário* cf. Id., “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «pessoa»”, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

⁸ Cf. n. anterior e repare-se como longe da *parrhesia* evangélica e monástica do “sim, sim; não, não...” (cf. Mt 5, 37: ‘*esto dē ho lōgos hymōn nāi nai, ou ou: tō dē perissōn touton ek tou ponerōu estin.*’) o clima do “discurso” místico é o da poética *paradoxal*, mostrando a verdade da ilusão e também pela *ilusão* um subtil acesso à verdade... A via ainda da *parábola* (cf. Marcus B. HESTER, *The Meaning of Metaphor – An Analysis in the Light of Wittgenstein's Claim that Meaning is Use*, Hague/ Paris, Mouton, 1967, pp. 20 e segs.; ainda Paul RICOEUR, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, da analogia e do exemplo, ou pela negativa, do dispar, do meramente alusivo, do dito *a latere*, ou daquela significativa *suspensão* (não da *epokhé* da *sképsis* pensante, mas) da palavra, ou seja, da *aposiópsis*. Cf. J.-H. Van der BERGHE, «Du silence et de la réticence», in: *Psyché*, n.º 39, (1950), pp. 53-68.

⁹ Impõe-se, desde logo, associar à “poética” do uso retórico, uma *ética da palavra* e, neste caso, do silêncio. Cf., entre outros, Chaïm PERELMAN, “Éthique et sociologie du langage”, in: Várs. Auts., *Le Langage*, ed. cit., t. II, pp. 149 e segs.; Georges GUSDORF, *La parole*, Paris, PUF, 1952 e reed. 1977, pp. 115 e segs.: «Vers une éthique de la parole»; Louis ÉVELY, *Oser parler – Désir et peur de communiquer*, Paris, Centurion, 1990 e vide Marc CRÉPON, *Les*

manos se situam num falso silêncio, feito, afinal, de muitas alusões, ou até, menos do que de tal capacidade alusiva¹⁰, fixo no dualismo de declarar ou ocultar, não percebendo que a experiência da própria linguagem é, outrossim, como refere a sabedoria oracular de Heraclito de Éfeso, a que “não declara, nem esconde, apenas indica”.¹¹

promesses du langage – Benjamin, Rosenzweig, Heidegger, Paris, Vrin, 2001, sobretudo pp. 146 e segs.; Silvain AU-ROUX, *La philosophie du langage*, Paris, PUF, 1996, pp. 325 e segs.: «Éthique linguistique»; ainda: Marcel VIAU, *Le Dieu du verbe*, Paris/ Montréal, Cerf/ Médiaspaul, 1997, pp. 219 e segs.: «L'assomption du verbe»... Cf. *infra* n. 108.

¹⁰ O **estilo alusivo** tem particular importância nos antigos regimes de sabedoria. Cf. François JULLIEN, *La valeur allusive – Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)*, Paris, PUF, 1985, reed. 2003, sobretudo pp. 161 e segs.: «L'écriture indirecte et l'expression de l'émotion» a propósito da tradição chinesa. *Vide* ainda Id., *La Chaîne et la trame – Du canonique, de l'imaginaire et de l'ordre du texte en Chine*, Paris, PUF, 2004, pp. 75 e segs. *Vide* também a sua relevância na estética fenomenológica de Maurice MERLEAU-PONTY, «Le langage indirect et les voix du silence», in: Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 49-104. Nunca se responderia a uma pergunta de um *modo directo*, na já suposta correspondência lógica que leva os modernos filósofos analíticos da linguagem a afirmarem que ‘se uma questão não tem resposta, é porque é um pseudo-problema’ (R. CARNAP, „Scheinprobleme in der Philosophie“, (Berlin, 1928)), devendo referir-se o questionável pelo que é possível (logicamente falando) de ser respondido. Diz, neste sentido, L. WITTGENSTEIN: “o enigma não existe”, ou seja, tal pergunta sem resposta... cf. *Tractatus (= Tractatus Logico-Philosophicus)*, Prop. 6.5: „Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Das Rätsel gibt es nicht. (...)“ (ed. D. F. Pears e B. F. McGuinness, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1961, p. 148). Faz, outrossim, parte da tradição ancestral nem declarar, nem responder, mas dar um indicativo... (*vide* n. seguinte) uma pista que reste “socraticamente” a ser descoberta, tal o estilo e a ‘justificação’ da **parábola**, cf. *Mt* 13, 13... (cf. Joachim JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970; Wolfgang HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985...), tal ainda das “estórias de ensinar” da tradição sufi e do médio-orientes em geral. Cf. Idries SHAH, *The Way of the Sufi*, Harmondsworth, Penguin B., 1979, pp. 33 e segs.; Id., *Learning how to Learn, Psychology and Spirituality in the Sufi Way*, Harmondsworth, Penguin, 1981 e *vide* sobre esta tradição sapiencial narrativa Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire, Étude sur le cycle des récits avicenniens*, Paris, Berg Intern., 1979 e Id., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958.

¹¹ Cf. HERACLITO DE ÉFESO, *frag.* B 93: ‘*ho ánaç, hoü tò manteïon esti tò en Delphoïs, ouïe légei ouïe kr'ypïei allá semainèi.*’ (in: D.-K. (= Hermann DIELS e Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zurich, Weidmann, 1966¹²), t. I, p. 172; “O Senhor, cujo oráculo está em Delfos, nem declara, nem esconde, apenas indica.” *Vide* ainda comentário em Charles H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge/ London/ N.Y...., Cambr. Univ. Pr., 1979, pp. 123-124; cf. também Richard G. GELDARD, *Remembering Heraclitus – The Philosopher of Riddles*, Edinburgh, Floris B., 2000. Pode rever-se nesta primeira postura um primeiro indício de toda a **tradição semiótica** (cf. Peter SCHMITTER, „Plädoyer gegen die Geschichte der Semiotik – oder: Vorüberlegungen zu einer Historiographie der Zeichentheorie“, in: Achim ESCHBACH e Jürgen TRABANT, *History of Semiotics*, Amsterdam/ Philadelphia, John Benjamins Publ. Co., 1983, pp. 3-23) que pode, outrossim, relevar o **silêncio** como também “linguagem sinalética” (Pierre MASSET, “La parole et le silence”, in: Várs. Auts., *Le langage* («Actes du XIII^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française», Genève, 1966), Neuchatel, La Baconnière, 1966, pp. 73-77), não só na literal acepção de sistema de língua muda e gestual (André LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole – I. Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 1964; *vide* também Jack GOODY, *The domestication of the savage mind*, Cambridge, Cambr. Univ. Pr., 1977 e Esther PASZTORY, *Thinking with Things – Toward a New Vision of Art*, Austin, Univ. of Texas Pr, 2005, pp. 17 e segs.), mas ainda como **simbólica** “linguagem das aves”, ou seja, dos “espíritos” ou *angélica*, tal como foi defendido por exemplo por Swedenborg, aliás na sequência de tema comum na angelologia bíblica, islâmica e persa... (Cf. Shihâboddin Yahîâ SOHRAVARDI, *L'Archange empourpré*, trad. por H. Corbin, Paris, Fayard, 1976, pp. 201 e segs.; ainda Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, ed. cit., pp. 194 e segs., referindo o «Mantiq al-Tayr», ou tal *linguagem das aves*, cf. *infra* n. 79; *vide* também Marie-Madeleine DAVY, *Loiseau et sa symbolique*, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 176 e segs. Cf. Marc de SMEDT, *Éloge du silence*, Paris, Albin Michel, 1986, pp. 99 e segs.: «Le langage des oiseaux».

Ora, a *aposiópsis* que aqui interessa não é da interrupção teatral da palavra, sequer a do mutismo de quem não saiba o que dizer, por privação ou carência de palavras, mas a do carácter *suspensivo* implícito no trânsito finito do sinal, do efêmero de tal signo na própria função semiótica, dir-se-ia antecipadamente “silenciada” em si mesma.¹² Foi o que lógicos e um filósofo da linguagem - Ludwig Wittgenstein - souberam pensar, quando se afirma que ‘a linguagem exprime o sentido, mas não o diz’¹³, que ainda que tudo pudesse ser dito, essa “espessura” do vivido na linguagem não teria sido verbalizada¹⁴, ou que, por certo, há o «*elemento místico*» que assim se mostra, sem se dever senão silenciar.¹⁵ Os *limites da linguagem* surgem pa-

¹² Nem por excesso de *ter a dizer* e se *suspender*, nem por carência do tal *não saber que dizer*; tão só uma espécie de *pudor da palavra*, um resguardo ou uma suspensão (cf. Pierre MASSET, «La parole et le silence», in: Várs. Auts., *Le Langage* («Actes du XIII^e congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Genève, 2-6 août 1966), Neuchâtel, À la Baconnière, 1966, t. I, pp. 74-77), que até pudesse ser cortês, mas aqui se caracteriza pela *experiência do silêncio* que recorta a palavra, constituindo a sua explícita moldura. Cf. George STEINER, *Language and Silence – Essays on Language, Literature, and the Inhuman*, (1970), New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 1998, pp. 36 e segs.: «Silence and the Poet» (1966)...; Christine BARON, «Indicible, littéraire et expérience des limites (de Blanchot à Wittgenstein)», in: Aline MURA-BRUNEL e Karl COGARD, (eds.), *Limites du langage : indicible ou silence*, ed. cit., pp. 291-298... Ainda I. A. RICHARDS, *The Philosophy of Rhetoric*, London/ Oxford/ N. Y., Oxford Univ. Pr., reed. 1964, pp. 47 e segs.: «The Interanimation of Words»; também a valência da *taciturnitas*, o “taciturno”, etc. Vide Pierre MIQUEL, art. «Silence – 1 – De l’Antiquité au moyen âge», in: *DS (=Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, doravante assim abreviado), t. XIV, cols. 829-842. Ter ainda presente a *disposição* da “interioridade” da linguagem, como S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol*, I, q. 79, a. 10, ad 3: “...*dispositio interioris sermonis, ex qua procedit exterior locutio*.” – que é outra forma de «calar». Cf. Étienne GILSON, *Linguistique et philosophie – Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris, Vrin, 1969, pp. 121 e segs. sobre tal «moldura» conceptual da palavra: «Le mot et le concept».

¹³ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Prop. 4.022: “*Der Satz zeigt seinen Sinn*.”; 4.1212: “*Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden*.” e 4.121: “... *Was sich in der Sprache ausdrückt, können wir nicht durch sie ausdrücken*.”, in: ed. cit., pp. 40 e 50. Sobre esta posição cf. Max BLACK, *A Companion to Wittgenstein’s ‘Tractatus’*, Cambridge, Univ. Pr., 1971, pp. 188 *et passim*; James BOGEN, *Wittgenstein’s Philosophy of Language – Some Aspects of its Development*, London/ N.Y., Routledge, 1972, e também outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

¹⁴ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Prop. 6.52: “*Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort*.” E vide *Ibid.*, Prop. 6.521: “*Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (...)*” (in: ed. cit., p. 148). Vide *supra* n. 13 e cf., entre outros: Naomi SCHEMAN, “Forms of life: Mapping the rough ground”, in: Hans SLUGA e David G. STERN, (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Univ. Pr., 1999, pp. 383-410; António MARQUES, *O interior – Linguagem e Mente em Wittgenstein*, Lisboa, F.C. Gulbenkian, 2003, pp. 16 *et passim*.

¹⁵ Cf. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Prop. 6.522: “*Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*.” – mas tal *indizível*, ou assim *inexprimível*, que é aqui “negativamente” referido por *das Mystische*, ou “*elemento místico*”, é justamente o que *coerentemente* “importa calar”... Cf. célebre Prop. 7, singular e última, do *Tractatus*: “*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*.” (in: ed. cit., p. 150). Vide *supra* n. 13 e cf. Jacques BOUVERESSE, *Wittgenstein: La rime et la raison, - Science, éthique et esthétique*, Paris, Minuit, 1973, pp. 21 e segs.: «Mysticisme et logique»; sobre aproximação desta posição com o Budismo, cf. Chris GUDMUNSEN, *Wittgenstein and Buddhism*, London/ N. Y., MacMillan Pr., 1977, pp. 39 *et passim*.

redes meias com o que os *lógicos* sabem como volta-face da *mística*¹⁶, embora possa existir nesta perspectivação a tendência para reduzir o *silêncio* ao *indizível*, como negação da própria *déixis* e, por conseguinte, a uma dicotomia da linguagem bi-valente de uma lógica clássica.¹⁷

O horizonte do discurso místico que *se suspende* em silêncio não é o da *contemplação* ou o da *teorese* de uma avaliação meta-lógica¹⁸, fosse até na *justificação teológica* capaz de comentar o silêncio dos místicos como o mero *simbolismo* do que só possa ser dito numa linguagem meta-física, simbólica, etc.¹⁹ Aquele silêncio não é o mero mutismo em relação a estes outros níveis de expressão a seu modo “eloquentes”, mas caracteriza aquela *performance* linguística que supõe assim uma acção, um drama que realiza a própria pala-

¹⁶ Cf. Bertrand RUSSELL, «*Mysticism and Logic*», (1918), in: Id., *Mysticism and Logic, and Other Essays*, Russell House, U.K., Spokesman, 2007 reed., pp. 9-37. Vide nota crítica de José MARINHO, “Pensamento e Misticismo”, in: Jorge Croce RIVERA, (ed.), *José MARINHO, Ensaios de Aprofundamento e outros textos*, (in: «Obras de José Marinho», Vol. II), Lisboa, IN-CM, 1995, pp. 379-384.

¹⁷ Ou seja, ainda a um paradigma pós-aristotélico da Lógica do *verdadeiro* (1) e do *falso* (0), neste caso confusa com a do *dizível* e *indizível*, quando o que está em causa é que o *indizível* não é nem verdadeiro, nem falso. Indecidível... Longe da *tautologia* e da *contradição*, ou das *proposições empíricas* que podem ter um ou outro valor de verdade, o *indizível* é *sem sentido* (*Unsinnig*) e não de sentido vazio (*Sinnlos*) ou falso (*vide*, por exemplo, R. CARNAP, “Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache”, in: *Erkenntnis*, II (1932)), pelo que, no caso do silêncio, não é este um *dizer negativo*, mas um *não dizer*; tratando-se de “**algo**” que **excede o horizonte linguístico**: *das Mystische* (cf. *supra* n. 15). Sobre a dimensão *deictica*, cf. por exemplo: Mary-Annick MOREL e Laurent DANON-BOILEAU, (dir.), *La deixis* («Colloque en Sorbonne», 1990), Paris, PUF, 1992.

¹⁸ Justamente naquela pretensa verdade da sua mesma falsidade, de teor, pois, *metalógico* ou metalinguístico (até na reflexibilidade tradicional, cf. C. K. OGDEN e I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, London, Routledge, 1923¹, 1972 reed.), o que, como se viu na nota anterior, não tem aqui pertinência. Cf. ainda L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Prop. 4.12: “*Der Satz kann die gesamte Wirklichkeit darstellen, aber er kann nicht das darstellen, was er mit der Wirklichkeit gemein haben muss, um sie darstellen zu können, - die logische Form.*”; Prop. 4.121: “... *Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen.*(...)” – denegação da *metalógica*, ao arpejo de Gödel, Ladrière, etc. Sobre o *finitismo* desta lógica da linguagem, cf. Charles F. KIELKOPF, *Strict Finitism*, Hague/ Paris, Mouton, 1970; também Jacques BOUVERESSE, *La parole malheureuse, De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, Minuit, 1971, pp. 183 e segs.: «Sur le “finitisme” de Wittgenstein».

¹⁹ Pensa-se vulgarmente que a *linguagem paradoxal* do silêncio, ou traduzida num ‘*dizer*’ *metafórico* (cf. *supra* n. anterior) disso mesmo, é um expediente apenas *simbólico*, esquecendo que aquém desta “estética da denegação” (cf. em sentido estrito: Pierre-Henry FRANGNE, *La négation à l'oeuvre, - La philosophie symboliste de l'art (1860-1905)*, Rennes, Pr. Univ. de Rennes, 2005, pp. 113 e segs.: «De la *via negativa* à la *via negationis*»; *vide* também: Nanine CHARBONNEL, «*Métaphore et philosophie moderne*», in: Nanine CHARBONNEL e Georges KLEIBER, *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris, PUF, 1999, pp. 44 e segs.: «Un même oubli de la différence entre deux ressemblances, la ressemblance du concept et la ressemblance de la métaphore»; *vide* também: François NAULT, *Derrida et la théologie - Dire Dieu après la déconstruction*, Montréal/ Paris, Médiaspaul/ Cerf, 2000, pp. 227 e segs.: «La dénégation...») existe algo que *fica por dizer*, ou apenas *se diz assim*, ainda sem justificação simbolista. Explorámos este âmbito primordial da linguagem no que designámos por *signos primordiais* de uma gramática pré-simbólica: cf. Carlos H. do C. SILVA, “Dos Signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, I- 2 (1984), pp.21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985)], pp.189-275. *Vide* também nossa crítica à ênfase *simbólica*. Id., “Da natureza anfibológica do símbolo – a propósito do tema «Mito, símbolo e razão»”, in: *Didaskalia*, XII (1982), pp.45-66; e Id., “O símbolo dentro do símbolo, ou do caminho impossível de diferenciação hermenêutica”, in: Várs. Auts., *A Arte de Cultura - Homagem a Yvette Centeno*, Lisboa, Ed. Colibri, 2010, pp. 365-390.

vra até ao seu silenciado uso, como meio de semiótica experiencial.²⁰ Deixa-se *indicado*, *alude-se* ou *refere-se* ainda pelo jogo dramático da pausa, do hiato ou do radical intervalo, no discurso²¹; o silêncio surge assim *de través* no inopinado do que se falava, como se a dar lugar a uma estranheza, qual *Unheimliche*, desse essencial dizer-limite, que será também limite do dizer.²²

Poderia exemplificar-se com aquele trecho de prosa poética do Autor de *The Prophet*²³, quando numa outra sua obra reflecte o clima da recolhida palavra de Jesus em Madalena, da sua silenciosa música interior... Es-cutemos, então, Khalil Gíbran nesse passo de «*Jesus, the Son of Man*»:

²⁰ Trata-se já da perspectiva da *acção linguística* e, neste caso, da *pausa significativa*, etc., adentro dos modos ou ‘ritos’ de linguagem, tal foram salientes como critério significativo do discurso de *performance*, determinado pelo uso e aplicação *pragmática* do dizer. Cf. os clássicos J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, («The William James Lectures» at Harvard Univ. 1955), Oxford/ London/ N.Y., Oxf. Univ. Pr., 1971; John R. SEARLE, *Speech Acts – An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Univ. Pr., 1969/1, reed. 1999... Mais do que o pólo da *léxis* ou da “declaração” (*statement*...), importa a *deixis* (o valor *deictico* ou sinalético, cf. *supra* n. 17) do uso de dada expressão, cujo “valor de verdade” é, antes, o valor de *happiness* ou de “acerto” prático, de *performance*. Vide crítica em Paul RICOEUR, *Le discours de l’action*, Paris, CNRS, 1989; Charles TRAVIS, «Pragmatics», in: Bob HALE e Crispin WRIGHT, (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 87-107.

²¹ Como se no “negativo” de uma fotografia, as margens de silêncio, de pausas, etc., têm aqui um valor de realce respectivo do que positivamente se aparenta declarar, mas fica dependente desse contraste, inclusive do *dégradé* de tal capacidade de formulação. O *informe*, porventura, o desumano... (cf. Jean-François LYOTARD, “Quelque chose comme: «communication... sans communication», in: Id., *L’inhumain, Causeeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, pp. 119 e segs.) espreita no mais simples dizer, desdizendo-o, em *des-construção*... - tal repararam filósofos como Jacques DERRIDA, “La parole soufflée”, in: Id., *L’Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 253 e segs., “La dissémination”, in: Id., *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, pp. 321 e segs.; e Id., *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, pp. 54 e segs.

²² De facto, algo de *estranho*, não só no que até pudesse ser o «*dito de espírito*», que S. FREUD, em *Das Unheimliche*, (in: «Gesammelte Werke», t. 12, Fischer V., 1947) justamente estudou no seu poder revelador do *inconsciente*, mas ainda no *resíduo* “mudo” do dizer, seja de *subentendido*, seja de *inconfessável*, seja mesmo de *impossível de verbalizar*... Cf. Vincent DESCOMBES, *L’inconscient malgré lui*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 25 e segs.; «Que n’ai-je pas dit?», quando distingue (p. 65) entre o *não-dito*, o *indizível* e o *interdito* (de dizer), por último ainda distinto em *abjecto* e *secreto*, ou remetendo para um fundo ignorado...; vide Marie-Chantal KILLEEN, *Essai sur l’indicible – Jabès, Blanchot, Duras*, Saint-Denis, Pr. Univ. de Vincennes, 2004, pp. 11 e segs.: «Définir l’indéfinissable»; e cf. Marc CRÉPON, «La langue, ombre de Dieu – Nietzsche et la promesse des langues», in: *Les promesses du langage, - Benjamin, Rosenzweig, Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, pp. 43-62. Vide a estética desse «indizível/ invisível» pela «sombra»: Agnès MINAZZOLI, *La première ombre, - Réflexion sur le miroir et la pensée*, Paris, Minuit, 1990; Max MILNER, *L’envers du visible – Essai sur l’ombre*, Paris, Seuil, 2005, pp. 37 e segs.: «L’ombre de Dieu»...; outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “«Esconde-te, ó Amado» (C (B) 19, 3) – Do conhecimento místico pela *sombra* em S. João da Cruz”, in: *Revista de Espiritualidade*, XV, nº 60, Out./ Dez. (2007), pp. 245-316.

²³ Trata-se do poeta libanês, de idioma árabe mas também muito sensível conhecedor da língua inglesa, ainda pintor e artista, muito justamente celebrado pela obra-prima que é o *The Prophet*, (London, ed. Heinemann, 1926/1, reed- 1976...; quase universalmente traduzido (em português na versão de P. Manuel Simões, S.J., Braga, A.O., 1990), e que também merece ser consultado onde se fala sobre “*Talking*”, nesse registo de escuta “profética” e *atenção aos silêncios*... “*You talk when you cease to be at peace with your thoughts*;

And when you can no longer dwell in the solitude of your heart you live in your lips, and sound is a diversion and a pastime.

And in much of your talking, thinking is half murdered.

For thought is a bird of space, that in a cage of words may indeed unfold its wings but cannot fly.”

(Khalil GÍBRAN, *The Prophet*, ed. cit., p. 71).

“...Mas quando estive na Sua presença e Lhe falei, Ele era um homem e de rosto poderoso difícil de suportar. E Ele disse-me: «Então, e tu, Miriam?» Não lhe respondi, mas as minhas asas cobriram o meu segredo, e fiquei ardente.

E por não mais poder aguentar a Sua luz, virei-me e afastei-me, ainda que não envergonhada. Estava apenas tímida, e preferia estar só, com os dedos d'Ele a tanger as cordas do meu coração.”²⁴

A palavra como *acção* linguística ganha deste modo um valor de *pretermissão* ou de directo reenvio a si mesma já na falta ou ausência de significado, como se o *reenvio* de sentido fosse todo *preterido pela negativa*, em consciência do que fica por dizer, do irremissível à ordem deôntica e que, mesmo na máxima lição do *deictico*, se fica pela lembrança de *um limiar inefável*.²⁵ E, isto, não é só a marca distante dos limites últimos da linguagem perante a *transcendência* extrema, mas o silêncio reflexo da circunstância sensível e da *experiência do mais imediato*, sendo tal ‘aquém’ da linguagem tão mantido em silêncio quanto aquele indizível místico.²⁶

²⁴ Cf. Khalil GĪBRAN, *Jesus, The Son of Man, – His Words and His Deeds as Told and Recorded by Those Who Knew Him*, (1928¹), N.Y., Alfred A. Knopf, 1984, pp. 107-108: “... But when I stood before Him and spoke to Him, He was a man, and His face was powerful to behold. And He said to me, «What would you, Miriam?»

I did not answer Him, but my wings enfolded my secret, and I was made warm.

And because I could bear His light no more, I turned and walked away, but not in shame. I was only shy, and I could be alone, with His fingers upon the strings of my heart.”

²⁵ De facto, o discurso que, como na mística, se suspende, não obedece sequer à regra da gramática do óbvio e convencional dos *jogos de linguagem*. Estão em causa modificações que tal margem de indizível, tanto pela ausência do *sujeito* interlocutor, quanto pela transformação do verbo de activo a passivo, etc., que afectam outra *valência estética da palavra*, de outro modo recortada por vários tipos de delonga, de pausas e de silêncios... Apececeria lembrar a conclusão de uma página de F. PESSOA no semi-heterónimo Bernardo SOARES, *Livro do Dessassossego*, (ed. J. Prado Coelho, M.^a Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Ática, 1982, § 19, p. 22: “...terei fallado em absoluto, photographicamente, fora da chateza, da norma, e da quotidianidade. Não terei fallado: terei dicto.”), quando mostra ainda o valor limitado da regra do *falar* em relação ao expletivo de uma outra escuta do *dizer*: “Obedeça à gramática quem não sabe pensar o que sente.” (*ibid.*, p. 22). Sobre o contraponto entre *falar* (*fabular*, afinal muitas vezes sem nada dizer) e um *dizer* (mesmo assim sem praticamente se falar), *vide* nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284.

²⁶ Não só o *transcendente* suposto de natureza metafísica – que poderia determinar aos *excessos impossíveis* do dizer... (cf. Jean-Louis HOUDEBINE, *Excès de langages* (Hölderlin, Joyce, Duns Scot, Hopkins, Cantor, Sollers), Paris, Denoël, 1984...), mas o “*aquém*” sensível e imediato, pré-linguístico dir-se-ia. A sensação neste sentido imediato, qual *donnée immédiate de conscience* (H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1889), reed. in: «Oeuvres», éd. du Centenaire, Paris, PUF, 19632, pp. 5 e segs.), está nessa condição “silenciosa” (Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène – Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1967, pp. 28 e segs.) e pode, afinal, constituir como que o plano de referência fundamental da linguagem mística, quando se trate da *mística experimental*, ou seja, que adensa o nível do “sentir”. Cf. a propósito Jean-Luc MARION, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, pp. 35-74 : «Le phénomène saturé»; e *vide* M. CANÉVET, P. ADNÈS, W. YEOMANS e A. DERVILLE, «*Les sens spirituels*», (extr. de *DS*, t. XIV e XV...), Paris, Beauchesne 1993; *vide* também n. seguinte.

Por isso a experiência mística deixa de ser apenas um lugar linguisticamente determinável para passar a “dizer-se” dos estados e experiências extra-linguísticas, até naquela interpelação que se lembra do heterónimo pessoano quando Caetano refere que se quiserem que ele seja místico, “sê-lo-á, mas com as sensações”...²⁷ *Sentir*, não tem a ‘voz’ de dizer, nem sequer o ‘eco’ de pensar; é o dado assimilativo e coeso, onde propriamente não há sujeito, nem objecto, ou em que o conhecimento intuitivo, mesmo que não seja uma tal visão sem “alguém” que veja, ou algo assim visto, implica uma *compreensão imediata*, sem ressonância, memória ou dedução que se reporte.²⁸

Se a mística remete para um *primado experiencial* ou, ao menos, para um sentir associado a estado infuso, assim consciente como transcendente ou ex-stático, então *numa micro-escala do estésico* e dos limiares de sensação,

²⁷ Cf. Alberto CAEIRO, “Guardador de Rebanhos”, xxx, em «Ficções do Interlúdio», in: F. PESSOA, *Obras Poéticas*, ed. M.^a Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1972, p. 220: “Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, tenho-o. / Sou místico, mas só com o corpo. / A minha alma é simples e não pensa.” – É este valor imediato de um “ver, sem estar a pensar...” (como também dirá, *Ibid.*, xxiv, in: *Ibid.*, p. 217) que faz voltar à simplicidade, à sensação virgem, desse *contacto misterioso* ou, antes, essa vida despojada da mesma consciência dos sentidos: “Ah, os sentidos, os doentes que vêem e ouvem! / Fôsemos nós como devíamos ser! / E não haveria em nós necessidade de ilusão... / Bastar-nos-ia sentir com clareza e vital / E nem repararmos para que há sentidos...” Budista iluminação assim, ou franciscana fruição de uma directa fraternidade antes de toda a justificação, inclusive dos sentidos, tal, outrossim, naturalismo pessoano não elimina especial convergência com o que, não só S. Francisco de Assis canta no *Cântico das criaturas*, mas também S. João da Cruz traz para a expressão sensibílimo na experiência mística no seu *Cântico Espiritual*. “E deixar que o vento cante para adormecermos / E não termos sonhos no nosso sono.” (*Ibid.*, xxxvi, ed. cit., p. 222). Cf. José GIL, *Fernando Pessoa e a metafísica das sensações*, trad. do francês, Lisboa, Relógio d’Água, s.d., e vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da Experiência Poética em Fernando Pessoa”, in: Várs. Auts., *Fernando Pessoa – Retrato – Memória*, Lisboa, 1989, pp. 29-63.

²⁸ Cf. nota anterior e vide Jacques ANDRÉ, “La vie sensorielle”, in: J. ANDRÉ e Marianne BAUDIN, (dir.), *La vie sensorielle – La clinique à l’épreuve des sens*, Paris, PUF, 2002, pp. 9-18. A questão da *identificação* da sensação é subtil, porque habitualmente “sente-se” sem “consciência”, de forma *irreflectida*, ou até *inconsciente*. No “sentir” que se sente (que não no pensar nisso, ou interpretar já assim a sensação) vai tanto a possibilidade de uma lucidez acrescida, quanto eventual *delírio fantasmático*, como acontece, nas “estesias” históricas, paranóicas, etc. Cf., entre outros: Charles LASÈGUE, *De la folie à deux à l’hystérie et autres états*, Paris/ Montréal, L’Harmattan, 1998, pp. 151 e segs.; Nicole EDELMAN, *Les métamorphoses de l’hystérique*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 208 e segs.; «Miracles, extases, suggestions...»; e Jean-Pierre VALLA, *Les états étranges de la conscience*, Paris, PUF, 1992, pp. 91 e segs. O discernir que se sente sem essa subjectividade *projectiva* da sua mesma consciência, na ilusão de sentir, exige-se sobretudo no que respeita ao registo de pretensas experiências místicas, mas que não passem de um pseudo-misticismo malsão: cf. Jean LHERMITTE, *Mystiques et faux mystiques*, Paris, Bloud & Gay, 1952 (ainda cf. Mgr. Albert FARGES, *Les Phénomènes Mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques – Traité de Théologie Mystique*, Paris, Bayard, 1920, pp. 281 e segs.; Roger BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris, PUF, 1996, pp. 125 e segs.: «La thèse pathologique...») ... Donde a primordial importância do imediato registo dos *data sensoriais*, no que Maine de BIRAN, estudou em *De l’aperception immédiate* («Mémoire de Berlin», 1807), in: Ives RADRIZZANI, (ed.), *MAINE DE BIRAN, Oeuvres*, t. IV, Paris, Vrin, 1995, pp. 54 e segs. Sobre este tema vide ainda: Bernard LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, London, Longmans, Green & Co., 1957 e reed., pp. 27 e segs.; vide outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Le pathologique dans la tradition mystique – La Fable mystique et les limites d’explication chez Michel de Certeau”, (Comunic. ao Séminaire: «Mystique, Spiritualité et Santé mental», Institut Franco-Portugais, 11/09/2009, em: *Jornadas de Estudo – Michel de Certeau e a Antropologia da Modernidade*, 10-12 Set., org. CEHR- U.C.P., Lisboa; a publicar).

também a pura *qualidade* do sentir pode equivaler a esse *mistério inconforme com a tradução linguística* e mental pela forçosa linguagem do já comum.²⁹ O *único*, ou sequer o incomparável de cada *qualidade* sentida, torna-se motivo de indicibilidade logo que se conjugam já tais estesias com os *quadros perceptivos*, de representação desejada, de eco mental³⁰; o que se ouve deixa de ser o radical ‘cântico do novo’, ainda a ‘música calada’ do que assim poeticamente se suspende, para se tornar o entendimento do ouvido da fala, da linguagem que repete a memória significativa, que seja como paradoxal lembrança do que ali havia ficado como palavra interrompida.³¹

Porém, as próprias *desconstruções* do discurso³², seja como *teatro da fala* assim abortada em imagem subtil, seja como um *des-dizer*, desde o ‘autómato’ da escrita³³ até ao hipnótico de um ‘prazer do texto’³⁴ que se con-

²⁹ A linguagem, como instituição social, comunica por dizer o *já comum*; o rigorosamente “próprio” ou a *linguagem privada* resta um *secretum* incomunicável... Pelo que os *mínimas* sensoriais de referência da linguagem não encontram como tais uma *tradução*, uma tal *comunicação* possível, a não ser quando já “convencionados” na sintaxe radical de “proposições protocolares” (erradamente referidas aos *sense-data*...). De facto, os sensíveis enquanto “átomos” de consciência não são dizíveis no seu *absoluto quale*. Mais uma vez recorrendo ao heterónimo pessoano, Alberto CAEIRO: “... *um intérprete da Natureza, / Porque há homens que não percebem a sua linguagem, / Por ela não ser linguagem nenhuma.*” (em “Guardador de Rebanhos”, xxxi, in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 220).

³⁰ O nível da *percepção* já é “social” (cf. Georges GURVITCH, *Les Cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966) ou de “representação” (*Vorstellung*, como se explicita da fenomenologia de Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945¹, remetendo para os contributos da psicologia “da forma e do fundo” ou do *Gestalt* configuracionista). Cf. também: Kim STERELNY, *The Representational Theory of Mind*, Oxford, Blackwell, 1990, pp. 168 e segs. Não o “atomismo” psicológico dos sons ou sensações separadas, mas também a *durée* da sua *melodia* num contínuo integrador, como antecipava H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, in: “*Oeuvres*”, ed. du Centenaire, Paris, PUF, 1963², pp. 725 e segs.; *vide* por contraste com G. BACHELARD, *La Dialectique de la durée*, Paris, PUF, reed. 1993: cf. Marc RICHIR, «Discontinuités et rythmes des durées: abstraction et concrétion de la conscience du temps», in: Pierre SAUVANET e J.-J., WUNENBURGER, (dirs.), *Rythmes et philosophie*, Paris, Kimé, 1996, pp. 93-110.

³¹ Não ‘ouvir sons’, mas *escutar palavras*, mais até do que a melodia, numa espécie de forçosa evolução em direcção à complexidade do “ouvido” (com memória e fala associada...) em relação aos “olhos”, tal se salienta desde ARISTÓTELES, *Metaph. A*, 1, 980 a e segs. (*vide infra* n. 41). Será ainda a “herança” cultural que priva de um outro contacto com o *son das coisas* naturais. *Vide* ainda Alberto CAEIRO, “Guardador de Rebanhos”, xi: “*Aquela senhora tem um piano/ Que é agradável mas não é o correr dos rios/ Nem o murmúrio que as árvores fazem... // Para que é preciso ter um piano? / O melhor é ter ouvidos/ E amar a Natureza.*”; e x: “(...) *Nunca ouviste passar o vento/ O vento só fala do vento/ O que lhe ouviste foi mentira/ E a mentira está em ti.*” (in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 213).

³² Cf. a perspectiva de Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, também pp. 293 e segs.: «Freud et la scène de l'écriture»; Id., *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, sobretudo pp. 319 e segs.; Id., *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993... Cf. François NAULT, *Derrida et le théologie – Dire Dieu après la déconstruction*, Montréal/ Paris, Médiaspaul/ Cerf, 2000, pp. 77 e segs.: «De l'écriture»...

³³ Sublinhem-se as experiências da *escrita automática* no programa surrealista e o modo como aproxima esta arte da experiência religiosa, mística e também esotérica. Cf. Ferdinand ALQUIÉ, *Philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion, 1955, pp. 46 e segs.; ainda André BRETON, *Le surréalisme et la peinture*, (1928), Paris, Gallimard, 1965 e reed., pp. 9 e segs. *Vide*, por outro lado, o *carácter decadente da escrita*, em relação à *palavra viva* (desde PLATÃO, *Phaedro*, 274 d... e cf. também *Carta VII*, 341 c e segs.; *vide* outras referências também em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Potência taumatúrgica do verbo antoniano”, (Comun. às Jornadas sobre «Santo António – Cultura Medieval», org. Univ. Évora – Depart. de Pedagogia e Educação, Filosofia e Instit. Sup. de Teologia de Évora, em 18 de Maio de 2004), in: *Eborensia, Rev. do Instituto Superior de Teologia de Évora*, XVII, nº 34 (2004), pp. 59-86. *Vide* ainda Jean de PALACIO, *Le silence du texte – Poétique de la Décadence*, Louvain/ Paris/ Dudley, MA, Éd. Peeters, 2003, pp. 42 e segs.: «La perte du mot».

³⁴ Cf. Roland BARTHES, *Le Plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, pp. 100 e segs.; e *vide* Id., *Le Degré Zéro de l'Écriture* suívi de *Éléments de Sémiologie*, Paris, Seuil, 1953 e 1964...

funde com a sedução da ‘leitura muda’³⁵, não recuperam a *pura suspensão*, *interrogativa* e, menos do que isso, *rogativa* da palavra orante dos místicos nessa periferia de indizível.³⁶ A *mística* e o *teatro* repugnam-se, não porque a experiência espiritual de tal ‘erotismo’ de Deus não se traduza em *epopteia* e até num visionarismo glorioso³⁷, em que a palavra explicativa está a mais, apenas se referindo o cântico de louvor, o pasmo assim interjectivamente jaculatório³⁸; mas, porque o teatro tem o seu andamento em toda a laboriosa trama da acção, num *espaço* quando muito *de pausa*, de ascese da linguagem, mas nunca de sua suspensão final, elidindo acção e ficando numa nudeza sem máscara, num mutismo essencial.³⁹ Isso é próprio da *pintura*, ainda quando pretensamente *narrativa*, num outro código semiótico ainda gráfico, porém recolhido na imediatez de um olhar...⁴⁰

³⁵ Na **história da leitura** teve particular significado a passagem da leitura em voz alta, como era comum na cultura oral e da eloquência, para a recitação do texto em surdina (*lectio tacita*), valorizando outrossim a visão gráfica e o pensamento, já caracterizado como “sem voz” em si mesmo. Daí à leitura silenciosa vai um passo concomitante com a crescente importância da literacia e da textualidade. Cf. Alberto MANGUEL, *A History of Reading*, trad. port., Lisboa, Presença, 1998, pp. 53 e segs.; e Malcolm PARKES, «Lire, écrire, interpréter le texte. Pratiques monastiques dans le haut Moyen Âge», in : Guglielmo CAVALLO e Roger CHARTIER, (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, trad. do itál. (1995), Paris, Seuil, 1997, pp. 115 e segs., sobretudo pp. 117 e segs.: «De la lecture orale à la lecture silencieuse»; *vide infra* n. 264.

³⁶ O próprio pensar, como um *denken* que é também “**memória**” *Gedächtnis*... e “retomação” (*Wiederholung*), tal o reflecte M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971³, pp. 155 e segs., onde também salienta o carácter *reverencial* do “pensar”, nessa *inter-rogação*, no *fragen* como um questionamento, que é também escuta e *rogação orante*... Cf., entre outros, David HALLIBURTON, *Poetic Thinking – An Approach to Heidegger*, Chicago/London, Univ. of Chicago Pr., 1981, pp. 59 e segs.

³⁷ Tal se caracteriza na etiologia da **mística dos Mistérios gregos** e do seu paradigma transposto do *eros* clássico para o *desejo de Deus* na *eisagogé* cristã (de Clemente de Alexandria a Orígenes, a St.º Agostinho...). Mais a *visão divina*, a *epopteia* da teofania, inclusive a *theoria*, do que a dimensão dramática da intriga da palavra, dos véus e dos cenários, de um *teatro da acção* (embora ainda seja um *theatron* ou um “lugar de visão”). Cf. Hugo RAHNER, S.J., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, Rhein V., 1945, reed. 1966; *vide* também: Marcel SIMON, *Hercule et le Christianisme*, Strasbourg/ Paris, Fac. Des Lettres de l’Univ. de Strasbourg/ Belles Lettres, 1955 ; *vide* ainda Victor MAGNIEN, *Les mystères d’Éleusis*, Paris, Payot, 1950, pp. 9 e segs.

³⁸ Depois uma forma privilegiada de *oração*, quase no *puro louvor* de um *lalein* como em *Aleluia*... Cf. nos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “A Oração como experiência essencial em todas as Religiões – do carácter diferencial do tempo orante como repetição”, in: Várs. Auts., *Oração, encontro de comunhão*, Paço d’Arcos / Oeiras, ed. Carmelo, 1985, pp. 135-320; Id., “Oração - Linguagem do Essencial”, in: *Itinerarium*, LII, nº 186, Set.-Dez. (2006), pp. 597-645... *Vide*, o exemplo do *balbuciar*, *infra* n. 167.

³⁹ Sobre esta *etiologia* do teatro ter sempre presente o **espaço cénico da palavra dramatizada** segundo as reflexões de René DAUMAL, «L’origine du théâtre de Bharata», in: Id., *Bharata*, Paris, Gallimard, 2009; e *vide* também a meditação de Peter BROOK, *Threads of time*, N.Y., Cornelia & Michael Bessie B., 1998... Na perspectiva cristã, remeter ainda para H. Urs von BALTHASAR, *Theodramatik: I – Prolegomena*, Einsiedeln, Johannes V., 1973, pp. 111 e segs.

⁴⁰ **Dar a falar** (encenar assim) como quem *pinta*, ou *pintar* como quem *faz poesia*... ainda no eco do antigo lema de SIMÓNIDES DE KÉOS (*apud* PLUTARCO, *Glor. Ath.* 346F (in: *Magna Moralia*, IV, p. 500): “...a *pintura* como *poesia calada*... e a *poesia*, como *pintura falante*”. *Vide* glosa nossa em: Carlos H. do C. SILVA, “A visibilidade cénica do verbo de Vieira – Do lugar da *imaginação* na espiritualidade do *sermão*” (Comunicação ao *Congresso Internacional*, no IV Centenário do Padre António Vieira: 1608-2008: «*Padre António Vieira: Ver, Ouvir, Falar - O grande Teatro do Mundo*», em Lisboa, na U.C.P., em 18 de Novembro de 2008; no prelo). *Vide infra* ns. 120 e 265.

Se se der razão a Aristóteles, quando ele caracteriza os vários graus do conhecimento como distanciamento do *primeiro* “ver”, como um saber desse prazer dos olhos, depois do *ouvido* desenvolvido em reconhecer a *memória de sons* já indirectas *vozes* do real vivido, até atingir a *universalidade lógica* que transcende o empirismo de hábitos mesmo retóricos do dizer, num pensar até assim epistémico e do arquetípico⁴¹, então o silêncio, que não a pausa falseada do jogo sofístico e do embuste pseudo-místico, surge no seio do mesmo *lógos* como descontinuidade simbólica, como métrica diferencial do que fica *entre-dito* e *inter-dito*.⁴² Seja o contraditório impensável, seja o accidental ou fortuito como a *tykhé*, no que se pode antecipar a *superveniência* da *graça* bíblica, ou o limite passivo de um aceitar que *a Vida nos diga*, mais do que sermos nós a defini-la assim, eis que todas estas margens do que pode ser passado em silêncio remete para o negativo da fotografia do *zôon lógon ékhon*.⁴³

Não o encómio do “animal racional” numa glosa larga da condição antropológica, do que mais rigorosamente significa esta condição do *homo loquens*, mas a consciência crítica, antecipada no “socratismo cristão” dos místicos, de uma *théosis* abortada ou de uma possível participação nesse ‘sonho divino’ do humano.⁴⁴ Por conseguinte, não a *regressão* ao animal sem

⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* A, 1, 980 b; ainda *De interpr.*: ‘*ésti mèn oún tà en tê; phonê; tôn en tê; psyk-hê; pathemáton symbola...*’ – onde a *linguagem* assim caracterizada “traduz” simbolicamente algo que se sente sem voz... Cf. *supra* n. 31.

⁴² Não só o *jogo sofístico*, cf. Barbara CASSIN, *L'effêt sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 192 e segs.; *vide* também Id., «Du faux ou du mensonge à la fiction (de *pseudos* à *plasma*)», in: Id., (dir.), *Le plaisir de parler – Études de sophistique comparée*, Paris, Minuit, 1986, pp. 3-29; mas este valor do *interdito* (cf. Vincent DESCOMBES, *L'inconscient malgré lui*, ed. cit., pp. 27 e segs.: «L'interdit») lógico e pensante, que, afinal, se revela num *entre-dizer* do que sugere, ainda que pelo expediente *retórico*... Cf., entretanto, outra valência de um tal *indirecto dizer*, segundo Maurice MERLEAU-PONTY, “Le langage indirect et les voix du silence”, in: Id., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 49-104.

⁴³ Em vez do *homo loquens* que melhor traduz aquele sentido aristotélico do *zôon lógon ékhon*, ainda valorizado por M. HEIDEGGER, «Brief über den »Humanismus« », in: Id., *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern, Francke V., 1954, pp. 88 e segs., o destinatário do *lógos* que assim interpela, por sorte ou, então, *por graça e inspiração*... Cf., entre outros, Jean LAPLANCHE, *Entre séduction et inspiration: l'homme*, Paris, PUF, 1999, pp. 301 e segs.: «Sublimation et/ou inspiration».

⁴⁴ A recordar o verso de PÍNDARO, *Pít.* VIII, v. 136: ‘*skiàs ónar ánthropos...*’: “O homem é o sonho de uma sombra.” Cf. Jacqueline DUCHEMIN, *Pindare, poète et prophète*, Paris, Belles Lettres, 1955, pp. 21 e segs.: «La chaîne aimantée de l'inspiration: Les Muses». Neste caso, como o *eco de uma Voz de assim nos dizer*, qual *divino molde* do ‘Anthropos’ primordial... Cf., no Hinduísmo: Frits STAAL, “Rgveda 10.71 on the Origin of Language”, in: Harold COWARD e Krishna SIVARAMAN, *Revelation in Indian Thought – A Festschrift in Honour of Professor T. R. V. Murti*, Emeryville, Dharma Pr, 1977, pp. 3-14. Sobre essa *divinização* até pela “conceição imaculada” do Verbo no mais íntimo, cf. Várs. Auts., art. «Divinisation», in: *DS*, t. III, cols. 1370-1459, sobretudo [Raphaël-Louis OECHSLIN: «École rhénane et flamande»], cols. 1432-1445, e *vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Théosis* – *Théosis* – *Divinização* espiritual ou *diferente absolvição* da alma?”, entregue para a *Rev. Praxis*, ainda não publicado.

voz, ainda que com outra linguagem de comunicação⁴⁵, nem a miragem da voz *primordial* e paradisíaca do ‘tempo em que Deus falava directamente com os homens e todas as criaturas’ na *linguagem silenciosa* da Criação⁴⁶; outrossim, esse “Deus que vem à mente” e de súbito nos cala de estupor, no pasmo do por demais, onde – em *mysterium tremendum et fascinans* – não há som de tradução, nem palavra capaz de o dizer...⁴⁷

Silêncio, pois, de uma suspensão da palavra que não é do arbítrio, do cansaço ou até da impossibilidade humana, mas dessa outra *vontade* que assim espiritualmente interrompe de amor, de dom indizível, de por demais lúcido, o que é já sinal ainda de *um fechar os olhos, um silenciar o respiro, uma suspensão total da vida* em tal mistério neutro do passo de “morte e ressurreição”.⁴⁸

⁴⁵ A questão da especificidade do *homem falante* contrasta com a evidência etológica, não só dos sistemas de comunicação animal (também linguagens, ainda que “não-articuladas”...), mas também com as línguas primitivas dos primatas superiores comparadas com a de tribos arcaicas como as dos bosquímanos (*bushman*) evidenciando numerosos traços sonoros comuns, até pela afinidade do aparelho fonador e composição de um psiquismo emocional análogo. Cf. Roman STOPA, *Structure of Bushman and its Traces in Indo-European*, (Polska Akademia Nauk-Oddział w Krakowie), London, Curzon Pr., 1972... Aquém destas “vozes” haverá os próprios sistemas biológicos considerados como *sistemas*, por exemplo, imunológico, etc. de comunicação, de reconhecimento de sinais, etc. Vide Edward T. HALL, *The Silent Life*, N.Y., Doubleday & Co., 1959, sobre comunicação não-verbal. Aliás, o mais silencioso ou aparentemente inapreensível não deixa de poder constituir a rede de uma real comunicação, como também acontece na “*linguagem máquina*” dos processos computoriais. Cf. Roger PENROSE, *The Emperor’s New Mind – Concerning Computers, Minds and the Laws of Physics*, London, Vintage, 1990, pp. 523 e segs.: «Where Lies the Physics of the Mind?»; e Tim CRANE, *The Mechanical Mind – A philosophical introduction to minds, machines and mental representation*, London/ N.Y., Routledge, 1995.

⁴⁶ Em muitos mitos similares ao do *Gênesis* bíblico, no relato da condição paradisíaca se refere essa “*idade de ouro*” do perfeito convívio do divino e do humano, ou da Criação em geral, “falando” uma mesma linguagem ou, dito de outro modo, em que a *Natureza* fosse em si a unidade directamente significativa, sem desdobramento... (cf. Maurice OLENDER, *Les Langues du Paradis – Aryens et Sémites: un couple providentiel*, Paris, Gallimard/ Seuil, 1989, pp. 13 e segs.: «Archives du Paradis»...), aliás correspondente ao que venha a ser a bi-polaridade referente-significado, também dos hemisférios cerebrais em funcionamento distinto (cf. Lucien ISRAËL, *Cerveau droit, cerveau gauche – Cultures et civilisations*, Paris, Plon, 1995, pp. 53 e segs.: «L’assymétrie cérébrale»; ainda Vilma FRITSCH, *la gauche et la droite – Vérités et illusions du miroir*, Paris, Flammarion, 1967, pp. 30 e segs.) ou ainda a duplicidade entre o plano ontológico e o da representação simbólica... Cf. Umberto ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Roma/ Bari, Laterza, 1994 e vide Georges STEINER, *After Babel – Aspects of Language ans Translation*, Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1975 e reed., pp. 51 e segs.: «Language and Gnosis».

⁴⁷ Aquela expressão é de Emmanuel LÉVINAS, *Du Dieu qui vient à l’idée*, Paris, Vrin, 1998, pp. 34 e segs.: «De la conscience à la veille»... e o que está em causa é o efeito de *transcendência* dita e, ao mesmo tempo, como *transcender* desse dizer... Cf. Id., *Totalité et infini, Essai sur l’extériorité*, Hague, M. Nijhoff, 1968, pp. 229 e segs., sempre no eco da fórmula usada por Rudolf OTTO, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Klotz, 1929 e reed.: «*mysterium tremendum et fascinans*», ou seja, da ambivalência da experiência do Sagrado, ora como atraente e fascinante, ora como causando tremor, temor e pasmo... O *inenarrável do mysterium* depois repetido na experiência mística. Cf. A. SOLIGNAC, H.J. SIEBEN, W. LOESER, *et alii, Mystère et Mystique*, (extrait de DS, t. 12), Paris, Beauchesne, 1983, pp. 12 e segs.

⁴⁸ Trata-se de uma suspensão, não da *dúvida* ainda do ceticismo mental, mas *vital*, dos sentidos e do psiquismo em geral, em tal “mortificatio” indutora de uma *mutação de consciência* que por “ressurreição” aqui se pode dizer. O paradigma está claro no ensinamento evangélico, no episódio de Jesus e Nicodemos: Jo 3, 1-15. Vide outras reflexões em: Carlos H. do C. SILVA, “*Anástasis – Resurrectio*, nem reincarnação mítica nem renascimento espiritual”, in: *Cenáculo*, 2ª série, 49, nº 194. (2010), pp. 31-113.

Mas a atitude é a do *recolhimento*, da oração que se simplifica de palavras até escutar esse silêncio divino que assim advém (como linguagem celeste). Linhagem esta da *místico* do *recogimiento* bem conhecida dos recolectórios e da espiritualidade do *siglo d'oro*⁴⁹, como se pode exemplificar no *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna:

*“Oh quão indizível e inexplicável é o silêncio com que, no amor, calam Deus e a alma, quando Ele desce sobre ela como rio de paz e como riacho de mel muito suave; quando, dele, que é fonte viva, correm para ela em silêncio as águas de Siloé; quando, cessando as palavras, vêm as obras; quando cala a alma não sabendo o que se pergunte, pois não lhe falta nenhum cumprimento dos seus desejos.”*⁵⁰

⁴⁹ Claro que as técnicas de *interiorização*, de *meditação silenciosa*, etc., já eram conhecidas desde os regimes místicos antigos e da prática medieval monástica, sobretudo em Ordens religiosas que reflectiam o *voto de silêncio*, em especial os Cartuxos, os Trapistas, para já não referir os eremitas, a anacorese como a vida reclusa... Cf., por exemplo, Thomas MERTON, *The Silent Life*, N.Y., Farrar, Straus & Giroux, 1957; Id., *The Monastic Journey*, London, Sheldon Pr., 1977, pp. 135 e segs.; Un Chartreux, *Amour et silence*, Paris, Seuil, 1951, pp. 82 e segs.: sobre a «*prière silencieuse*»... e *vide* André RAVIER, *L'approche de Dieu par le silence de solitude*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2000, pp. 47 e segs.: «*Dans la tradition cartusienne*»... Porém, o *recogimiento* da tradição quinhentista peninsular, surge no espírito dos *recolectórios* também franciscanos, no espírito da prática ascética dos *desertos*, como tempos de silêncio e de *vida de recolhimento*, que retoma a *via de interioridade* agostiniana e tem nos mestres do Carmelo reformado uma acabada realização. Cf. Melquiades ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 1977, t. II, pp. 198 e segs.: «*La vía del recogimiento*»... Caracteriza um modo e nível de oração no trânsito da interiorização ascética e já participação da graça mística dessa operação de *recogimiento passivo* induzida pela graça mística, antecipadora da *oração de quietude*. Encontram-se várias caracterizações, por exemplo em Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, Tr. 21: «*Acallar el entendimiento*», c. 4: «*De Tres maneras de silencio*» (ed. Melquiades ANDRÉS, *Fr. de OSUNA, Tercer Abec. Esp.*, Madrid, B.A.C., 1972, pp. 592 e segs.) que foi o livro-mestre desta “arte de orar” que ensinou Santa TERESA DE JESUS, (cf. *Libro de la Vida*, c. 4, 7...). Sobre a história da espiritualidade desta via silenciosa do *recogimiento*, cf. ainda Melquiades ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y America*, Madrid, B.A.C., 1994, pp. 299 e segs.; e *vide* ainda um autor desta época que faz a síntese destes modos de aprofundamento da vida em silêncio: MIGUEL DE LA FUENTE, O. Carm., *Las tres vidas del hombre, Corporal, racional y espiritual*, ed. Pablo María Garrido, Madrid, B.A.C., 2002, sobretudo III, c. 10: «*De la oración de silencio del hombre espiritual*».

⁵⁰ Cf. Francisco de OSUNA, *Tercer Abecedario Espiritual*, Tr. 21, c. 3, ed. cit., p. 591: “*!Oh cuán indecible y no explicable es el silencio con que en el amor callan Dios y el ánima cuando él descende sobre ella como río de paz y como arroyo de miel muy suave; cuando del que es fuente viva corren a ella las aguas de Siloé en silencio; cuando, cesando las palabras, vienen a las obras; cuando calla el ánima no sabiendo qué se demande, pues no le falta ningún cumplimiento de sus deseos*” – e enumerando outras circunstâncias características de tal sossego espiritual, refere que a alma “...*duerme ella porque ya no cura de alguna especulación; vela su corazón porque el amor no duerme en paz y en el que ama; duerme su entendimiento y reposa su voluntad porque está junta a Dios y becha un espíritu con El (...)*” (*Ibid.*) Distinguirá OSUNA, três tipos de silêncio (como modos de “calar” o entendimento): 1) por cessação de todas as fantasmas e imaginações; 2) por um estado “quietíssimo” como num *ócio espiritual*, vagando em contemplação... equivalendo o *ouvir*; e, 3) um “calar” que se faz em Deus: “*cuando se transforma en El toda la ánima y gusta abundantamente la suavidad suya, en la cual se adormece como en celda vinaria (...)*” (*Tercer Abecedario Espiritual, ibid.*, ed. cit., p. 593) – aquele a que ali (*Tr.* 21, c. 3, *supracit.*) se reportava. Estes três “graus” de silêncio são comparáveis – como o lembra Melquiades ANDRÉS, em nota a *Fr. de OSUNA, Tercer Abec. Esp.*, p. 592 – com similar distinção em S. JOÃO DA CRUZ: respectivamente: 1) *Subida*, II, 12, 2; 13, 1; III, 15, 1; 34, 1; 2) *Subida* II, 12, 8; *Noche oscura* I, 9, 6; *Cânt* 14-15 e 21; e 3) *Cânt* 14; *Subida* II, 14, 10...

Perfeito amor, assim sem necessidade de palavras, ou completa dor, ainda contemplada em sossego daquela Hora suspensiva e de Deus...

O clima cristão é o do retábulo tão só delineado de *Stabat Mater*, ainda sem o refrão cantado dessa “música calada”, numa rigorosa *soledade* que é contexto despojado do ler-se assim a vida em surdina...

Mas quem é para mim o *silêncio vivo*, que me interrompe a palavra – a *aposiópesis* –, talvez por ser Verbo infindo de outro (encarnado) dizer ?...

1. Polissemia do «silêncio» e âmbito específico do «segredo» místico

‘Pâsa prótasis è génos ékhei kategoroumenon, è diaphorân, è eîdos, è idion, è symbebekós, è tó ek touíton sygketmenon: oudèn dè epì tês hagías Triádos tôn eireménon ésti labeîn. Siopêi proskyneístho tò árreton.’

(EVAGRIUS PONT., *Gnost.*, 41; trad.: “Toda a proposição tem um género como predicado, ou uma diferença, uma espécie, uma propriedade ou um acidente, ou um composto: mas nada disto colhe a respeito da Santíssima Trindade. Que em silêncio seja adorado o inefável.”)

*“In silentio et quiete proficit anima devota,
Et discit abscondita Scripturarum.”*

(Thomas de Kempis, *Imitatio*, «*Admonitiones ad spiritualem vitam utiles*», XX, 28)

Falámos do silêncio na frequente efabulação da mística na fronteira do dizível e na perplexidade do que ali lembrámos como *fábula mística* não menos retórica.⁵¹ E não basta o reenvio à dimensão mais intrínseca de uma *semiótica* cristã, de uma ‘crucifixão’ da palavra no que se chega a dizer o elo-

⁵¹ É um paradoxo digno de Jorge Luis Borges..., o de se *falar* do silêncio, como *silêncio da linguagem!* – aliás constantemente retomado... Vide John CAGE, “Composition as Process” (1958), in: Id., *Silence: Lectures and Writings*, Middletown, Wesleyan Univ. Pr., 1961, p. 51: “I have nothing to say and I am saying it.”... Vide Michel de CERTEAU, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 243 e segs. : «L’institution du dire» e pp. 257 e segs. : «La fiction de l’âme, fondement des *Demeures* (Thérèse d’Avila)». Cf. reflexão em nossos estudos : Carlos H. do C. SILVA, “Da indiferenciação do dizer ao *autómaton* do falar – Os limites da Linguagem em Wittgenstein”, in: *Rev. Port. de Filosofia*, XLV, 2 (1989), pp. 247-284; e Id., “*Diário da Misericórdia e dom imaginário da Linguagem – Condições diferenciais e regime redaccional da mensagem mística de Santa Faustina Kowalska*”, in: *Rev. de Espiritualidade*, X, nº 39 Julho/ Set., (2002), pp. 165-224...

quente emudecimento do Verbo na Cruz⁵², para esclarecer vários sentidos e graus de compreensão do que por “silêncio” se refere de modo mais ou menos confuso.

É ainda a lição “profética” adensada nessa única palavra secreta que o Pai disse ao Filho, tal como ecoa na compreensão mística de São João da Cruz, quando comenta *Heb 1*, 1:

“O que antigamente Deus disse pelos Profetas a nossos pais de muitos modos e de muitas maneiras, agora, por último, nestes dias, nos falou pelo Filho tudo de uma vez. No qual o Apóstolo dá a entender que Deus ficou como mudo, e não tem mais que falar, porque o que antes disse em parte aos Profetas, falou-o no todo, dando-nos o Todo, que é o Seu Filho.”⁵³

Tal como no caso de outras “noções negativas” seja a das metáforas do *deserto*, da *noite*, do *vazio*... , etc., é mais difícil delimitar essas diferenciações, do que no caso da ordem apolínea de representações mentais, cognoscitivas, morais, ontológicas, assim no caso do *silêncio* tende-se a recortá-lo pelos limites da linguagem ou, pelo menos, de uma outra ordem de referência possível.⁵⁴

⁵² Aquela *semiótica* é também a do sentido *sacramental* de encarnação da palavra excluindo mera aceção simbólica nesse âmbito litúrgico. Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, I- 2 (1984), pp. 21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985), pp.189-275. A linguagem passa a ser a de sinais *realizadores* segundo a graça e mediação de Cristo. Não a “doutrina” sonante, mas a operação de um *ensinamento de Vida* que faz corpo com a *silenciosa presença*... Vide nota seguinte.

⁵³ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Sub 2*, 22, 4 e 5: “Multifarium multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: Novissimi autem diebus istis locutus est nobis in Filio» (*Heb 1*, 14) *Lo que antiguamente habló Dios en los profetas a nuestros padres de muchos modos y de muchas maneras, ahora, a la postre, en estos días nos lo há hablado en el Hijo todo de una vez. En lo cual da a entender el Apóstol que Dios há quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo há hablado en él todo, dándonos ao Todo, que es su Hijo. (...) Porque tú pides locuciones y revelaciones en parte y, si pones en él los ojos, la hallarás en todo, porque él es toda mi locución y respuesta, y es toda mi visión y toda mi revelación (...).*” (in: Lucinio RUANO DE LA IGLESIA, (ed.), *S. Juan de la C., Obras Completas*, ed. crítica, Madrid, B.A.C., 1989, p. 201 (doravante sempre cit. por esta ed.); o *recto* é sublinhado nosso; no corpo do texto, o extracto segue, no caso, a tradução do Carmelo de S. José, de Fátima, S. J. da C., *Obras Completas*, Oeiras/ Paço de Arcos, Ed. «Carmelo», 19865, p. 196). Cf. ainda Id., *Dichos de luz y amor*, § 99: “*Una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo, y ésta habla siempre en eterno silencio, y en silencio ha de ser oída del alma.*” (in: ed. cit., p. 50).

⁵⁴ Como Rainer Maria RILKE, *Duineser Elegien*, (vide: »Die Neunte Elegie«)... chega a realçar é extraordinário que haja nome para o que é “ausência de voz”, o *silêncio*... Segundo George STEINER, em «Silence and the Poet»: “*Rilke celebrates the power of language to rise toward music; the poet is the chosen instrument of that upward transmutation. But the metamorphosis can be achieved only if language preserves the identity of its striving, if it remains itself in the very act of change.*” (in: Id., *Language and Silence*, ed. cit., p. 45). Vide também Juan ROF CARBALLO, *Entre el Silencio y la Palabra*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 81 e segs.: «El poeta y el subconsciente: Rilke, en Andalucía»... Porém, tal como na “invenção” do zero, como sinal do “nada”, o *aparente negativo* do silêncio tem em si uma força surpreendente, podendo ser entendido como o poder da linguagem transcendente ou criadora, de

Se as *etimologias* do próprio vocábulo e outros sinónimos e correlatos da mesma área semântica não são por demais justificativas de um tal recorte “claro”, recolhendo-se o silêncio a certa penumbra reticente⁵⁵, não deixa, entretanto, de se poder reconhecer um indicativo radical que terá a ver com o *chut!*, ou outra interjeição correspondente que “manda calar”, que pára ou suspende um processo vital.⁵⁶ Algo de semelhante a um “stop”, uma paragem de ritmo, que se traduz num *estar*, numa “posição” fixa ou es-

que a expressão verbal, oral... não é senão asténico reflexo. Cf., além disso, o contraste entre o *silêncio* e o *mutismo*: «*Le silence en effet n'est pas le mutisme. Il prépare notre attention à l'unique nécessaire. Le silence est prélude d'ouverture à la révélation de la Parole, le mutisme est fermeture à la révélation et son refus. (...)*» (Michel MARET, *Les jardins du silence*, Saint-Maur, Parole et Silence, 2008, p. 15).

⁵⁵ Na tradição indo-europeia as **etimologias para «silêncio»** atestam-se na raiz **swi-g-*, donde o gr. *sigé*, al. *schweigen*... com a acepção de “abater”, fazer “desaparecer”... algo assim evanescente como ainda se pode associar ao lat. *silere*, “aquietar”, dizendo-se da suspensão do vento e por extensão do falar... Donde o *silentium*, que até pode revestir um timbre religioso... Cf. A. ERNOUT e A. MEILLET, *Dict. étymologique de la langue latine*, p. 625). Porém, também remetem à raiz **take-*, donde o lat. *tacere*, fr. *se taire*, no sentido que dá em port. o *tácito*, *taciturno*... isto é, o que se cala, faz silêncio por tal emudecimento. (cf., entre outros, Carl Darling BUCK, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1949 e reed., *sub nom.*). Entre outros núcleos semânticos conexos (como “tranquilidade”, “quietude”, *hesychia*, repouso...mudez...), ainda na área, aqui em consideração, das línguas indo-europeias, deve referir-se a raiz **teus-*, que dá em irlandês *tost*, “silêncio” e em sânscrito *tísmín* com a acepção de “ficar quieto” ou em silêncio. Acrescenta-se, assim, à “ausência de som” e ao carácter “tácito”, este último sentido de “ficar quieto”, não fazer ruído, também dito pelo sânscr. *mauna*, já típico do renunciante e da ascética da vida silenciosa... Gesto complementarmente dito no cast. e port. *calar*, como quem deita âncora ao fundo, quem deixa cair ou “calar fundo”, isto é, remetendo a esse profundo oceânico, a esse escondido ou secreto, a esse obscuro em que a palavra tomba silenciosamente... (cf. Pierre MIQUEL, art. «Silence [De l'Antiquité au moyen-âge]», in: *DS*, t. XIV, col. 829). Por outro lado, recordar-se-ia o clima poético de Teixeira de PASCOAES, no *Verbo escuro*: “*Mas não se confunda a escura tristeza da estupidez com a tristeza espiritual, a tristeza que doira a luz da lua, e fala no silêncio, e é alguém na solidão.*” (in: *Verbo escuro e Beira (num Relâmpago)*, «Obras Completas» 7º vol., Paris/ Lisboa, Livr. Aillaud e Bertrand, [1915], «Da Alegria e da Tristeza», IX, p. 24). *Vide* ainda deste mesmo Autor, *O Homem Universal*, justificando outras suas menções (por exemplo: *Marânus*, 1911) do mundo de sombras e silêncios...: “*No Princípio era a sombra, não a sombra/ Passiva e projectada, mas um voo/ De sombra que a si mesma se projecta;/ Um fumo que era chama adormecida,/ Aparência de morte e silêncio,/ Mas escondendo a aparição da vida...*” (*O Homem Universal e Outros escritos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993 reed., p. 23). Muitas **metáforas para «silêncio»** repercutem esse *isolamento*, *deserto*, *vazio*... também *noite*, *indistinção*... *Vide* a associação musical no estilo *nocturno* de Messiaen: cf. Mathew HILL, “Faith, Silence and Darkness Entwined in Messiaen’s ‘Regard du silence’”, in: Nicky LOSSEFF e Jenny DOCTOR, (eds.), *Silence, Music, Silent Music*, Aldershot, Ashgate Publ. Co., 2007, pp. 37-52, referindo a «Noite escura» de S. João da Cruz... Note-se, por outro lado, entre outras metáforas, que o “deserto” se diz em hebr. *midbar*, relacionável com *medabar*, o “dizer”, também o “falar” de Deus nesse “espaço de silêncio”...

⁵⁶ Ainda no eco do alem. *Schweigen*, do gr. *siopé*, de valências onomatopaicas do fr. *chuchoter*, ou simplesmente de tal gesto de «mandar calar», associando o *chut*, *chiu*... ao dedo sobre a boca, ou ao rito dito em gr. *myein*, *múo*..., “fechar a boca” para ouvir o *mythos*, etc. (cf. *infra* n. 99), remete-se para o exercício de um *stop*, uma “paragem” ou radical “interrupção”. Cf. o significativo texto do séc. XVIII, da autoria do Abbé Joseph Antoine Toussein DINOUART, *L'art de se taire, principalement en matière de religion*, Paris, Desprez, 1771, como verdadeira arte da “**eloquência do corpo**”, numa gestualidade silenciosa que é valorizada pelo autor. Não se trata apenas de **um calar**, mas de dar a entender de outro modo (“*langages du visage*”...), de acordo, aliás, com a caracterologia de La Bruyère ou de La Rochefoucauld... Nesta moral de não-falar enumeram-se 10 tipos de silêncio: 1) de prudência ou 2) artificial; 3) complacente ou 4) irónico; 5) espiritual ou 6) estúpido; 7) de aprovação ou 8) de desprezo; 9) de disposição (humor) ou 10) político (de reserva). São tudo formas activas de calar, longínquas da experiência espiritual e passiva do silêncio... *Vide* por oposição n. 58.

tável, num sossego e tranquilidade sem tensão ou esforço que faça exprimir.⁵⁷ Reenvio à densidade de um *ser calado*, fixo ao fundo, serenado ou pacificado, num estar quieto e manso, como de diversa “vibração” de ser se tratasse, bem diferente da “atividade” real.⁵⁸

Mas, independentemente da semiogonia possível ao nível lexical, importa distinguir *várias acepções* de tal «silêncio», tendo em conta os *diferentes níveis de consciência* que estruturam a escala do humano e ainda do itinerário que depois se diz, por via de recolhimento e serenidade, elevado a uma união espiritual, seja ainda como *ascese do ruído exterior*, seja como *escuta interiorizada*, ou mesmo *perfeito silêncio de divina quietude* assim participada.⁵⁹

⁵⁷ Recorde-se o que ficou aludido nas valências etimológicas... *Vide* este especial sopro, que apaga, varre e faz vazio... como o que *impela ao deserto* e ao grande espaço de outra sensibilidade interior... Neste timbre “silencioso” *vide* as meditações de Jean MANSIR, O.P., *Le souffle du silence – à la recherche de la paix intérieure*, Paris, Cerf, 2003, quando releva esse trânsito da *letra ao espírito*, ou da palavra a tal silêncio... E, embora se refira ao “guardar o silêncio” (pp. 97 e segs.) e a essa ascese necessária, salienta também o “*écouter dans le vent*” na ressonância bíblica (cf. *IRs* 19, 12) desse “diálogo” com o silêncio (pp. 65 e segs.). *Vide* ainda Un frère Carme, *Et l’Esprit nous pousse au désert*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2008. Cf. também Michal J. EASTCOTT, *The Silent Path – An Introduction to Meditation*, London, Rider & Co., 1969, pp. 57 e segs.; e *vide* as várias “espessuras” do silêncio meditadas por Tony RITTER, *Le silence – Un chemin de communion*, Paris, Cerf, 2008, sobretudo quando salienta as dimensões do corpo (“*révélateur du coeur*”, pp. 86 e segs.) e de “*se tenir immobile en sa présence*” (pp. 77 e segs.)...

⁵⁸ Como basicamente reflecte Anna Maria CÀNOPI, *Silenzio – Esperienza mistica della presenza di Dio*, Bologna, Ed. Dehoniane, 2008, salientando «il silenzio: una realtà costitutiva dell’uomo», e apoiando-se na disciplina, sobretudo beneditina, para esse fazer silêncio como meio de se encontrar em comunhão... Entretanto, numa primeira **abordagem polissêmica**, o silêncio, por ausência de palavra, pode ter várias caracterizações... justamente como *lugar* da palavra. Segundo Michel MARET, *Les jardins du silence*, ed. cit., haverá que distinguir nesse seu “deserto” a 1) *intimidade* com Deus, sendo o silêncio a “sarça ardente”, embora também: 2) o caminho desse despojamento e, sobretudo, 3) o que vem a constituir “*le silence berceau de la parole*” (pp. 87 e segs.). Nas últimas partes destas meditações o autor salienta ainda 4) o silêncio do perdão e 5) o próprio místico “*silence de Dieu*” tipificado no jardim de Gethsemani.

⁵⁹ Cf. *supra* n. 50. Podem antecipar-se estas **três grandes acepções da semântica do “silêncio”**, além do simples não ouvir, ou da absolvição final do próprio silêncio. Ou seja, salienta-se o *silêncio ascético* também de um “calar”, voto de silêncio, etc. como gr. *siopé*, lat. *tacere*, “fazer silêncio”, distinto do “silêncio” místico na acepção passiva, no gr. *sigé*, lat. *silentium*, o qual depois tenderá a revelar a própria *presença de Deus* em tal *quietude* ou *hesychia*... Cf. Pierre ADNÈS, art. «Hésychasme», in: *DS*, t. VII, cols. 381-399; mas *vide* sobretudo: Pierre MIQUEL e Michel DUPUY, art. «Silence», in: *DS*, t. XIV, cols. 829-859; e *vide infra* elaboração mais analítica desta tríade de acepções (externa, interna e superior) do silêncio nos quadros esquemáticos *infra*. Importa, no entanto, não confundir uma *diferenciação* dos vários sentidos do «silêncio» no âmbito da vida espiritual com mera perspectiva *tipológica* e cultural de uma sua consideração em campos pedagógicos, psicológicos, estéticos, filosóficos..., como se observa em Massimo BALDINI, *Elogio del silenzio e della parola – I filosofi, i mistici e i poeti*, Soveria Mannelli, Rubbetino Ed., 2005, pp. 129 e segs.: «Quattro dimensioni del silenzio», quando elenca: o *silêncio subconsciente* e psicanalisável; a dimensão estética do silêncio (seu uso na Poesia e na Música...); o *silêncio* categoria filosófica, ligado com a autenticidade, valor e limites da linguagem, também do *indizível* metafísico...; e o que o Autor designa como “*l’essere-per-il-silenzio del mistico*” (pp. 164 e segs.). É apenas nesta última dimensão que se salientam: o *silêncio* de “suicídio linguístico” perante o Outro; o silêncio como *escuta* desse totalmente Outro, e, de permeio, o “*silenzio come reticenza*” (pp. 168-171) que, em convergência com o tema deste nosso estudo, mais importaria reter.

A) Do silêncio e ‘mudez’ do seu voto

Numa óbvia *primeira aceção* o silêncio diz-se da *ausência do som* e como seu oposto, tal como o invisível, seja por cegueira ou ocultação objectiva, em relação à luz visível, à claridade que se olha.⁶⁰ Porém, a questão do silêncio parece mais complexa, pois está em causa, não apenas o não se ouvir (que poderia ser tão só surdez), o não haver som (numa objectiva insonoridade), mas complementada de um mutismo, tanto gerado por não se ouvir, quanto por não se poder imitar, reconhecer, nesse primevo eco de alma.⁶¹ Por conseguinte, situação não apenas do dito ‘silêncio cósmico’⁶² ex-

⁶⁰ No mundo ambiente em que vivemos é impossível a completa **ausência de som** (cf. Hermann L. F. HELMHOLTZ, *On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music*, (1877), trad. do alem., N.Y., Dover, 1954, pp. 7 e segs.; Jean-François AUGOYARD, «L’objet sonore ou l’environnement suspendu», in: Várs. Auts., *Ouïr, entendre, écouter, comprendre après Schaeffer*, Paris/ Bry-sur-Marne, Buchet/Castel / Institut national de l’audiovisuel, 1999, pp. 83-106...), ainda quando se reduza ao mínimo do inaudível e em condições ditas de «privação sensorial», pois há sempre na mesma consciência disto um eco interiormente audível, seja como memória sonora, seja como rumor próprio do psiquismo, também ele vibrátil em ondas cerebrais detectáveis como tais. Cf. também: Joseph-François KREMER, *Esthétique musicale – La recherche des dieux enfuis*, Paris/ Montréal, L’Harmattan, 2000, pp. 87 e segs.) A ideia de uma *identidade sensível* do “som” é que se constitui como *paradoxal*, já que não tem propriamente sentido afirmar-se que “há sons que não ouvimos” (remetendo para outras audições de *ultra-sons*, de *infra-sons*...), sendo o *sonoro* sempre referido à sua identificação *auditiva*. Cf. Robert MIQUEL, *Du silence à la parole – L’univers des formes sonores*, Méolans-Revel, Ed. DésIris, 2002, pp. 129 e segs.: «L’éveil du corps sonore». Por outro lado, *outras vibrações*, porventura determinantes de *outras sentidos* (quicá desconhecidos, ou até assimiláveis ao que os misticos referem por *sentidos espirituais*...), ou por eles também determinadas, recebem não apenas uma identificação convencional de acordo com a habitual classificação das estesias (cf. Michel SERRES, *Les cinq sens – Philosophie des corps mêlés*, 1, Paris, B. Grasset, 1985...), mas inspiram *sinestias* reveladoras de outra sua diversa relação possível. (Como na estética do *simbolismo* cf. Pierre-Henry FRANGNE, *La négation à l’œuvre*, ed. cit., pp. 61 et passim). O dito *som branco* e ‘*inaudível*’, ou melhor, audível como absolutamente monótono, quase hipnótico, pode revelar o tal *silêncio aparente* que afinal pode inspirar muitas sensibilidades diversas. (Grande parte da meditação sobre o *som interior* na técnica do *mantra*, cf. Arthur AVALON, *La Doctrine du Mantra, La Guirlande des Lettres/ Vanamâla*, trad. do ingl., Paris, Éd. Orientales, 1979; *vide infra* ns. 89 e 241; também Alain DANIÉLOU, «Mantra. Les principes du langage et de la musique selon la cosmologie hindoue», in: Id., *Origines et Pouvoirs de la musique*, Paris/ Pondicherry, Kailash Ed., 2005, pp. 203-221...). Como que a provar que o sensível *não é o que é e*, só por isso, pode continuar a *ser aparente*, iludindo a própria constituição perceptiva cristalizada pelo hábito, e determinando novas experiências das suas margens de *ausência*, de *flutuação*, até de *efêmero*... O silêncio não será, neste sentido, um *estado*, mas uma *condição diferencial*, do que até interrompe o olhar, pausa a consciência sensível, ritma a vida (de morte).

⁶¹ Afinal, o silêncio de que aqui paradoxalmente se fala é *de segunda instância* (por isso mesmo), não a pura ausência de som, mas a “in-consciência” disso na “caixa de ressonância” de um possível *constatar e implícito dizer interior*; por outras palavras, uma **“música do silêncio**. Como se pode ler em Richard LEPPERT, em «Commentary» a Theodor W. ADORNO, *Essays on Music*, Berkeley/ Los Angeles/ London, Univ. of Califórnia Pr., 2002, p. 219: “*The music is compromised by a second-order presence, a technological filter whose effects... may function only at the level of the unconscious.*” Cf. ainda R. LEPPERT, *The Sight of Sound: Music, Representation and the History of the Body*, Berkeley, Univ. of California Pr., 1993.

⁶² Que, quase misticamente, faz exclaimar PASCAL, *Pensées*, 206 (ed. Brunschvicg); 201 (ed. Lafuma): “*Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie.*” O **silêncio do espaço (cósmico)** é também o *espaço* no seu próprio infinito silêncio, seja pela extensão assim tomada como absoluto ermo em si mesmo, ecoando o “vazio” dos Antigos, seja pela eternidade que abisma num sem começo nem fim, que se poderia hipostasiar coeterno ao Criador (tese do *de aeternitate mundi*)... Porém, longe deste imaginário *cosmológico*, a ciência moderna não exclui uma outra ‘voz’

terior ao mínimo lugar da terrena atmosfera ainda de outros meios vibráteis do som, mas, pelo contrário, de uma “música das esferas” que nunca se ouve só por sempre se ter ouvido.⁶³ Ou seja, um silêncio tornado sinónimo do som sem hiato, do ser sem consciência, qual fundo dormitivo da própria consciência no que não é, afinal, ausência de som, mas apenas do audível.⁶⁴

Falar com aquele *grito primordial*, mesmo que sem se ouvir o som⁶⁵, quer no pesadelo subconsciente, quer naquela metafísica da vibração ainda

do espaço intersideral, intergaláxico, não só a chamada vibração negra, da suposta “matéria negra” invisível, mas “audível” nesse comprimento de onda de micro-ondas, mas a própria compreensão de que a linguagem seja efeito espectral de cruzamento de universos que deixem de ser “singularidades” paralelas, e sejam o “lugar” de *acontecimentos*. Dir-se-ia, numa hipótese – a qual aqui se pretendia também de teor ontológico – que o ser na sua presença sem mais “eco”, será resultado de negatividades que se anulam reciprocamente. O ser como efeito de dois “nadas”, sendo também o *silêncio* uma das nomeações possíveis dessa *dupla ausência* genésica do ilusório eco de tudo. Cf. Alfred TOMATIS, *Écouter l’Univers – Du Big Bang à Mozart à la découverte de l’univers où tout est son*, Paris, Robert Laffont, 1996, pp. 33 e segs. : «Son et lumière» ; pp. 107 e segs. : «Son et harmonie»...

⁶³ Adentro na cosmologia geocêntrica clássica a concepção pitagórica da dita *harmonia das esferas* constitui a extensão musical da intuição aritmossófica do número constitutivo de todas as coisas. Cf. John STROHMEIER e Peter WESTBROOK, *Divine Harmony, The Life and Teachings of Pythagoras*, Berkeley, Berkeley Hills B., 1999. Interessante é a afirmação psicológica da ausência de reconhecimento dessa *música celestial, inaudível dado o hábito* constante, (cf. JÂMBLICO, *Vit. Pyth.*, c. 15; L. DEUBNER e V. KEIN, (eds.), *IAMBlichI, De vita Pythagorica liber*, Teubner, Stuttgart, 1975, p. 36) mostrando a necessidade de um conhecimento pela *diferença* (como defenderia ANAXÁGORAS, *frag.* B 12: ‘...*diakrinómēna panta égno noús*’, in: D.-K., t. II, p. 38). Cf. Dominic J. O’MEARA, *Pythagoras Revived – Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Pr., 1989 e reed.; Flora R. LEVIN, (ed. e trad.), *The Manual of Harmonics of Nicomachus the Pythagorean*, Grand Rapids, Phanes Pr., 1994, ch. 2: «On the two species of the voice, the intervallar and the continuous, and their regions», pp. 37 e segs.; *vide* também: Manfred KELKEL, *Musiques des mondes – Essai sur la métamusique*, Paris, Vrin, 1988, pp. 41 e segs.: «Les « fils du Ciel » et le chant des nombres»...

⁶⁴ Não é aqui ocasião, mas seria de interesse o *relacionamento do silêncio com o sono*, o estado de abrandamento da vida (do *hýpnos* irmão da morte: *hýpnos kai thánatos adelphoi estin*...), numa caracterização desse letargo *menos vibratório* em relação ao “calor vital” (qual *pýr aeízoōn* de HERACLITO DE ÉFESO, *frag.* B 30; in: D.-K., t. I, p. 158) do estado desperto. De facto, os extremos tocam-se, pois o profundo *sono sem sonhos*, como se refere na tradição hindu por *prājña*, até como o absoluto estado de Brahman, ou o *sono de Shiva* (cf., por exemplo: Alain PORTE, (trad.), *Shiva – Le Seigneur-du-Sommeil*, Paris, «Sources», 1981; A. K. RAMANUJAN, *Speaking of Siva*, Harmondsworth, Penguin, 1979...), *Vide* Trevor LEGGETT, (ed.) *Shakara on the Yoga Sūtra-s – A full Translation of the Newly Discovered Text*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992, pp. 93 e segs.: Sūtra I, 10 – “The mental process which rests on the notion of non-existence is sleep...” em que tudo se absolve, não é senão correlato do estado da consciência iluminativa (que nunca dorme), um quarto nível de consciência ou *turya*, além da consciência onífrica confusa e da pretensa consciência vigil. (cf. *Māndūkya-Up.*, 2-7 (cf. S. RADHAKRISHNAN, (ed.), *The Principal Upanisads*, London/ N.Y., G. Allen & Unwin/ Humanities Pr., 1974 reed., pp. 695-699). O perfeito estado acordado não difere do profundo sono ou vice-versa, já que estes anulamentos de relação se *absolvem a si mesmos* no incomparável de tudo em si. Donde que o silêncio do “sono da morte” seja o volte-face da autêntica vida, quer na equação já estabelecida por HERACLITO, *frag.* B 62: ‘*athánatoi thnetoi, thnetoi athánatoi, zōntes tōn ekeinōn thánaton, tōn dē ekeinōn bión tetbhéōntes*.’ (in: D.-K., t. I, p. 164), quer no que ainda, platonicamente, ecoa no soneto de F. PESSOA, «No Túmulo de Christian Rosencreutz»: “Quando, despertos deste sono, a vida, / Soubermos o que somos, e o que foi/ Essa queda até o Corpo, essa descida/ Até à Noite que nos a Alma obstrui, (...)” (em «Cancioneiro», in: *Obra Poética*, ed. cit., p. 190)

⁶⁵ Cf. esse “subconsciente” linguístico, em tal grito primevo simbolizado... Françoise DOLTO, *Tout est langage*, Paris, Gallimard, 1994. Tal no pasmo de um nascer, como radical mudança de estado, breve abortado de respiro, como no angustiante sonho em que, em vão, se grita sem que haja som... (cf. Alfred TOMATIS, *Écouter l’Univers*, ed. cit., pp. 143 e segs. : «Les sons utérins» ; *vide* também glosa romanesca em Sylvie GERMAIN, *Les échos*

só como eco mental sem ruído exterior, qual silêncio místico antecedente, ou palavra de Deus em que tudo seja criado...⁶⁶ – eis uma outra evidência da micro-escala do acústico e de uma *música* que coincide a *vibração do ser*.⁶⁷

Numa acepção empírica dir-se-ia que o silêncio, como pura ausência de som, poderia representar os limiares negativos da sensação sonora, em paralelo com a privação sensorial de outros sentidos⁶⁸, num efeito até *terapêutico*

du silence, Paris, Desclée, 1996...). Por outro lado é esse vágido primevo que aparece à psicologia genética, como uma primeira condição de nexos vocálico-auditivo estruturante das memórias neuronais e psíquicas da “inteligência articulada” ou discursiva (cf. Jean PIAGET, *Le langage et la pensée chez l'enfant (Études sur la logique de l'enfant)*, Neuchâtel, Delachau et Niestlé, 1968 e reed.). As pausas, os hiatos... destes nexos periclitantes fazem-se “**espaço significativo**” do *silêncio* de uma métrica inaparente mas presente que vai consentindo esse seu mesmo recorte sonoro. Vide bela reflexão de Marc de SMEDT, *Éloge du silence*, Paris, Albin Michel, 1986, sobretudo pp. 9 e segs.: «Les états du silence» e pp. 161 e segs., numa espécie de ‘arquitectónica’ do silêncio : «Derrière les murs, l'espace».

⁶⁶ É esta uma *identificação* do “**som primordial**”, como *Palavra criadora*, ou no paradigma bíblico de *dabar-palavra* do Deus que diz e cria, todas as coisas (*debarim*, coisas “ditas e feitas”). Cf. Claude VIGÉE, *Dans le silence de l'aleph – Écriture et Révélation*, Paris, Albin Michel, 1992, pp. 13 e segs. : «La mélodie de l'Un» ; mas vide na especulação cabalística : Marc-Alain OUKNIN, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles, - Au-delà du principe d'identité*, Paris, Payot, 1988, pp. 37 e segs. : «La puissance des mots». Cf. também Alfred TOMATIS, *Écouter l'Univers*, ed. cit., pp. 244 e segs. : «Les lettres hébraïques, écho du son suprême».

⁶⁷ Não do ser idêntico, mas justamente *pró-duzido* por essa multiforme *vibração possível*... (cf. *supra* n. 62), tomada então como “música” no sentido antecedente da voz ou mesmo do canto, como “corpo” auditivo e ressonante da própria Vida. A *perspectiva mântrica* reflecte esse sentido ancestral da música como *equação sonora* construtiva da existência, depois explicitada na teoria numérica da acústica cósmica do pitagorismo. Cf. *supra* ns. 60, 63 e vide ainda Thomas TAYLOR, *Theoretic Arithmetic of the Pythagoreans*, London, 1816, pp. 106 e segs.; Jean-Luc PÉRIILLÉ, *Symmetria et rationalité harmonique – Origine pythagoricienne de la notion grecque de symétrie*, Paris/ Budapest/ Torino, L'Harmattan, 2005, pp. 45 e segs. : «Mysticisme et rationalisme harmonique»... Interessantes são hoje as investigações sobre as origens da linguagem remissivas a uma paleo-antropologia, inclusive dos Neandertais já capazes de *cântico*... Cf. Steven MITHEN, *The Singing Neanderthals – The Origin of Music, Language, Mind and Body*, London, Weidenfeld & Nicholson, 2005, pp. 11 e segs. : «The similarities and differences between music and language»... ; vide também Vladimir JANKÉLÉVITCH, *La Musique et l'Ineffable*, (1961), Paris, Seuil, reed. 1983,

⁶⁸ A definição dicionarística do “*silêncio*” remete, de facto, para uma delimitação da *noção pela negativa*... Cf. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, (Lisboa, Temas & Debates, 2003, t. III, p. 3326): “estado de quem se cala ou se abstém de falar”; “privação, voluntária ou não, de falar (...), de pronunciar qualquer palavra ou som (...).”; vide também *The Oxford Dictionary of English*, “complete absence of sound”; “abstaining of sound”; e “avoidance of mentioning or discussing something”; Adolphe HATZFELD, Arsène DARMESTETER e Antoine THOMAS, *Dictionnaire général de la langue française*, Paris, Delagrave, 1964, t. II, p. 2043: “le fait de ne pas parler”; “le fait de ne pas exprimer sa pensée par la parole ou par écrit”; e p. ext. “absence de tout bruit”... Como a polissémica “cegueira”, também esta “surdez” e “mudez” de som têm sentidos cumulativos que convocam o *indizível*, o *impensável*, o *incógnito*... aliás, fazendo do “entender” (como no francês “entendre”, com a acepção de *entender* “inteligivelmente”) um “sexto sentido” (cf. o “coração” como lugar *secreto*-ár. *sirr*; *supra* n. 6), como se reconhecerá no sâncr. *manas*, no gr. *koinôn atstheton* como *sensorio comum* que a *mente* organiza ou regula. Há uma primitiva tríade sinérgica entre *ver*, *ouvir* e *entender*; já desde as formulações pré-socráticas, que reforça a ideia de um *mental* coordenador no qual, portanto se reflecte, pela negativa, o *invisível*, o *inaudível* e o *ininteligível*, de que o silêncio pode ser *diversamente* significativo. Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Ver, ouvir e entender... ou da originária mudez do logos filosófico – Tradição pré-socrática e destino do pensar”, in: Várs. Auts., *Razão e Liberdade – Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa/ Depart. de Filosofia da Fac. de Letras de Lisboa, 2010, vol. I, pp. 519-569. À *medida da mente* (cf. *mens*-> *mensura*...) e sua habitual “mentira” (coisa assim “mental”...), advém a paradoxal *meditação* (ainda de *medire*-> *mediare*, *meditatio*...) do seu vazio, do *des-medido* (por excesso *mantaco*, como diria, por exemplo, PLATÃO, *Tim.*, 86 b e segs.: *tò mèn manían*...), *incomensurável*, ou tão simplesmente *de-mência* (por falta de mente, ainda *Ibid.*: *tò dè amathían*...). Silêncios assim, vários, a mentalmente não confundir.

da suspensão do som, sobretudo do ruído desarmonico, reconduzindo a uma quietude, já não por virtude da música, mas desse “ruído branco” ou dessa ausência de discernimento sonoro que imita a total supressão de ouvido, surdez do silêncio.⁶⁹ É neste plano, não tanto do experimentalismo psicológico na supressão sensorial induzida, com todos os riscos de estado de coma por ausência de estímulos vitais mínimos, mas de técnicas de ascese do ruído circundante e procura do silêncio, como forma de quietude também ambiente, que se pode situar a aceção dominante do *silêncio exterior*.⁷⁰

Mas, mais do que o refúgio, a procura de lugares calmos e silenciosos, a própria anacorese eremítica, etc. também conhecidas práticas dos monges, o voto de silêncio, as técnicas do mutismo exterior e da exclusiva linguagem de mínimos gestos, etc., revelam uma antiga sageza, porventura espontânea⁷¹, de que suprimir a linguagem na sua vertente verborreica, (desse *tagarelar* recentemente denunciado como expressão de inautenticidade do próprio ser do *homem dizente*⁷²), que aponta ainda para a perda de

⁶⁹ Sobre este valor *terapêutico* da “música” silenciosa, cf. TOMATIS, *Écouter l'Univers* ed. cit., pp. 163 e segs.: «Son et thérapie»; David ALDRIDGE, *Music Therapy Research and Practice in Medicine – From Out of the Silence*, London/ Bristol/ Pennsylvania, Jessica Kingsley Publ., 1996, sobretudo pp. 150 e segs.: «Musical Intervals and Psychology»...; e *vide* tradição monástica também sensível a esta cura de alma pela *meditação silenciosa*. *Vide n. seguinte*.

⁷⁰ **Fazer silêncio**, induzir calma por um ambiente muito sossegado, pela preferência de lugares tranquilos, como de muitos mosteiros e geografia dos eremitérios da suposta *fuga mundi* do ideal monástico e sobretudo anacórico (quando, é sabido, a procura de lugares desertos teria em vista ir dar luta aos espíritos demoníacos, entretanto, expulsos das cidades cristianizadas, e vagueando por esses ermos, onde seria preciso dar-lhes o *ábratos pólemos*, isto é, o “combate invisível”...) – eis o que nem sempre traduz na circunstância silenciosa uma interioridade não menos ruidosa, dissipada ou distraída da simplicidade essencial. Todavia é “romantização” (ou não) da vida monástica e religiosa como vida de silêncio... *Vide* Thomas MERTON, *The Silent Life*, N. Y., Farrar, Straus & Giroux, 1957, reed. 1980, pp. 1 e segs.: «The Monastic Peace»; e «The Cenobitic Life», pp. 59 e segs.; ainda «The Hermit Life», pp. 127 e segs., etc. e cf. numerosas publicações que ainda actualmente induzem a essa estética da vida eremítica, aparentemente tranquila, silenciosa... - por exemplo: *Paroles de Chartreux*, Paris, Cerf, 1987; André GOZIER, *Le regard intérieur,- Dom Augustin Guillerand et la spiritualité de la Chartreuse*, Paris, Mame, 1991; Dom Godefroid BÉLORGEY, *Sous le regard de Dieu, Initiation à la vie intérieure*, Paris, Cerf, 1993, sobretudo pp. 113 e segs.: «Silence extérieur».

⁷¹ Apreendida pela experiência da vida e o sentido de poupança de “energias” vitais evitando o gasto dispersivo pela linguagem... O que também poderá ser a sabedoria xamânica ancestral de um poder a captar e regular pelo *silêncio*, como, noutra perspectiva, complementa a narrativa do caminho do *yajqui* D. Juan, contada por Carlos CASTAÑEDA, *The Power of Silence, Further Lessons of don Juan*, London, Black Swan B., 1987, por exemplo, p. 155: “*This silent knowledge, which you cannot describe, is, of course, intent – the spirit, the abstract. Man’s error was to want to know it directly, the way he knew everyday life. The more he wanted, the more ephemeral it became.*” Do que se é, não se pode falar; apenas *indirectamente* atender à presença espiritual assim silenciosa...

⁷² Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 35, Tübingen, Max Niemeyer, 1963¹⁰, pp. 167 e segs.: «Das Gerede»... e Id. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske V., 1971⁴, sobretudo pp. 157 e segs.: «Das Wesen der Sprache». É ainda nesta *lição da palavra densa*, ponderada de tal *légos* essencial, por contraste com o seu “fatorial” inautêntico, que se enraíza a meditação do teólogo Karl RAHNER, *vide Worte ins Schweigen*, Innsbruck, Felizian Rauch V., 1938¹... Outro teólogo, o suíço Max PICARD em *Die Welt des Schweigens*, Erlenbach, Eugen Rentsch V., 1948, salienta na base das palavras o plano das *imagens*, qual imaginário assim vicencial e silencioso, apaziguante, ou até conversivo da linguagem a essa sua ‘quieta’ natureza tomada como fundo espiritual...

energias vitais associadas ao *falatório*. Não apenas o som, a fragmentação babélica e iterativa desse constante *blá-blá* como quem ‘assobia no escuro’, reflectindo afinal ‘a conversa sem fim’⁷³, o *desassossego* de alma, de uma ‘mente que não pára de moer’⁷⁴ essa discursividade sem pausa, sem repouso ou silêncio; é também um processo psico-fisiológico que se poderia diagnosticar, desde as patologias obsessivas até aos mutismos e autismos não menos traumáticos⁷⁵, e que muitas vezes se poderiam equivocar na vida espiritual, sobretudo quando tais pessoas de poucas falas, taciturnas ou até depressivas e neuróticas, ingressem (sem que haja discernimento) em regras monásticas de vida contemplativa, em regimes de muito silêncio, como seja por exemplo a Trapa ou principalmente a Cartuxa.⁷⁶

Tem de existir um outro sentido positivo, não só terapêutico mas contemplativo, para o silêncio expectante, em antecipada alegria do Céu, como reflecte Guigues I, o Cartuxo:

⁷³ Como ecoa de Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, sobretudo pp. 35 e segs.: «La parole plurielle – III – Parler, ce n'est pas voir»...; e *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “«*Tenir parole*» - Do tempo em que falar não é dizer – ou da literatura e sua filosofia segundo Maurice Blanchot”, (Comunicação ao Colóquio «Filosofia e Literatura», org.º. Assoc. Professores de Filosofia e Univ. da Beira-Interior, Covilhã, 27-28 de Outubro de 2005; a publicar). Também poderá tratar-se do *vício da leitura*, seja na invenção do reiterado eco em *comentarismo* (cf. Bruno CLÉMENT, *L'invention du commentaire: Augustin, Jacques Derrida*, Paris, PUF, 2000, pp. 127 e segs.), seja na aparente inocência de uma ritualidade da *leitura infinita*, afinal “violenta” na sua hermenêutica (cf. Piera AULAGNIER, *La violence de l'interprétation – Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 1975, pp. 57 e segs.). Donde que a *leitura* e seu respectivo silêncio prolongado possa ser criticamente interrogável, ao invés da sua *pacífica infinitude*... Cf. José Tolentino MENDONÇA, *A Leitura Infinita, Bíblia e Interpretação*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2008 e também David BANON, *La lecture infinie – Les voies de l'interprétation midrachimique*, Paris, Seuil, 1987...

⁷⁴ A expressão inspira-se de St.^a TERESA DE JESUS, *M 4*, 1, 13: “...no os traiga inquietas y afligidas, sino que dejemos andar esta taravilla de molino, y molamos nuestra harina, no dejando de obrar la voluntad y entendimiento.” Será também ainda a condição repetitiva do “falatório” do discurso interior que repercute o *signo babélico*, oposto ao “Pentecostes” da linguagem, como salientou Georges GUSDORF, *La parole*, Paris, PUF, 19521, 1977, pp. 20-21; ainda G. STEINER, *After Babel, Aspects of Language and Translation*, Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1975, pp. 51 e segs.: “Language and Gnosis”...

⁷⁵ Cf. referências em Suzanne BOREL-MAISONNY, «Les troubles de la parole», in: André MARTINET, (dir.), *Le langage*, «Encycl. de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1968, pp. 369 e segs., sobretudo quando considera a linguagem interior...; *vide* também: Henry HECAEN, «L'aphasie». In: *Ibid.*, pp. 405 e segs.: «Problèmes psychopathologiques». No âmbito dos «fenómenos místicos» (também de *afasia*, etc.), cf. Pierre JANET, *De l'angoisse à l'extase – Études sur les croyances et les sentiments* (1926), reed. Paris, L'Harmattan, 2008, 2 vols.; Jean LHERMITTE, *Mystiques et faux mystiques*, Paris, Bloud & Gay, 1952... e *vide* outras referências recentes em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «Le pathologique dans la tradition mystique – La *Fable mystique* et les limites d'explication chez Michel de Certeau », (Communication au Séminaire: «Mystique, Spiritualité et Santé mental», à l'Institut Franco-Portugais, le 11 septembre de 2009, inséré dans *Jornadas de Estudo – Michel de Certeau e a Antropologia da Modernidade*, 10-12 setembro, organisé par le CEHR de l'Université Catholique Portugaise – Lisbonne). (a publicar).

⁷⁶ Não deixa de haver *ambiguidades no gosto da solidão* e no exagerado isolamento psíquico, diferente da salutar consciência do *estar só*. Será de discernir a saúde mental para um fecundo caminho de *silêncio espiritual*. Cf. Marguerite LÉNA, art. «Solitude», in: *DS*, t. XIV, cols. 1007-1019; Jean-Claude LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, Cerf, 1997.

“...«é bom sentar-se solitário e silencioso...» (Lam 3, 28) eis o que resume quase tudo o que há de melhor na nossa vida: o repouso e a solidão, o silêncio e o desejo ardente dos bens celestes.”⁷⁷

Trata-se da consonância da *solidão* exigida por esse *ideal silencioso* com o *ser só* do próprio Deus, na sua mística compreensão como o ‘Grande Solitário’, ou Aquele “que habita no deserto e se alegra no silêncio”.⁷⁸

Porém, ainda neste nível de contexto “acústico” do silêncio, afinal reconhecido não como ausência de som, outrossim, como tal ‘sensação’ *de não se ouvir*, e até pelos efeitos terapêuticos que se atribuem a tal ascese sonora, deve referir-se as técnicas que replicam não os *estados passivos* de “místico silêncio”, mas de *procedimentos xamânicos* e magistas capazes de usarem o *poder do silêncio*, como mudez induzida para outra escuta interior.⁷⁹

O *caminho místico*, ou ascético-místico, é outrossim passivo, posto que não quietista, mesmo quando em tradições não-bíblicas se insiste na visão ou na potência iluminativa, o que se traduz em dimensão de *escuta* no re-

⁷⁷ Cf. GUIGUES, I, o Cartuxo, cita Lam 3, 28: «Sedebit solitarius et tacebit, quia levabit se supra se» (*apud* Pierre MIQUEL, art. «Silence», in: *DS*, t. XIV, col. 839), e em GUIGUES II e noutros representantes desta tradição da Cartuxa, insiste-se no *ideal místico da vida solitária e silenciosa*; *vide* também GUILHERME DE SAINT-THIERRY: ed. M.-M. Davy, *G. de S.-Th., Un traité de la vie solitaire...* Paris, Vrin, 1946, pp. 62 *et passim*. Cf. ainda DENYS Le CHARTREUX, *La vie et la fin du solitaire*, ed. e trad. M. Lemoine, Paris, Beauchesne, 2004...

⁷⁸ Cf. EUCHER DE LYON, (séc. V), *De laude eremi*, 3, in : PL t. 50, cols. 720d...; também lembrar na bela oração de *Elevação à SS.ma Trindade*, da Bt.^a ISABEL DA TRINDADE, este clima de *repouso em Deus*, também Ele essa Solidão: «O mon Dieu, Trinité que j'adore, aidez-moi à m'oublier entièrement pour m'établir en vous, immobile et paisible comme si déjà mon âme était dans l'éternité. Que rien ne puisse troubler ma paix (...). O mes Trois, mon Tout, ma Béatitude, Solitude infinie, Immensité où je me perds (...).» («Note Intime», 15, in: ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Oeuvres complètes*, ed. crítica por P. Conrad De Meester, O.C.D., Paris, Cerf, 2001, pp. 907-908; trad. port. por Carlos H. do C. Silva, *I. da Tr., «Obras Completas»*, Marco de Canaveses/ Avesadas, Ed. Carmelo, 2008, pp. 811 e 816).

⁷⁹ Não só, como se antecipou (*supra* ns. 54, 71 e *vide* também n. 244), a guarda da energia da *intenção* do que o *silêncio é o poder espiritual* a ser mantido inefável, mas todo *um outro uso da voz aparentemente muda das coisas*, dos seres de outras cadeias de vida e de instâncias espirituais, cuja “linguagem” é a do silêncio. Liga-se, pois, esta espécie de *totemismo* de diferente identificação verbal ao que fica também conhecido pela “linguagem das aves” (cf. *supra* n. 11 e *vide* ainda Henry CORBIN, *En Islam iranien – Aspects spirituels et philosophiques*, t. II: *Sobrawardi et les Platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 40 e segs., e *vide* a metáfora sapiencial de Farid-ut-din ATTAR, *The Conference of The Birds, (Mantiq ut-Tair)*, ed. e trad. C. S. Nott, London, Routledge & K. Paul, 19715), etc. e que é inclusive mimado em certa entoação de um *laleim* aparentemente confuso, por parte do xamã, em ruídos animais, etc. que invocam os “manes” silenciosos e momentaneamente lhes dão voz. Cf. Mircea ÉLIADÉ, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983, pp. 144, 162 e segs.; Van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion*, trad. do neerlandês, Paris, Payot, 1970, §§ 26, 74.... Sobre as práticas xamânicas, até terapêuticas, cf. vários contributos em José María POVEDA, (dir.), *Chamanismo – El arte natural de curar*, Madrid, Ed. Temas de Hoy, 1997. Sobre a «magia» do som, cf. ainda Laetitia PETIT, «La magie musicale», in: *Présentaine*, 18/ 19, Printemps (2005), pp. 223-278.

gisto oral, ou de auditiva ascese, em ordem a uma *atenção espiritual*.⁸⁰ Por isso, o *silêncio* será coincidente com esse *ouvir o inaudível*, essa disponibilidade para acolher a ‘voz profética’, ainda que seja como aparente silêncio.⁸¹ ‘Voz do silêncio’, como se dirá.⁸²

Porém, a mística do silêncio não é de desencarnante angelismo⁸³, ou de metáfora do silêncio para diferente ordem de som, qual palavra interior e até divina⁸⁴; tem também a dimensão “carnal” que estabelece o recorte do

⁸⁰ De facto, não é legítimo *desejar-se o silêncio*, como se o mesmo consistisse num *acto*. Mais do que uma ética do silêncio, haverá além da *moral da palavra*, uma estética e, sobretudo, a *passividade mística do que se consente em escuta*... A espessura moral da religião tem dificuldade em tal despojamento: «...*L'Hindou est étranger au drame, le chrétien ne peut atteindre en lui le silence nu. L'un et l'autre ont recours à l'ascèse. (...) On cherche un «résultat»*» - como constata Georges BATAILLE, «L'expérience intérieure» (in: *Ceuvres complètes*, vol. V: *La Somme athéologique*, t. I, Paris, Gallimard, 1973, p. 36). O acesso à pura intimidade, como diz ainda Bataille: «...*l'accès au monde du dedans, du silence, se liant en moi à l'extrême interrogation, j'échappai à la fuite verbale en même temps qu'à la vide et paisible curiosité des états.*» (*Ibid.*). O aparente silêncio tumular abisma-se, afinal, na profunda criatividade - de tal *interrogação-atenção*, embora perdendo-se o silêncio em segredo, logo que haja uma *decisão*: «*Il est un secret dans la décision, le plus intime, qui se trouve en dernier, dans la nuit, dans l'angoisse (...)*» Eis o que distingue o clima «místico», ou da «*expérience intérieure*», segundo Bataille, do imperativo voluntário: «*Mais ni la nuit ni la décision ne sont des moyens; d'aucune façon la nuit n'est moyen de la décision: la nuit existe pour elle-même, ou n'existe pas.*» (*Ibid.*, p. 39) Tal se diria do silêncio assim *misticamente* atendido...

⁸¹ Cf., entre outros, Michel Laurent DIOPTAZ, *Le silence qui parle – Rencontres avec le Maître Intérieur*, Barret-le-Bas, Le Souffle d'Or, 1991, pp. 93 e segs.: «Penser sans pensée – Le creux du vase est fait de silence lumineux». *Vide supra* n. 62 e cf. Laurie LAUFER, «J'ai fait silence», in: Claudie DANZIGER, *Le silence – La force du vide*, Paris, Éd. Autrement, (n.º 185), 1999, pp. 16-53.

⁸² *Vide* o clássico texto da tradição esotérica tibetana, que H. P. BLAVATSKY, *The Voice of the Silence being Chosen Fragments from the “Book of the Golden Precepts”*, (1889), Pasadena, Theos. Univ. Pr., 1971, p. 1, texto traduzido por Fernando PESSOA, (trad.), *A Voz do Silêncio* e outros fragmentos extraídos do «Livro dos Preceitos Áureos», Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, reed. 1969; cf. ed. e trad., Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, I, p. 57: «*Aquele que quiser ouvir a voz de Nada, o Som sem som, e compreendê-la, terá de aprender a natureza do Dharana.*» A nota que interessa tem, pois, a ver com essa *voz primordial*, muitas vezes referida na tradição e até mitologia hindu por *Vác*, a “Voz” divina, geradora de todos os seres, ainda naquela metafísica concepção de Brahman produtor do universo por essa *Palavra*, ou *Som primordial*, capaz de gerar toda a vida. Trata-se de *ud-gíta*, da “sílabas” primeira, anterior à Palavra e sequer à linguagem sonora ou audível, como tal *voz supra-mental* e silenciosa, que no texto tibetano é referida como a voz de *Nada*, ou seja, do *Som ainda sem escuta possível*... *Vide* ainda Arthur AVALON, *La Doctrine du Mantra*, ed. cit., pp. 92 e segs.: «*Nâda* Le premier mouvement produit».

⁸³ Como se se dissesse que para o mundo dos *invisíveis*, ou dos puros espíritos, não houvesse nunca uma linguagem material (gráfica e sonora) ao lado da “imaterial” (do estrito pensamento, da “imaculada concepção”...), mas um *único verbo* realizador e sem esse desdobramento reflexivo ou especular. Cf. o que, sobre tal âmbito de inteligências puras, diz PLOTINO, *En. III, 8, 5*: «*Ἀσophητὴ μὲν δὲ πάντα, ἡότι μεδὲν ἐμφηνοῦς καὶ τῆς ἔκοθεν θεωρίας ἐπὶ πρᾶξεος δεῖται, καὶ ψυχῆ δὲ θε θεωροῦσα...*» “totalmente sem discurso, nem tendo algo exterior a considerar ou necessidade prática, sendo a alma que contempla...”), assinalando assim essa ausência de linguagem “sensível”. Cf. Jean TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955, pp. 94 e segs.: «La simplicité féconde»... *Vide* ainda: Pierre HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997; Louis UCCIANI, *Sur Plotin, la gnose et l'amour*, Paris, Kimé, 1998, pp. 131 e segs.: «Le problème de l'intériorité». *Vide infra* n. 139.

⁸⁴ Como majoritariamente se admite, quando se pretende entender o que fica *indirectamente dito*, como se fosse a *metáfora possível* desse silêncio místico, que “literalmente” não fala. Crítica análoga de Simone de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, t. II: *L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949 e reed. 1976, pp. 577 e segs.; e pp. 617 e segs.; *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Literatura espiritual no feminino e sexo místico – Em torno de St.ª Teresa de Ávila e Simone de Beauvoir”, in: Isabel Capelo GIL e Manuel Cândido PIMENTEL, (org.), *Simone de Beauvoir: Olhares sobre a mulher e o feminino*, Lisboa, Nova Vega, 2010, pp. 107-136.

som na moldura concreta do silêncio. Seja o silêncio das coisas, dos seres ou dos corpos que são sem falarem, sem eco ou expressão de si mesmos. Trata-se do silêncio mudo, como se refere na tradição do Zen, de “*a flower does not talk*”, ou no sossego das coisas ‘que sem voz de dizerem me vibram de sentido’, segundo a expressão de F. Pessoa.⁸⁵

Não se pode deixar de reconhecer que este nível de *silêncio, mais imediato* e tão natural, está presente no *realismo* da narrativa mística, tanto da tradição monástica e cristã, por exemplo de Santa Teresa de Ávila⁸⁶, como no taoísmo, no budismo e no apofatismo oriental em geral.⁸⁷ “O tao verdadeiramente tao não é o tao que se diz...”⁸⁸; a experiência iluminativa dá-

⁸⁵ Cf. F. PESSOA, “A Múmia”, v: “*Por que abrem as coisas alas para eu passar?! Tenho medo de passar entre elas, tão paradas conscientes, / Tenho medo de as deixar atrás de mim a tirarem a Máscara. / (...) sem se mexerem, as paredes vibram-me sentido. / Falam comigo sem voz de dizerem-me as cadeiras. / (...)*” (em «Cancioneiro», in: *Obra Poética*, ed. cit., p. 133). *Vide* também o que na tradição budista, pode dizer-se, constitui um *pensar sem mente, um falar sem palavras*... (*vide infra* n. 274), ou mesmo, na tradição subitista e zen, a *imediatez do ser mudo*, directa realização sem palavras... cf., por exemplo, HUI HAI, *Zen Teachings of Instantaneous Awakening*, trad. John Blofeld, Totnes, Buddhist Publ. Group, 1995 e reed.; Shizuteru UEDA, “Silencio y habla en el budismo zen”, in: Óscar PUJOL e Amador VEGA, *Las palabras del silencio: el lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Madrid, Ed. Trotta, 2006, pp. 13-38; e *vide infra* n. 294.

⁸⁶ Sobre este aspecto da linguagem e densidade da experiência mística de St.^a Teresa de Jesus, cf. Marcel LÉ-PÉE, *Sainte Thérèse d'Avila – Le réalisme chrétien*, «Les Études carmélitaines», Bruges, Desclée, 1947, pp. 109 et *passim*; *vide* também: Dominique De COURCELLES, *Thérèse d'Avila – Femme d'écriture et de pouvoir*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 117 e segs.; Id., *Langages mystiques et avènement de la modernité*, Paris, Honoré Champion, 2003, pp. 177 e segs.: «Thérèse d'Ávila: La puissance du sensible»; Smaro KAMBOURELI, “St. Teresa's Jouisance: Toward A Rhetoric of Reading the Sacred”, in: E. D. BLODGETT e H. G. COWARD, *Silence, the Word and the Sacred*, Waterloo-Ontario, Wilfrid Laurier Univ. Pr., 1989, pp. 51-65.

⁸⁷ Cf. Jacques VIGNE, *La mystique du silence*, Paris, Albin Michel, 2003, pp. 117 e segs.: «L'écoute du silence dans les traditions mystiques»; também: Massimo BALDINI, *Elogio del silenzio e della parola – I filosofi, i mistici e i poeti*, ed. cit., sobretudo pp. 177 e segs.: «La mistica e i mistici». Embora não sendo objecto desta nossa investigação estudar o âmbito oriental, equivalente ao do fenómeno místico da tradição ocidental e cristã, chama-se a atenção para o silêncio *nirvânico* no Budismo (*vide* o clássico estudo de Louis de la VALLÉE-POUSSIN, *Nirvâna*, Paris, Beauchesne, 1925 e reed. Dharma, 2001, pp. 158 e segs.), aliás no paralelo com *fana* da tradição sufi, etc.) e para o *indizível* na própria realização yôguica nos seus *angas* superiores e especialmente no *samādhi*... como estado de *kaivalya* (comparável à *hénosis* ou “solidão”... *vide Kaivalya Upanishad, La solitude comblée*, trad. da ed. Paul Deussen, Pondichéry, Éd. Nataraj, 2005 e Balraj Kumar JOSHI, «L'isolement libérateur (*kaivalya*) selon le Sâmkhya à la lumière de la *Yuktidipikâ*», in: François CHENET, *Nirvâna*, «Cahier de l'Herne», Paris, Ed. de l'Herne, 1993, pp. 131-137...); cf. ainda Yohanan GRINSHPON, *Silence Unheard – Deathly Otherness in Pātāñjala-Yoga*, Albany, State Univ. of N.Y. Pr., 2002, pp. 65 e segs.

⁸⁸ Particular importância tem esta tradição gráfica da língua chinesa, em que só se justifica *falar*, quando não se *veja claramente* (como se dá a entender na própria etimologia para o grafismo ‘*ming*’, que representa a boca e o que dela sai – as palavras – acompanhado do signo para a lua, ou seja, querendo significar que só ao luar, ou ao lusco-fusco, se justifica a linguagem oral). (Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, I- 2 (1984), pp. 21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985), pp.189-275) Por outro lado, desde a sabedoria confuciana que se pretende encontrar o *li*, ou rito, bem ordenado também por dar nomes correctos ao que eles nomeiam, numa prioridade política da linguagem gerida pelo príncipe-legislador no que ficou conhecido por *chêng-ming*, ou seja, um “corrigir os nomes”, para a boa ordem da sociedade. (cf. CONFUCIUS, *Anal.*, IX... e XIII; cf. Séraphin COUVREUR, (ed.), *Les Quatre Livres, III: Entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris/ Leiden, Cathasia/ Brill/

se no silêncio de toda a discriminação pensante e linguística, ou só no silêncio de Brahman se pode escutar o som inaudível de Si próprio...⁸⁹

B) O *calar-se* ascético

Independentemente deste silêncio rigorosamente mudo ou, então, em completa eloquência, num contraponto absoluto, há um *segundo nível* de caracterização do *silêncio em termos relativos*. Neste caso o que está em causa é o *silêncio como pausa*, como intervalo entre sons, sejam eles palavras ou di-

Belles Lettres, s.d., pp. 209 e seg.) Ora, a tradição mística, sobretudo xamânica e taoísta, irá contestar essa norma ou essa civilização de etiqueta e retórica (cf. Li FU CHEN, *The Confucian Way, A New and Systematic Study of 'The Four Books'*, London/ N.Y., KPI Pr., 1987, pp. 338 e segs.: «Prudence in Speech»...; Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, pp. 54 e segs.) numa verdade experiencial sem palavra ou em relação ao que a **linguagem não representa senão um mínimo de referência possível** (cf. TCHUANG-TSEU, *Opera*, c. 2..., *apud* ÉTIEMBLE *et alii*, (eds.), *Philosophes taoïstes*, Lao-Tseu; Tchouang-Tseu, Lie-Tseu, Paris, Gallimard, 1980, pp. 93 e segs.). Donde as várias fórmulas que importam à **mística não-linguagem do Tao** (ou *Do*), tal como referido por LAO TSEU, *Tao-teh-king*, I, 1-2: «O Tao verdadeiramente Tao é diferente do Tao constante; os termos verdadeiramente termos são diferentes de termos constantes»... (ed. J.-J.-L. DUYVENDAK, *Tao tō King, Le livre de la Voie et de la Vertu*, texte chinois établi et traduit..., Paris, Maisonneuve, 1981, p. 3). Cf. ainda Anne CHENG, *Histoire de la pensée chinoise*, ed. cit., pp. 114 e segs.: «Oublier le discours»... *Vide* também comentário de C. G. Jung a: *The Secret of the Golden Flower – A Chinese Book of Life*, ed. e trad. R. Wilhelm London, Routledge, 1957, pp. 108 e segs.: «The Desintegration of Consciousness»...; e *vide supra* n. 10, *infra* n. 96.

⁸⁹ No caso do hinduísmo, no âmbito característico da tradição indo-europeia e sua específica gramática analítica, encontra-se valorizada a **oralidade** (cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, I- 2 (1984), pp. 21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985), pp.189-275), mesmo a entoação e minuciosa pronúncia da palavra, até como se distinta entre o falar comum e a língua perfeita (*sanskrit* > “sânscrito”... cf. *apud* Pascale RA-BAULT-FEUERHAHN, *L'Archive des origines – Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2008, pp. 39 *et passim*) “divina”. *Vide* a propósito Óscar PUJOL, “El simbolismo del alfabeto sânscrito”, in: O. PUJOL e Amador VEJA, (eds.), *Las palabras del silencio: el lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, ed. cit., pp. 67-80. É neste contexto de um uso arquetípico da linguagem assim construtiva do pensar depois mental (de *manas*; cf., por exemplo, René GUÉNON, *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, Paris, Ed. Traditionnelles, 1981 reed., pp. 75 e segs.: «Manas ou le sens interne...») que a poética revelacional dos Vedas inicia com a *s'ruti* dos *rishis* ou “videntes” (cf. J. GONDA, *The Vision of the Vedic Poets*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publ., 1984...; e *vide supra* n. 44), que se funda uma absolvição da oralidade sonora e tardia em relação a essa origem da *palavra primordial*, seja como o mantra sagrado: *Aum*, o “tritongo místico”..., seja como a *ud-gîta* ou sílaba fundadora de toda essa “linguagem silenciosa” ou de puras formas intelectivas e espirituais sem som audível. (Sobre toda esta teoria da linguagem, cf. Arthur AVALON, *La Doctrine du Mantra, La Guirlande des Lettres/ Vanamâlâ*, ed. cit., pp. 26 e segs.; particularmente há-de se ter em conta a escola de Mimamsa na especulação sobre o radical valor da tradição védica: cf. Harold G. COWARD e K. Kunjunni RAJA, *The Philosophy of the Grammarians, (Encyclopaedia of Indian Philosophies, vol. V)*, Delhi/ Varanasi/ Patna..., Motilal Banarsidass, 1990, pp. 101... É, então, no silêncio desse plano estruturante da “mente divina”, melhor dizendo, da consciência iluminativa ou de *buddhi*, bem assim de Atman-Brahman, que a discursividade se cala, para escutar a Voz (ainda *Vác*) que se diz a Si mesma... Cf. Shri AUROBINDO, *Le secret du Véda*, (1955), Paris, Fayard, 1975, pp. 97 e segs.; K. SIVARAMAN, «The Word as a Category of Revelation», in; Harold COWARD e Krishna SIVARAMAN, (eds.), *Revelation in Indian Thought*, ed. cit., pp. 45-64; e cf. Jacques VIGNE, *La mystique du silence*, ed. cit., pp. 178 e segs.: «Le yoga, le son et l'ascension vers le silence vibrant de Brahman»...

mensões apenas dizíveis.⁹⁰ Pausa essa que pode tornar-se prolongada, ou até definitiva, como *interrupção* do discurso, *hiato* do nexa inteligível, *impossibilidade de falar* ainda pela *inefabilidade* suposta disso que assim suscita o silêncio. E várias terão sido as marcas, os sinais dessa pontuação de “reticência”, sobretudo como *interrogação sem resposta*, como *palavra abortada em silêncio*, *incapacidade de nomear* indicada num desdizer, num modo negativo do discurso, num só poder referir pela impossibilidade de dizer.⁹¹

Já não a surdez, ou a mudez consequente, mas o *calar* e a ascese do audível como *forma activa* que pode ganhar a forma do *críptico* e do fazer segredo, bem assim do *não poder dizer*, desvalorizando toda a sonoridade comunicável, ainda que seja a da música que fala ao coração.⁹² Ascese rude, assim, que cala fundo outros propósitos, sejam da “paleta” melodiosa do mundo, sejam sobretudo dos ruídos da Babel de muitas vozes interiores, que encontram no voto de silêncio a pedagogia, primeiro exterior, depois interna, de uma tranquilidade para outra escuta de voz essencial.⁹³

É certo que a anterioridade do *canto* em relação à *voz articulada*, ou da *musicalidade* rítmica mais ampla em relação à especificidade do *ouvido* e à sua interrupção silenciosa, inspira ainda outro sentido de silêncio de ruído pela *ordenação musical*, passando da intranquilidade ‘selvática’, ou caótica, à pausada medida ‘civilizacional’ e rítmica de vida mais propensa à memó-

⁹⁰ Desde cedo que esta consciência de um *silêncio como pausa*, assim o caracteriza na música, o diástema: Gisèle BRELET, *Le temps musical – Essai d’une esthétique nouvelle de la musique*, t. I : *La forme sonore et la forme rythmique*, Paris, PUF, 1949, pp. 315 e segs.; e vide Ernest ANSERMET, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, Neuchâtel, À la Baconnière, 1961, pp. 56 e segs.: «La perception des intervalles», sublinhando o recorte negativo do som e permitindo, por paradoxo, definir a música como a *arte do silêncio*. Cf. Berthe NYSSENS, *Une philosophie de la musique*, Paris, Le Courrier du Livre, 1972, pp. 13 *et passim*; e a poética meditação de Karlfried Graf DÜRKHEIM, *Ton der Stille*, Aachen, N. F. Weitz V., 1986.

⁹¹ Todas as variantes da semântica do ‘silêncio’, aliás normalmente registadas pelos dicionários, são expressões dos diversos *tipos de “pausa” no discurso*, bem assim no geral em todo o sistema de comunicação. Um pontuar as pausas... cf. Claude BONNANGE e Chantal THOMAS, *Don Juan ou Pavlov – Essai sur la communication publicitaire*, Paris, Seuil, 1987, pp. 78 e segs.: «Les quatre axiomes de la communication selon Paul Watzlawicz»; também Yves WINKIN, *Anthropologie de la communication*, Paris, De Boeck/ Seuil, 2001, pp. 266 *et passim*.

⁹² A moderna filosofia pragmática da linguagem salientou este sentido de análise de várias *ações linguísticas* ligadas aos jogos ou rituais da *promessa*, do *voto*, da *recusa*... (cf. J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, (1955), London/ Oxford/ N.Y., Oxford Univ. Pr., 1971; John SEARLE, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Univ. Pr. 1969 e reed.; e vide, entre outros, Peter DONOVAN, *Religious Language*, London, Sheldon Pr., 1976; e Arthur C. DANTO, *Analytical Philosophy of Action*, Cambridge, Univ. Pr., 1973). O que aplicado às restrições do silêncio explicam também as várias formas activas da sua ascese: o *comprometimento do segredo*, o *voto de silêncio*, a reserva, o não-responder, etc.

⁹³ Sobre o *voto de silêncio*, cf. A. PIGNA, art. “Voto”, in: Ermanno ANCILLI, (dir.), *Diccionario de Espiritualidad*, trad. do ital., Barcelona., Herder, 1984, t. III, pp. 627-631. Vide ainda Anna Maria CÀNOPI, *Silenzio, Esperienza mistica della presenza di Dio*, Bologna, Ed. Dehoniane, 2008, pp. 32 e segs.: «Silenzio e voti monastici»; M. BRUNO, *Aux écoutes de Dieu, Le silence monastique dans la tradition cistercienne*, Besançon, Impr. De l’Est, 1954...; vide *supra* ns. 49, 59 e *infra* n. 176.

ria e à atenção, como fundo de investimento em observação contemplativa, capacidade interiorizada do simbolismo pensante.⁹⁴ Donde que não baste apenas a *pausa comedida*, mas esta passagem para o *tempo interior*, o “eco silencioso” do que ali era a voz de uma linguagem.⁹⁵

E, assim como a música acaba por ser entendida como a ‘arte do silêncio’, em que a ordem sonora aí está sobretudo como a filigrana do recorte pluridimensional de tal silêncio, num paralelo com a pintura (ou outra arte visual) como a técnica de dar a ver o invisível, ou com a poesia (ou a literatura) como meio artístico de dar a pensar e sentir o indizível, etc.,⁹⁶ assim também as técnicas monásticas que ordenam a vida na *liturgia rítmica* não têm como fim uma mera ascese, porém as *formas de oração* que aprofundam o ser no seu essencial silêncio ou quietude.⁹⁷ O voto de silêncio aparece, por isso, contextualizado na vida rezada, no *ora et labora* de uma rítmica em que o louvor e o dever permanente da palavra de celebração se interiorizam no seu miolo de mistério.⁹⁸

⁹⁴ Escute-se o que a propósito afirma Vladimir JANKÉLÉVITCH, em «Musique et silence»: «*La musique tranche sur le silence, et elle a besoin de ce silence comme la vie a besoin de la mort et comme la pensée, selon le Sophiste de Platon, a besoin du non-être. La vie, toute semblable à l'œuvre d'art est une construction animée et limitée qui se découpe dans l'infini de la mort (...). On peut distinguer à cet égard un silence antécédent et un silence conséquent qui sont l'un à l'autre comme l'alpha et l'oméga. Le silence-avant et le silence-après, ils ne sont pas plus «symétriques» entre eux que le commencement et la fin, la naissance et la mort ne sont symétriques dans un temps irréversible : car la symétrie est elle-même une image spatiale... »* (in: Id., *La Musique et l'Ineffable*, ed. cit., pp. 163-164). Vide ainda vários estudos em Nicky LOSSEFF e Jenny DOCTOR, (eds.), *Silence, Music, Silent Music*, ed. cit.; e cf. também vários estudos de Alain DANIELOU, *Origines et Pouvoirs de la musique*, Paris/ Pondicherry, Kailash Éd., 2005. Vide por contraste com ns. 67, 95...

⁹⁵ Poder-se-ia rever isto à luz da distinção entre *khrónos* como tempo exterior ou devenida e *kairós* ou “conjuntura” e oportunidade interior, suspensivo do devir e cuja “duração” de pausa promove esse silêncio do que é passado e se mantém como sinal do espaço aberto, tranquilo ou até eterno... Cf. James JOYCE: “...*Silence that is the infinite of space: and swiftly, silently the soul is wafted over regions of cycles of cycles of generations that have lived.*” (in: *Ulysses* (1936), London, The Bodley Head, 1986, p. 338). Para lá desta visão do aglutinante de um silêncio assim cíclico e tumular, vide a instância do *kairós*, cf. *infra* n. 177. E vide ainda Jean-Luc PÉRILLIÉ, *Symmetria et rationalité harmonique*, ed. cit., pp. 30 e segs.: «L'équivalence sémantique *kairós-symmetros*». Na perspectiva falante ou retórica, cf. ainda: Alonso TORDESILLAS, «L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: La notion de *kairós*», in: Barbara CASSIN, (dir.), *Le plaisir de parler*, ed. cit., pp. 31-60.

⁹⁶ Cf. na tradição oriental Anne KERLAN-STEPHENS e Cécile SAKAI, *Du visible au lisible – Texte et image en Chine et au Japon*, Mas de Vert, Éd. Philippe Picquier, 2006; François CHENG, *Vide et plein – Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil, 1979, pp. 26 e segs.: «La conception du vide»; François JULLIEN, *La grande image n'a pas de forme ou du non-objet par la peinture, Essai de dé-ontologie*, Paris, Seuil, 2003, pp. 23 e segs.: «Présence-absence»; e vide *supra* n. 22, 68...

⁹⁷ Sobre a *liturgia* como “cultura” e tal *labor rítmico*, muitas vezes também *silenciosamente pautado* e celebrado, vide Jean-Yves HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Paris, Cerf, 1997...; e cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Liturgia e Cultura”, (Conferência na Semana de Pastoral Litúrgica em memória de Mons. Pereira dos Reis, Lisboa, 29/11/1979), in: *Ora et Labora*, XXVIII, 2-3, Abril-Set. (1982), pp. 126-156.

⁹⁸ Cf. o ritmo também do *trabalho monástico*, com esta acepção de “recolhimento” e silêncio, associado à ascese e à solidão. Vide referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Do valor espiritual do trabalho em S. Bento de Núrcia”, (Conferência, XV Centenário de S. Bento, Guimarães, 19/6/81), in: *Revista de Guimarães*, XCI, Jan./Dez. (1981), pp. 284-339.

Enquanto a mística dos *Mistérios* gregos, e dos regimes sobretudo gnósticos orientais, tende para o *iluminismo* da ‘visão’ sapiencial *sem som*, ou cujo som primordial é absorvido nesta frequência diluente do ser em pura consciência assim lúcida, (sendo por isso o *mystikós* o que fecha a boca em *mu...*), o que segue o segredo, aprendendo a rota em símbolos que contempla em silêncio, na narrativa “hipnótica” do *mythos...*⁹⁹, pelo contrário a *iniciação* profética e bíblica, cristã e também islâmica, supõe a *parábola*, o seguir pelo ouvido, da predominante *oboedientia* (de *ob-audire...*)¹⁰⁰, admitindo a assimetria da imanência do “ver” em relação a esta outra “escuta” do Transcendente.¹⁰¹ O “não farás imagens” do mandamento bíblico complementa-se pela necessidade de não ficar apenas pela projecção babélica dos propósitos dessa ‘raça ruidosa’ que é a humanidade, lembrada já segundo o mito sumério como vítima de castigo divino por tal intranquilidade essencial.¹⁰² Importa menos *falar sem nada dizer*, do que *estar atento a essa presença*, outrossim divina, que pelo entredito da linguagem advém.¹⁰³

⁹⁹ Cf. *supra* n. 56 e *vide* também n. 55. Já PORFÍRIO, no *De abstinentia*, II, 34, 2-3 explicita essa atitude *iniciática* do *mystés* e do *mystérion*, assim indicados pela “linguagem” do silêncio: não romper o silêncio da Divindade – ‘*houdèn gár estin énylon hò mè tò; aiúlo; euthýs estin akátharton.*’ [“com efeito, nada há no material que em relação ao imaterial não seja impuro”]. Donde que: ‘*Dìò oudè lógos toúto; hò katà phonèn oikeíos, oud’ hò éndon, hòtan páthei psykhès é; memolyménos: dià dè sigês katharês kai tôn perì autoû katharôn ennoión threskeúomen autón.*’ [“Pelo que nem a linguagem da voz, nem a interior, quando maculada pela paixão da alma, mas se preste culto por um puro silêncio e em puros pensamentos.”]. *Vide* também JÂMBLICO, *Myst.* 8, 3... Sobre o carácter *hyponoético* do mito, cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da natureza anfibilógica do símbolo – a propósito do tema «Mito, símbolo e razão»”, in: *Didaskalia*, XII (1982), pp.45-66.

¹⁰⁰ Na sequência bíblica do «Não farás imagens!...» (*Ex* 20, 4.23; 34, 17...; *Lev* 19, 4...; *Deut* 4, 15-18...), a experiência *estético-mística* judaica e bíblica em geral, também islâmica, torna-se “iconoclasta”, ou mais dominada pela *verbalidade* e *oralidade* até musical de uma “mensagem”. Cf. Ariane KALFA, *Contre l’idole – La Genèse*, Paris/ Budapest/ Torino, L’Harmattan, 2003, pp. 208 e segs.; também na perspectiva cristã: Bernard RORDORE, *Tu ne te feras pas d’image – Prolégomènes à une théologie de l’amour de Dieu*, Paris, Cerf, 1992, valorizando a dinâmica temporal e escatológica em novo pensamento teológico. Donde ainda o contraste do *espírito profético* com a *vidência mística*, cf. Abraham HESCHEL, *God in Search of Man – A Philosophy of Judaism*, N.Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955. No entanto, cf. também: Christine ESCARMANT, «De l’indicible au visible comme manifestation du dire: Le(s) nom(s) de Dieu dans la tradition juive», in : Aline MURA-BRUNEL e Karl COGARD, (eds.), *Limites du langage: indicible ou silence*, («Centre de poétiques et d’histoire littéraire – Université de Pau»), Paris/ Budapest/ Torino, L’Harmattan, 2002, pp. 173-180.

¹⁰¹ Cf. n. anterior e ainda *supra* n. 41. *Vide* ao arripio do calado ídolo, o “falante” ícone, porém na sua *silenciosa linguagem videncial*... Cf. Jean-Luc MARION, «*L’idole et l’icône*», in : *Dieu sans l’être – hors-texte*, Paris, Communio/ Fayard, 1982, pp. 15-37; também Id., *L’idole et la distance, Cinq études*, Paris, Bernard Grasset, 1977, sobretudo pp. 183 e segs.: «La distance du requisit et le discours de louange : Denys»... ; e *vide* Léonide OUSPENSKY, *La Théologie de l’icône dans l’Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 1980 ; Bruno DUBORGEL, *L’icône – Art et pensée de l’invisible*, («C.I.E.R.E.C. - Centre Interdisciplinaire d’Études et de Recherches sur l’Expression contemporaine», travaux LXXII), Saint-Etienne, Univ. Jean Monnet, 2004, pp. 7 e segs. : «L’icône, le lointain, la présence»...

¹⁰² Cf. n. 100 e *vide* a tradição mítica a propósito da criação dos homens como ‘servos dos deuses’, mas muito barulhentos... em J. BOTTÉRO e Samuel Noah KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l’homme – Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 502 e segs.

¹⁰³ Um *deixar um sinal*, um “piscar de olhos”, *Winken*, ou o *Blick* a que se refere M. HEIDEGGER, «Aus einem Gespräch von der Sprache», in: Id., *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., pp. 117..., e que nós também salientá-

Descoberta esta capacidade de que a *palavra* possa ser, não apenas um expediente humano, um seu artefacto útil, mas lendo nela a *parábola* do divino, uma via de revelação e de transcendência daquela condição, passa a demandar-se a *reserva*, o *pudor de falar*, o privilegiado dom da *palavra profética e poética* como caminho que sabe escutar o *interdito nome divino*, ou entredizer o que sugere essa outra voz do silêncio.¹⁰⁴ Não é só a evidência assim retardada de um ‘olhar hipnótico’ que se acorda para uma outra ‘visão inteligente’, uma decifração da *signatura rerum* em todas as criaturas¹⁰⁵, mas este *recolhimento da palavra* que já não fala mas ganha capacidade para pressentir a presença silenciosa, o Deus que não se manifesta no vento forte e ruidoso, mas se revela na brisa mais ligeira, na subtileza desse pausar de escuta.

“...O Senhor não estava naquele vento. Depois do vento, a terra tremeu; mas o Senhor não estava no tremor de terra. Passado o tremor de terra, acendeu-se um fogo; mas o Senhor não estava no fogo. Depois do fogo ouviu-se o murmúrio de uma leve brisa. Elias, ouvindo isto, cobriu o rosto com o manto...”¹⁰⁶

mos: Carlos H. do C. SILVA, “Dos signos primitivos : Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, I- 2 (1984), pp. 21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985), pp.189-275.

¹⁰⁴ Por um lado, lembre-se que *palavra* (no fr. “*parole*” e não mero “*mot*”, coisa dita, “*mote*...”) vem do lat. e gr. *parábola*, *parabolé*, na acepção do que “vai junto com”, *ensinamento*, que muito justamente *vai por signos*. Mas, por outro lado, o que assim *re-vela* um sentido, uma presença, também *vela de novo*, resguarda (até também como um olhar no fr. como *re-garder*), ou seja, preserva na intimidade a que se recolhe. É o ritmo da *natureza*, melhor dizendo, da *phýsis* que, “ama esconder-se”, como diz HERACLITO DE ÉFESO, *frag.* B 123: “*phýsis kryptesthai phileí*” (in: D.-K. (=H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 196612), t. I, p. 178). Donde, não apenas a proibição de *declarar* o Nome de Deus (na tradição judaica), mas de apenas o poder referir pelo Nome silencioso que reconverte ao Ser mesmo assim *entre-dito*. Cf. Kenneth CRAGG, *Faiths in their Pronouns, Websites of Identity*, Brighton-Portland, Sussex Academic Pr., 2002, pp. 75 e segs.: “The Self-Encounter in Judaism”; *vide* ainda a meditação de Claude VIGÉE, *Vision et Silence dans la poétique juive – Demain la seule demeure*, (1983-1996), Paris/ Montréal, L’Harmattan, 1999, pp. 39 e segs.: “L’expérience de la vie intérieure face à la tradition spirituelle juive”... ; e *vide supra* n. 100.

¹⁰⁵ Como tanto foi marcado na gnose mística de Jacob BÖHME, *Aurora consurgens*, (Die Morgenroete im Aufgang) (1612)... *Vide* estudo de A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1979, pp. 69 e segs.: “Première ébauche de la doctrine: l’*‘Aurore naissante’*.”; cf. Basarab NICOLESCU, *L’homme et le sens de l’univers – Essai sur Jakob Boehme*, Paris, Philippe Lebaud, 1995) bem assim da *tradição videncial* (cf. Roland MAISON-NEUVE, *L’œil visionnaire – L’univers Symbolique des Voyants Chrétiens*, Sisteron, Éd. Présence, 1992...) que vem culminar em Swedenborg e Franz von Baader. Cf., por exemplo, Bernard GORCEIX, *Flambée et Agonie – Mystiques du XVIIe siècle allemand*, Sisteron, Éd. Présence, 1977 ; e Ernst BENZ, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1987. *Vide infra* n. 269.

¹⁰⁶ *IRs* 19, 11-12. Texto este muito comentado pelos místicos, cf., por exemplo, S. JOÃO DA CRUZ, *Llama*, c. 2, 17: “...en el monte Horeb con la sombra de tu poder y fuerza que iba delante, te diste más suave y fuertemente a sentir al profeta en silbo de aire delgado! (*3 IRs* 19, 11-12)”... Cf. Dr. Jacques VIGNE, *La mystique du silence*, ed. cit., pp. 260 e segs.: “Élie : l’expérience au sein du Dieu-silence”, quando considera a tradução daquele passo (*IRs* 19, 12, em hebr.: *Qol demama daqqa*) como “a voz (*qol*) de um silêncio (*demama*) subtil (*daqqa*)” e medita esse sinal da Presença divina sob este *novo Nome de Deus enquanto Silêncio*, o *Silencioso*... remetendo para Michel

– é nesta atenção assim orante no mínimo, silenciosa e recolhida como no modelo eliânico, que se encontra o *silencioso* lugar de Deus...¹⁰⁷

O que está em causa, como bem conhecido na ascética e na direcção espiritual neste tocante, não é apenas o equilíbrio externo entre tempos de palavra (entoação, cântico...) e de silêncio, mas do auto-domínio interior tanto ético do dever da palavra, do seu calá-la, etc.¹⁰⁸, quanto de *activa passividade* em *escuta da palavra interior* e assim silenciosa.¹⁰⁹ É claro que o silêncio monástico não é apenas, nem sobretudo, exterior por ausência de palavra audível, mas de quietude interior quer pela supressão do *diálogo interior*, da verborreia mental, quer por essa escuta na qual advém a palavra espiritual, muitas vezes dita como ‘voz do silêncio’, por ambígua que possa ser esta expressão.¹¹⁰

MASSON, *Élie ou l'appel du silence*, Paris, Cerf, 1992, cap. I. A tradição judaica encontra este balanceamento místico entre Moisés e Elias, a via da revelação do Nome e a do Silêncio (ainda J. VIGNE, *op. cit.*, pp. 273 e segs.).

¹⁰⁷ Cf. n. anterior. Sublinhe-se aqui esta determinação do *silêncio radical como lugar*, numa afinidade “categorial” que se há-de tornar mais clara no que depois se mostrará ligando o “espaço”, o “aberto”... com a *quietude* essencial do silêncio. Cf. Paul S. FIDDES, “The quest for a place which is ‘not-a-place’: the hiddenness of God and the presence of God”, in: Oliver DAVIES e Denys TURNER, *Silence and the Word – Negative Theology and Incarnation*, Cambridge, Univ. Pr., 2002, pp. 35-60; *vide* ainda Denys TURNER, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, ed. cit., pp. 11 e segs.: «The Allegory and Exodus»; e *vide infra* ns. 141 e 237.

¹⁰⁸ O *dever de falar*, para *testemunhar a Verdade*, sobretudo quando se trate de salvar alguém, de defesa da honra ou, inclusive, quando de justiça como palavra devida. Cf. *supra* n. 9. Além da evidência evangélica e, em particular, joanina, sobre a Verdade nesta perspectiva, cf. também a sensibilidade judaica que vem até à actualidade como metamorfose do silêncio em *afirmação*, tal como se deixa ler em André NEHER, *L'exil de la parole – Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970, sobretudo pp. 185 e segs.: «Les variantes du oui au silence»... Porém, do ponto de vista psicológico, é sabido o primado do «não» sobre o «sim»: René A. SPITZ, *No and Yes, On the genesis of Human Communication*, N.Y., International Univ. Pr., 1957, pp. 55 e segs.

¹⁰⁹ Nunca uma mera ausência de palavra, por tibieza, cobardia ou cómoda indiferença..., outrossim o silêncio de um deliberado querer escutar, de uma *pausa consentida*, da vera obediência ao que seja da Vontade de Deus. Donde ser uma *activa passividade* e não uma *passividade* quietista, como tantas vezes criticada (como o vício do *quietismo*) pelos místicos, tal Jan van RUUSBROEC, *Die gheestelike Brulocht*, II, c. 78, in: J. B. POUKENS, S.J. e L. REYPPENS, S.J., (eds.), *J. V. RUUSBROEC, Werken*, t. I, Tiel, Uitgeverij Lannoo, 1944, pp. 212 e segs.; Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église – La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, trad. do pol., Paris, Gallimard, 1987, pp. 492 e segs.: «La mystique condamnée. Le quietisme». *Vide* também R. A. KNOX, *Enthusiasm – A Chapter in the History of Religion – with special reference to the XVII and XVIII centuries*, (1950), Westminster-Maryland, Christian Classics, 1983, pp. 231 e segs.: «Quietism – The Background»; e *vide infra* n. 255.

¹¹⁰ Em primeiro lugar um *não falar* (1º grau de silêncio); depois um *nem sequer discorrer por palavras interiores* (2º grau); enfim, um *nem sequer haver tal discursividade mental*, ou “diálogo interior” (3º grau) – como se o preceito do silêncio pudesse ser *externo, interno e radical* extirpando a dissipação exterior, a distração interna e mesmo a “concentração” interior ainda mental. Cf. *supra* n. 82... Numa colectânea de citações sobre o *silêncio*, Roberta RUSSO, (ed.), *Il Silenzio – Pagine mistiche di santi e maetri spirituali*, Milano, P. Gribaudi Ed., 2000 reed., distingue justamente: 1) *il silenzio delle parole*; 2) *il silenzio del cuore*; e 3) *il silenzio di Dio*, fazendo seguir-se a esta terceira classe o retorno às paradoxais 4) *Voce del silenzio*, culminadas pela maravilha do *silêncio* assim expresso: *Silenzio, adorazione e meraviglia*. O “espaço” vazio de *propósitos* dá lugar ao advento do Espírito Santo, às Suas palavras e até à inspiração para os gestos e sons exteriores da sua mensagem. Por isso, o perfeito silêncio não é o da supressão daquele terceiro grau, mas *do retorno ao 1º grau*, possibilitando que, mesmo de permeio ao ‘ruído exterior’ se mantenha a união e escuta do essencial num *silêncio assim transfigurado de som*. Cf. Oliver DAVIES, “Soundings: towards a theological poetics of silence”, in: O. DAVIES e Denys TURNER, *Silence and the Word – Negative Theology and Incarnation*, Cambridge, Univ. Pr., 2002 e reed., pp. 201-222; e *vide* n. seguinte.

De facto, poderia ordenar-se *vários tipos de silêncio* de acordo com correspondente tipologia de *palavras interiores*, na tradicional classificação das locuções místicas, começando pelas *palavras sucessivas e explícitas*, depois pelas *palavras não-articuladas* e, enfim, pelas *palavras substanciais*.¹¹¹ Às primeiras, diria respeito o silêncio do estado interior capaz de tal esvaziamento para poder *escutar o que de ordinário não se pode ouvir* (a mensagem profética, um ensinamento da palavra mental, ainda que sem forçosa expressão sonora)¹¹²; às palavras não-articuladas corresponderia uma insonoridade como a do *pensar* – qual “diálogo silencioso interior da alma consigo mesma”, como disse Platão¹¹³; e, por último, ao plano das ditas palavras substanciais que implicam a própria identidade realizativa com o *plano ontológico* está directamente implícito o *profundo silêncio das coisas* e das acções assim concebidas.¹¹⁴

Esta escala mostra, neste último patamar, como o silêncio não implica a supressão da palavra, mas um seu diverso estatuto, recolhendo-se o *dizer* em *ser* e fazendo-se do silêncio nova linguagem. Porém, antes de se apontar para tal densidade mística da linguagem do silêncio, importa referir ainda outro sentido intermédio do silêncio na vida interior e, em especial, ligado com a inteligência de outro tipo de “pausa” mental.

¹¹¹ Cf. esta conhecida “classificação” das *locuções místicas* tal como se encontra explicitada por S. JOÃO DA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, 28, 1 e segs. “*Estas palabras sucesivas, siempre que acaecen es cuando está el espíritu recogido y embebido en alguna consideración muy atento (...) que le parece que no es él que hace aquello, sino que otra persona interiormente lo va razonando, o respondiendo, o enseñando.*” (I, 29, 1); “*El segundo género de palabras interiores son palabras formales [não articuladas discursivamente] (...) a veces son muy formadas (...) a veces son una palabra, a veces dos o más (...)*” (I, 30, 1), mesmo quando o espírito não esteja recolhido...; mas saliente-se o “silêncio eficaz” sobretudo do terceiro género de locuções místicas: “*Et tercero género de palabras interiores decíamos que eran palabras sustanciales, las cuales, aunque también son formales por cuanto muy formalmente se imprimen en el alma, difieren, empero, en que la palabra sustancial hace efecto vivo y sustancial en el alma (...)*” (II, 31, 1).

¹¹² Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Subida* II, 29, 1: “...*el Espíritu Santo la ayuda muchas veces a producir y formar aquellos conceptos, palabras y razones verdaderas, y así se las habla, como si fuese tercera persona, a sí mismo (...)*.” Não se escuta assim senão **no silêncio interior**, ou seja, no *recolhimento do entendimento*.

¹¹³ Cf. Id., *Subida* II, 30, 3: “*Estas palabras, (...) cuando son de Dios, siempre le obran en el alma, porque ponen al alma pronta y clara en aquello que se le manda o enseña (...)*.” PLATÃO, *Soph.* 263e, refere o **carácter interior e silencioso do pensar**: ‘*Oukoûn di ’noia mèn kai lógos tautón: plên ho mèn entòs tês psykhês pròs hautèn diálogos áneu pbonês gignómeno toút’autò hemîn eponomásthe, diánoia*’. Cf. *infra* n. 129.

¹¹⁴ Cf. Id., *Subida*, II, 31, 1: “*Y éste es el poder de su [de Dios] palabra en el Evangelio, con que sanaba los enfermos, resucitaba los muertos, etc., solamente con decirlo.*” Cf., outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Potência taumatúrgica do verbo antoniano”, in: *Eborensia, Rev. do Instituto Superior de Teologia de Évora*, XVII, nº 34 (2004), pp. 59-86.

C) O *inefável* místico

Poder-se-ia dizer que um dos principais paradigmas da experiência mística na tradição cristã se lembra de S. Paulo e da ‘ascensão ao terceiro céu’, no que melhor se referiria como um ter sofrido o *raptus mentis*, num êxtase em que contempla “o que nem o olho viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais passou pelo pensamento do homem”.¹¹⁵ Este sentido *espiritual* irredutível ao âmbito do humano natural, *psíquico*, marca bem a transcendência da Sabedoria de Deus para a qual não há meios conformes, seja nos sentidos ou faculdades do homem adâmico e declinado. Só pela nova Humanidade, em Cristo, haverá *mediação* para tal céu de transcendência, tornando-se visível, audível e entendível o que no Verbo encarnado se abre...¹¹⁶

A mística mostra então o *limite do dizível* habitual, face a esse inefável da Transcendência numa lúcida consciência dessa mesma impossibilidade natural, o que já é produto de escuta e de reveladora evidência interior dessa *alteridade radical*, desse Outro que assim fica sem nome e manifesta neste mesmo discernimento limite.¹¹⁷ O uso da mente não uniformiza o

¹¹⁵ Cf. *1Cor 2, 9*: ‘*allà kathòs gégraptai*: hà ophthalmòs ouk eiden kai ouís ouk ékousen kai epì kardían anhròpou ouk anébe, hà heterómasen ho theòs toís agapòsin autón.’ [trad.: “Mas, como está escrito: «São coisas que nem o olho viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais passou pelo pensamento do homem, o que Deus preparou para aqueles que O amam».”]; em eco também de *Is 64, 4; 65, 17*. Vide ainda *2Cor 12, 2-4*: ‘*oída anthropon en Khristòì prò etòn dekatassàron, eite en sómati ouk oída, eite ektòs toù sómatos ouk oída, ho theòs oiden, harpagénta tòn toioutòn héos trítou ouranoù. (...) hótì herpáge eis tòn parádeison kai ékousen árreta rhémata hà ouk exòn anthrópou laléσαι.*’ [trad.: “Conheço um homem em Cristo que, há catorze anos – ignoro se no corpo ou fora dele, Deus o sabe – foi arrebatado ao terceiro Céu. (...) Foi arrebatado até ao paraíso, e ouviu palavras inefáveis, que não é permitido a um homem repetir.”] Vide também esta constante paulina de referência a tal *sabedoria críptica* porque assim divinamente inspirada, ainda por exemplo em *Rom 8, 26*... cf. *infra* n. 285.

¹¹⁶ Ainda o clima paulina de Thomas MERTON, *The New Man*, Wellwood, Burns & Oates, 1976 e reed., pp. 49 e segs.: «Free Speech [*Parrhesia*]» e pp. 116 e segs.: «Life in Christ»... Têm aqui também pertinência as advertências de Denys TURNER, “Apophaticism, idolatry and the claims of reason”, in: O. DAVIES e D. TURNER, *Silence and the Word*, ed. cit., pp. 11-34, a propósito de uma “*language of unsaying*”, perdendo-se de vista outra *mediação* e *incarnação* do espiritual. Vide também Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1994, p. 1 e segs.: “Unsaying and the Dilemma of Transcendence”; e Massimo BALDINI, *Elogio del silenzio e della parola – I filosofi, i mistici e i poeti*, ed. cit., pp. 170 e segs.

¹¹⁷ Afinal o *silêncio* vem assim sempre referido ao *incomunicável* como *Outro*... (cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, e pp. 380 e segs. implicando a *catarse* do leitor e da ficção dita perante a “incorporação” do que se apresenta *outro*...) ou, então, como o *outro da comunicação*, seja ele o que se possa *comungar* em silêncio (vide Thomas MERTON, “Symbolism: Communication or Communion?”, in: Id., *Love and Living*, London, Sheldon Pr., 1979, pp. 54-79), seja o que sempre permanece como a *transcendência ignota* de um Tu... (Fritjof SCHUON, *Gnosis*, Divine Wisdom, trad. do franc., Bedfont (Middlesex), Perennial B., 1978, pp. 77 e segs.). Vide sobretudo Michel de CERTEAU, *L’Étranger ou l’union dans la différence*, ed. Luce Giard, Paris, Seuil, 2005, pp. 127 e segs.: «Le mouvement de la foi»; Id., *Le lieu de l’Autre – Histoire religieuse et mystique*, ed. Luce Giard, Paris, Gallimard/ Seuil, 2005, pp. 45 e segs.: «Histoire et Mystique»...; e também outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A questão autobiográfica ou do tempo absoluto – A propósito da «His-

‘aquém’ e o ‘além’ da linguagem tomados *da mesma maneira*, segundo a universalidade racional ou a linguagem do já comum, mas *pensa diferentemente o que possa ser até essa mesma linguagem*, descobrindo nela a voz diversa e o diverso da própria voz¹¹⁸ ou, como diziam os Antigos, o discurso humano e a linguagem dos deuses.¹¹⁹

O *split* da mente linguística para além do *ler o que se escreve* ou *ver o que se lê*, de fazer eco das imagens, ou pintar os sons...¹²⁰, em linguagem calculante e associativa e linguagem holística e intuitiva, também designáveis por: de cognição analítica e de localização espacial e sintética, respectivamente, é revelador do carácter ambíguo do *silêncio* como fronteira entre vários níveis de linguagem interior do mental.¹²¹

toire d'une Âme» e da sua Autora” [1ª parte: «Tempo lembrado»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIII, nº 52, Outubro/Dezembro (2005), pp. 245-271; Id. [2ª parte: «Tempo almejado»; e 3ª parte: «Tempo absolvido»], in: *Rev. de Espiritualidade*, XIV, nº 53, Janeiro/ Março (2006), pp. 11-80.

¹¹⁸ As muitas virtualidades do dizível e do silêncio intersticial... como se pode ainda meditar a partir de George STEINER, *Language and Silence*, ed. cit. Porém, como noutra ênfase se poderá considerar, importaria preservar o *silêncio tal qual*, como suspensão da mente, silêncio interior, e não de o visar como *meio* “premeditado” para (a moralidade de) um fim... Cf. J. KRISHNAMURTI, *Au seuil du silence*, («Conférences de Paris»), trad., Paris, Le Courrier du Livre, 1970, p. 183 : «... si ce que vous intéresse est de savoir ce qu'il y a au-delà, alors vous ne regardez pas l'état de silence lui-même. (...) Le silence est le seul fait et non ce que, par lui, vous pourriez découvrir... que ce silence soit silence en soi et non pas quelque chose que l'on produit comme un moyen en vue d'une fin (...)». Por isso sendo o *limiar* de tal silêncio a *capacidade diferencial de tudo observar* e, noutro sentido, de “entrar” por esse pórtico espiritual, como se lembraria da bela e rigorosa observação monástica: Un Moine, *Les Portes du Silence*, - *Directoire spirituel*, Genève, Claude Martingay, 1972...

¹¹⁹ Já em Homero : cf. Feliz BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1956, pp. 60 e segs.; Marcel DETIENNE *et alii*, «Qui parle la langue des dieux ?», in : M. DETIENNE e Gilbert HAMONIC, (dirs.), *La déesse parole – Quatre figures de la langue des dieux*, Paris, Flammarion, 1995, pp. 15-21.

¹²⁰ Por um lado, aquela equação de *ler* como quem “colhe” o significado da *escrita*, também dando a “ver” ou a *contemplar* o que assim se percebeu “linguisticamente”, ainda que no “silêncio” desta operação; por outro, a sonoridade que se desprende até das imagens e uma outra linguagem pictórica do linguístico, seja, pois, na “música” e na “pintura”... Vide ainda o ideal antigo de Simónides de Kéos: cf. *supra* n. 40; e no campo da Estética: John DRURY, *Painting the Word – Christian Pictures and their Meanings*, New Haven/ London, Yale Univ. Pr., 2002; Michel QUENOT, *L'icône – Fenêtre sur le Royaume*, Paris, Cerf, 2001, pp. 169 e segs. É também, de forma mais arcaica, o «binómio»: *verbo e som*, tal como é explicitado por Marcel BEAUFILS, *Musique du son, musique du verbe*, Paris, Klincksieck, 1994, pp. 5-20.

¹²¹ A própria *constituição “dúplice”* do organismo neuronal e da especialização dos hemisférios cerebrais no que toca à verbalização e à localização dominante e respectiva de cada um dos “cérebros”, parece induzir a duplicação dos “silêncios” auditivos e gráficos, temporais e espaciais, sobretudo entre si e si-próprio na referida alteridade possível. Cf. John MOORE, *Being in Your Right Mind*, - *The Fourfold Nature of the Self*, Salisbury, Element B., 1984, pp. 15 e segs. (cf. n. 117). Silêncio como *pró-nome* de muitos nomes possíveis... Sem aqui discutir a possível *des-construção da linguagem*, ainda a partir desta gramática pronominal, não deixa de ser oportuna a referência a esse âmbito, quer na tipologia dos *prónomes* (cf., O. JESPERSEN, *The Philosophy of Grammar*; London, G. Allen & Unwin, 1924 e reed., ainda, por exemplo, D.N.S. BHAT, *Pronouns*, Oxford, Univ. Pr., 2004, pp. 200 e segs.), quer no modo como se podem “escutar” na elaboração das diversas identidades do religioso (cf. Kenneth CRAGG, *Faiths in their Pronouns – Websites of Identity*, ed. cit., pp. 166 e segs.: «Our Dividual Being – The Irony of Mystical Union»...), quer ainda nesse “espaço de silêncio” que se faz intervalo, pulso do *in-dizível* (cf. Charles MALAMOUD, «Un vent violent m'a séparé de moi», in: *Linactuel (Psychanalyse et Culture)*, nouv. série, nº 10: «Le singulier», ed. Circé (2004), pp. 9-18, meditando o «Je est un autre», de Rimbaud, no riquíssimo contexto da tradição brahmânica e budista, a salientar memória plural (dos muitos “eus”) e esquecimento singular (na nesciência ou ausência de consciência...)). Outras tantas *variantes* «gramaticais» do silêncio...

De facto, tanto pode ser a *pausa* entre o *que se diz*, sem depois se identificar, como outra pausa entre o *que se percebe* mentalmente, mas de que se ignora o nome possível. Situações estas, também atestadas na linguagem dos místicos no que, assim, duplamente se poderia dizer *indizível*, reconhecendo também o inefável do próprio dizer. É a dupla consciência, ora de uma radical humildade do carácter fragmentário da mente humana incapaz da ‘lógica de infinitude’ de outra divina semiótica¹²², ora de um inspirado ‘dom de entender’ já transfigurado por um silêncio.¹²³ Trata-se da potenciação teologal das virtudes que conduzem a um conhecimento recolhido dessa verdade interior na *intelligentia fidei*, ou mesmo na quietude e paz da *unio amoris*.¹²⁴

Como diria a moderna filosofia da linguagem, agudiza-se a consciência desse limiar do dizível em relação ao indizível, não só pelo incomensurável além desse modelo finitista da linguagem que exclua sequer toda a meta-linguística¹²⁵, mas também por essa mesma progressão dialéctica indefinida

¹²² *Indizível da própria linguagem* como na “absolutismo” do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein (cf. célebre Prop. 7, *vide infra* n. 127) e *indizível* enquanto *datum* irredutível ao *dictum*... Cf. Christine BARON, «Indicible, littéraire et expérience des limites (de Blanchot à Wittgenstein)», in: Aline MURA-BRUNEL e Karl COGARD, (eds.), *Limites du langage: indicible ou silence*, («Centre de poétiques et d’histoire littéraire – Université de Pau»), Paris/ Budapest/ Torino, L’Harmattan, 2002, pp. 291-298. Por entre estes limites do *excesso de dizer* fica a *consciência da finitude do conhecimento* também perante o que assim “silencia” o mental: cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Conhecimento e Infinito ou finitude mental e infinda diferenciação criativa”, in; *Theologica*, 2ª série, 45, 2 (2010), pp. 333-392.

¹²³ Seria de convocar algumas perspectivas desenvolvidas em Jean-Luc MARION, *De surcroît*, ed. cit., pp. 162 e segs.: «dé-nommer»...; sobretudo na *densidade transfigurante que o dom traz consigo*: Id., *Étant donné – Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, pp. 408 e segs.: «La voix sans nom».. Cf. também M. HEIDEGGER, em «Die Sprache»: «...In der Ruhe bergen ist das Stillen. Der Unter-Schied stillt das Ding als Ding in der Welt.» (in: Id., *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., p. 29). Nesta experiência do pensar da *diferença* vem tal apaziguamento, justamente pela *transfiguração do silêncio*, não apenas ausência de som, mas quietude activa, que Heidegger ainda questiona: “Was ist Stille? Sie ist keinesweg nur das Lautlose. Darin verharrt lediglich das Reglose des Tönens und des Lautens. Aber das Reglose ist weder nur auf das Ver-lauten beschränkt als dessen Aufhebung, noch ist das Reglose selber schon das eigentlich Ruhende. (...)” Não, pois, a imobilidade, outrossim a capacidade dinâmica de um tal *quietar* assim ontológico.

¹²⁴ O dinamismo sobrenatural “cala” a discursividade habitual das potências e mesmo quando se explicita numa *iluminativa* inteligência da fé não deixa de vir *acompanhado de um interior silêncio*: cf. Jean-Louis CHRÉTIEN, *Larche de la parole*, Paris, PUF, 1998, pp. 82 e segs.: «Colloques de silence». *Vide* ainda J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, pp. 119 e segs.: «Ce qui ne se dit pas – l’apophase du discours amoureux».

¹²⁵ Como acontece em L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, Props. 4.041; 4.12; 4.121...; e *vide* Charles F. KIELKOPFF, *Strict Finitism*, Hague/Paris, Mouton, 1970, pp. 58 e segs. Quando, afinal, na perspectiva do *colóquio espiritual* têm especial relevância tais outros *signos em aberto*. Cf. nesse outro contexto: S. FRANCISCO DE SALES, *Traité de l’Amour de Dieu*, VI, 1: «L’amour ne parle pas seulement par la langue, mais par les yeux, les soupirs et les contenance; oui, même le silence et la taciturnité lui tiennent lieu de parole (...)» (in: *Œuvres*, ed. A. Ravier, Paris, Gallimard, 1969, p. 611). Sobre similar alargamento de compreensão na evolução do pensamento de Wittgenstein, *vide*: James BOGEN, *Wittgenstein’s Philosophy of Language, Some Aspects of its Development*, London/ N.Y., Routledge/ Humanities Pr., 1972, pp. 169 e segs.; *vide* ainda: Massimo BALDINI, *Elogio del silenzio e della parola – I filosofi, i mistici e i poeti*, ed. cit., pp. 13 e segs.: «Wittgenstein, il silenzio, l’etica e la religione».

que deixa sempre um *resíduo injustificável*, ‘dizível como indizível’, ou correspondente a um sucessivo silêncio de pausas cada vez mais densas.¹²⁶ À medida que se amplifica a capacidade de pensar e dizer, correlativamente se agiganta o ‘impensável’, não tanto da *contradição* que é pensável como tal, mas *do que fica aquém ou além do sentido*, qual resíduo de inconsciente, de absurdo, ou de puro mistério.¹²⁷

São esses os ‘véus’ do silêncio que se re-velam num dizer que, afinal, abriga no seu mesmo seio esse eco *ad intram* de silêncio, como se cada pensamento se recortasse de infinito *sossego*, de vibração silenciosa que se reconhece induzida do passo da leitura oral e sonora primitiva para a invenção latina e já da era cristã da leitura *em surdina*¹²⁸, num murmúrio que assim recolhe o verbo ao seu lastro silencioso, para, enfim, se constituir no tal ‘diálogo *sem som* da alma pensante consigo mesma’...¹²⁹

Mas, mais até do que um “diálogo”, o que se dá é a *dupla escuta* no mais íntimo, como se encontra em Etty Hillesum, quando ela formula pelo verbo alemão *hineinhorchen* esse âmbito de encontro silencioso de Deus consigo:

“Hineinhorchen – *desejaria poder encontrar uma boa expressão neerlandesa para traduzir o que isso significa. De facto, a minha vida é um contínuo hineinhorchen, em mim mesma, nos outros, em Deus. E, quando digo que eu “hineinhorch” (que escuto no fundo, no íntimo), isso quer dizer afinal que é o próprio Deus quem escuta no mais profundo de mim. O que há de mais es-*

¹²⁶ Cf. Maurice BLANCHOT, *L'Entretien infini*, ed. cit., pp. 68 e segs.: «Nommant le possible, répondant à l'impossible»; e *Ibid.*, pp. 478 e segs.: «Les paroles doivent cheminer longtemps»...

¹²⁷ Ter presente a *destrinça do sentido* (*Sinn, meaning...*) estabelecida no *Wienerkreiss*, por Rudolf CARNAP, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, in: *Erkenntnis*, (1932), § 3, entre o *contraditório* pleno de sentido, posto que falso, e o *sem-sentido* (pseudo-significativo) que não atinge o estatuto lógico-linguístico. O discurso “metafísico” será, segundo esta destrinça, pseudo-significativo, melhor transmitido pela arte, música... ou, diríamos, pelo *silêncio*, segundo a “moral” da última Propos. (7) do *Tractatus* de WITTGENSTEIN: „*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.*“ (in: ed. cit., p. 150). Vide também Chris GUDMUNSEN, *Wittgenstein and Buddhism*, London, MacMillan Pr., 1977, pp. 37 e segs.; Peter TYLER, *The Return to the Mystical – Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*, London/ N.Y., Continuum, 2011, pp. 189 e segs.: «Wittgenstein and the Return to the Mystical».

¹²⁸ Cf. *supra* n. 35 e *vide infra* ns. 245 e 264.

¹²⁹ Cf. PLATÃO, *Soph.* 263 e, já citado *supra* n. 113. De certo modo, este *diálogo silencioso* remete para o ritmo sincopado da “palavra quebrada” pelas pausas da interrogação, bem assim da rogação ou da oração. Cf. a propósito Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'arche de la parole*, ed. cit., pp. 23 e segs.: «La parole blessée – Phénoménologie de la prière».

sencial e de mais profundo em mim escuta o que há de mais essencial e de mais profundo no Outro. Deus escuta Deus.» (17 de Setembro de 1942).¹³⁰

Este momento assim ‘dialéctico’, ou não, aporético em relação à própria quietude psíquica que, a não ser pensante, poderia declinar em hipnótico estado de sono cujo silêncio seria, outrossim, taciturnidade, como observa St.^a Teresa de Jesus:

“De um perigo vos quero avisar (...) em que vi cair pessoas de oração, em especial mulheres, porque, como somos mais fracas, há mais lugar para o que vou dizer. É que algumas, de muita penitência, oração e vigílias, e ainda sem isto, são delicadas de compleição; em tendo algum consolo, sujeita-as o natural; e, como sentem algum contentamento interior e quebranto exterior numa fraqueza, ao sobrevir-lhes um sono a que chamam espiritual, que é um pouco mais do que fica dito, parece-lhes que é igual ao outro e deixam-se embevecer. E, quanto mais a isso se entregam, mais se embevecem, porque se enfraquece mais a natureza e, a seu juízo, lhes parece arroubamento (...).”¹³¹

¹³⁰ Cf. Etty HILLESUM, Cad. 11 (17 Set. 1942), *apud* Paul LEBEAU, *Etty Hillesum – Un itinéraire spirituel, (Amsterdam 1941- Auschwitz 1943)*, Namur/ Bruxelles, Éd. Fidélité/ Éd. Racine, 1998, p. 103 ; cf. também Klaas A.D. SMELIK, (ed.), *Les Écrits d’Etty Hillesum – Journaux et Lettres, 1941-1943*, trad. do neerl e do alem., Paris, Seuil 2008, p. 719.

¹³¹ St.^a TERESA DE JESUS, *Moradas*, IV, 3, 11: “De un peligro os quiero avisar (...) en que he visto caer a personas de oración, en especial mujeres, que como somos más flacas, ha más lugar para lo que voy a decir; y es que algunas, de la mucha penitencia y oración y vigílias, y aun sin esto, sonse flacas de complesión; en tiniendo algún regalo, sujétalas el natural, y como sienten contento alguno interior y caimiento en lo exterior y una flaqueada, cuando hay un sueño que llaman espiritual, que es un poco más de lo que queda dicho, paréceles que es lo uno como lo otro y déjanse embevecer. Y mientras más se dejan, se embevecen más; porque se enfraquece más el natural y en su seso les parece arroubamiento.” – acrescentando a Santa: “Y llámole yo abovamiento, que no es otra cosa más de estar perdiendo tiempo allí y gastando su salud (...).”, por conseguinte, um ficar “embasbacado”, “paralisado” por esse estado de hipnose alienante... Cf. vários estudos, em Isabelle STENGERS, (dir.), *Importance de l’hypnose*, Le Pleissis-Robinson, Synthélabo, 1993... De facto, é tal *taciturnidade* (cf. *supra* n. 12) um progressivo desvio do sossego para um **adormecimento doentio**, um **torpor**, que tanto pode revelar a *acédia* (gr. *akedia*, ou “indiferença e tédio”) como perigoso vício monástico, quanto manifestar um estado de *tristitia* (ou gr. *hype*) “tristeza, desencorajamento...”... – em ambos os registos como depauperamento e desinteresse pela Vida. Por isso, numa nossa reflexão simétrica distinguimos entre uma **inquietude quieta** (morta assim) e a **quieta inquietude** (de um estado de “alerta”, ou *awareness*...), indispensável na compreensão da existência *em silêncio* fecundo...): cf. Carlos H. do C. SILVA, “O Homem em questão – Da *quieta* inquietude cultural à *inquieta* quietude espiritual”, in: Várs. Aut., *Inquietação humana e Fé cristã*, (Fev. 1995), Lisboa, Rei dos Livros, 1996, pp. 179- 207; e *vide* Id., “Tópos e ritmo da *existência sacerdotal* em Isabel da Trindade – Dois estudos: I – A Linguagem da *periferia mística* do sacerdócio”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XVIII, nº 72, Out./ Dez. (2010), pp. 261-320; Id., “Tópos e ritmo da *existência sacerdotal* em Isabel da Trindade – Dois estudos: II – Tempo sossegado e perpétua *intranquillitas*”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIX, nº 73, Jan./ Mar. (2011), pp. 33-80.

Exige-se, pois, uma advertência dessa pausa *significativa* praticada *a tempo*, já longe dos regimes habituais da memória.¹³² Ao falso ensimesmamento que alguns místicos apontaram como estar embiocado ou num embrutecimento anestésico, advém o silêncio lúcido de um pensar-se que anula a palavra em *ruminação* da mesma, que faz da *lectio* o perfeito recolhimento, evitando derramar energias espirituais por via psíquica.¹³³ É o trabalho ainda discursivo da meditação depois conducente a um “*stop the mind*”, onde já não é o rumor da palavra que pontua, mas o silêncio assim alongado, como se um respiro que acalma todos os ritmos vitais.¹³⁴

Independentemente do uso que se faça desta, depois designada “oração mental”, até na aplicação à calma psico-física e à terapêutica de estados de desequilíbrio moral, a dimensão espiritual desta fase do *silêncio mental* é ainda preparatória de uma escuta do silêncio de falta ou de privação que, por conseguinte, se revela como uma *pausa pacificadora* mas, ao mesmo tempo, é do que, apesar de tudo, de facto não se ouve.¹³⁵ Um silêncio opaco, realista na consciência crítica e mental do céu habitável, mas também da clara antecipação da experiência de *alteridade* para a qual não há ainda linguagem.¹³⁶

¹³² Não a *pausa convencional*, “habitual” numa memória mecânica mais ou menos repetitiva, mas o **efeito do silêncio como “interrupção” inesperada, aposiopesis** (como se referiu, cf. *supra* ns. 8, *infra* n. 258...), que chama a atenção por tal *hiato bem significativo*. Cf. Gisèle BRELET, *Le temps musical – Essai d’une esthétique nouvelle de la musique*, t. I: *La forme sonore et la forme rythmique*, Paris, PUF, 1949, pp. 315 e segs.. «Structure temporelle du rythme», sobretudo pp. 326 e segs.: «Rythme et silence»...

¹³³ Era já o modo hebraico e cristão, também da *lectio divina*, no seu momento de ler o lido, “tresler” assimilando a palavra, já assim não legível, em “suco” de ser... alimentar-se por esta “**digestão do livro**” (cf. *Ap* 10, 9-10), da *palavra*... Cf. Marcel JOUSSE, *Anthropologie du geste*, II – *La Manducation de la Parole*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 37 *et passim*.

¹³⁴ Do ponto de vista das técnicas espirituais do *yoga*, o **alongamento do intervalo** respiratório entre a inspiração e a expiração pode assinalar essa “pausa alongada” que determina um “**silêncio**” mental... e **uma atenção acrescida**. *Vide* também outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Problema da Atenção no *Vipassana*”, (Comun. ao “Colóquio: A Mente, a Religião e a Ciência”, promovido pelo Projecto de Investigação «A Filosofia e as Grandes Religiões do Mundo...», Centro de Filosofia da Fac. de Letras de Lisboa), in: Carlos João CORREIA, (Coord.), *A Mente, a Religião e a Ciência*, (Actas do Colóquio), Lisboa, Centro de Filosofia da Univ.de Lisboa, 2003, pp. 29-61.

¹³⁵ A terapêutica tradicional era já bem conhecida no meio monástico, parecendo transmitir antigas observações estoicas e neoplatónicas sobre os **efeitos pacificadores do silêncio**. Cf. ainda Martha C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire – Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton Univ. Pr., 1994, pp. 316 e segs.: «Stoic Tonic: Philosophy and the Self-Government of the Soul» e pp. 359 e segs.: «The Stoics on the Extirpation of the Passions»... reflectindo o modelo de *De tranquillitate animi* na tradição de Sêneca, também Cícero, Marco Aurélio... *Vide* também referências em J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge/ N.Y./ Melbourne..., Cambr. Univ. Pr., 1969, pp. 37 e segs.; e *vide* Jean-Claude LARCHET, *Thérapeutique des maladies spirituelles, Une introduction à la tradition ascétique de l’Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 1997, pp. 207 *et passim*; pp. 534 e segs.; e pp. 713 e segs.

¹³⁶ A vida regrada dá-se neste ambiente terreno, onde se podem também ouvir cânticos e louvores... não só o sossego das pausas intermediárias. Por outro lado, não deixa de se pressentir um eco de silêncio desse Outro “de fora” deste mesmo ambiente... Cf. *supra* n. 132...

É ainda a este âmbito que se pode aplicar o comentário de S. João da Cruz que refere no não entender, um entender que não se entende que é muito subido entender... Trata-se de um famoso passo do *Cântico Espiritual*, (B), 7, 9..., que aqui vale a pena transcrever mais extensamente:

*“E mais me vai matando
Um não sei quê que ficam balbuciando.*

Como se dissera: mas além do que estas criaturas me chagam pelas mil graças que de Ti me dão a entender, é tal o «não sei quê» que se sente ficar por dizer, e uma coisa que se conhece ficar por descobrir, e um subido rastro de Deus que se descobre à alma e que fica por rastrear, e um altíssimo entender de Deus que não se sabe dizer, por isso lhe chama «não sei quê», que, se o que entendo me chaga e fere de amor, isto que não acabo de entender, mas que altamente sinto, me mata. Isto acontece às vezes às almas que estão já aproveitadas, às quais Deus faz mercê de dar no que ouvem, ou vêem, ou entendem, e às vezes sem nada disto, uma subida notícia em que se lhes dá a entender ou sentir alguma coisa da alteza e da grandeza de Deus; e naquele sentir sente tão alto de Deus, que entende claro que fica tudo por entender; e aquele entender e sentir ser tão imensa a Divindade que não se pode entender cabalmente é mui subido entender. (...).”¹³⁷

Ou seja, uma consciência de que dizer o indizível não é apenas acabar por não dizer, mas *um dizer* que descobre *o seu mesmo indizível*, o *silêncio interior* da palavra, como sua “sombra” ou “eco” assim pensante.

¹³⁷ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cânt.* (B), 7, 8-9:

“Y déjame muriendo,
Un no sé qué que quedan balbuciendo.

Como si dijera: pero allende de lo que me llagan estas criaturas en las mil gracias que me dan a entender de ti, es tal un no sé qué que se siente quedar por decir, y una cosa que no se conoce quedar por descubrir, y un subido rastro que se descubre al alma de Dios quedándose por rastrear, y un altísimo entender de Dios que no se sabe decir (que por eso lo llama no sé qué), que, si lo otro entiendo me llaça y hierde de amor, esto que no acabo de entender de que altamente siento me mata. Esto acaece a veces a las almas que están ya aprovechadas, a las cuales hace Dios merced de dare en lo que oyen o vem o entienden (y a veces sin eso y sin esotro) una subida noticia en la que se le da a entender o sentir alteza de Dios y grandeza, e en aquel sentir sienta tan alto de Dios, que entiende claro se [que]da todo por entender; y aquel entender y sentir ser tan inmensa la Divinidad, que no se puede entender acabadamente, es muy subido entender; y así una de las grandes Mercedes que en esta vida hace Dios a un alma por vía de paso es darle claramente a entender y sentir tan altamente de Dios, que entienda claro que no se puede entender ni sentir del todo; ...”; (in: ed. cit., p. 598; o fragmento citado no corpo do texto segue a trad. do Carmelo de S. José, de Fátima, *op. cit.*, pp. 612-613) Sobre a origem e estudo comparado daquela fórmula de ‘nesciência’, esse «não sei quê», na literatura europeia, cf. Richard SCHOLLAR, *The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe, - Encounters with a Certain Something*, Oxford, Univ. Pr., 2005. *Vide infra* n. 167.

D) A via ‘teo-lógica’ *apofática*

Porém, ainda longe desta constatação espiritual de tal superior e inspirado entendimento capaz assim de indicar o *silêncio*, o *deserto* ou a *profunda noite* da fé como intervalo entre a expectativa mental mesmo na oração silenciosa e esse outro silêncio de Deus que *cala fundo até ao centro da alma*, importa reconhecer *um quarto sentido do silêncio já espiritual*, posto que ainda determinado em relação a uma gradualidade dialéctica.¹³⁸

Este sentido provém de Plotino e da convicção platónica e pitagórica de que, a partir do nível mental, a atmosfera ruidosa e sensível das imagens dá lugar ao mundo aritmo-geométrico de *símbolos silenciosos* e, sobretudo, de *puros inteligíveis* que se situam num universo de silêncio, qual vazio intersticial e final desse apaziguamento de tudo em viagem de regresso ao Uno indizível, impensável... num *agora eterno* de puro silêncio.¹³⁹ Esta temática passou para o neoplatonismo cristão que se encontra no Pseudo-Dionísio, o Areopagita, e para toda aquela corrente de pensamento místico que caracteriza a união em termos essencialmente contemplativos e até abstractos.¹⁴⁰ Nesta corrente especulativa ainda muito marcada pelo *eros* grego do “desejo de ver a Deus”, o silêncio marca o indizível dessa experiência essencial.¹⁴¹ Trata-se da *Wesenmystik* muito desenvolvida no final da

¹³⁸ Já assinalados aqueles símbolos paralelos do *silêncio*, no *deserto* ou ermo, na *noite*, caligem e obscurecimento..., até na própria *solidão*, tanto *soledade*, quanto *saudade*... cf. outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Soledade sem Saudade”, (1992), a publicar; Id., “Saudade e Experiência Mística” (Comun. ao «Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade», Inst. Luso-Brasileiro de Filosofia, Viana do Castelo/ Santiago de Compostela, 2 Junho 1995), in: *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, pp. 117-143; e, Id., “Deserto e Metamorfose de Vida”, in: *Publicações Terraçol Graal*, nº 10, Junho (2001), núm. integral, pp. 5-38.

¹³⁹ Cf. PLOTINO, *En.* III, 8, 6: ‘*τὶ ἂν ἄλλο ἐὶ λόγος σιωπῶν ἐτε...*’: “tanto mais silenciosa quanto mais racional...” Repare-se que se trata da *alma intelectual*; *vide supra* n. 83. Cf. vários contributos em Thomas FINAN e Vincent TWOMEY, (eds.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Dublin, Four Courts Pr., 1992.

¹⁴⁰ Cf. Andrew LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition, From Plato to Denys*, Oxford, Clarendon Pr., 1981, pp. 159 e segs.; também já a pp. 98 e segs.: «The Monastic Contribution...»; e *vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Solidão ou Comunhão de Ser – Do Neoplatonismo de Agostinho de Hipona”, in: *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade* – Actas do Congresso (11-13 de Novembro de 2004), Leiria, ed. Centro de Formação e Cultura/ Diocese de Leiria-Fátima, 2005, pp. 237-267.

¹⁴¹ Não só uma transfiguração do *desejo*, como interpreta René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome, Pr. de l’Université Grégorienne, 1967, pp. 88 e segs., mas uma superação de todo o desejo numa *perspectiva intelectualiva pura*, como já se lê no “Tratado da Oração” de EVAGRO PÔNTICO, c. 11: ‘*Agonizo stêsai tôn noîn sou, katà tôn kairón tês proseukhês kophôn, kai álalon, kai dymése; proseixasthai.*’ [“Esforça-te por manter o teu intelecto, no momento da oração, surdo e mudo, e terás força para orar.”] *Vide* comentário em I. HAUSHERR, S.J., *Les leçons d’un contemplatif. Le Traité de l’Oraison d’Évagre le Pontique*, Paris, Beauchesne, 1960, pp. 26 e seg.; e cf. Jean-Yves LELOUP, (ed.), *Praxis et Gnosis d’Évagre le Pontique ou la guérison de l’esprit*, Paris, Albin Michel/ Cerf, 1992.

época medieval pelos chamados *místicos do Reno*, que seguem a lição da «Teologia Mística» dionisiana, ou seja, da via apofática, negativa ou “silenciosa”, por conseguinte do carácter *secreto* e inefável da *Deidade* abissal.¹⁴²

“*Ali [na divina treva] os mistérios da Palavra de Deus [Theologia] são simples, absolutos, imutáveis nas trevas mais que luminosas do silêncio que mostra os segredos.*”¹⁴³

Se na simbologia gnóstica se marcava a prioridade, ou não, da *Sigé* divina (a instância do Silêncio, assim personificada) face ao *Býthos*, ou Abismo primordial, qual hiato inultrapassável entre o manifesto da Criação e o abscôndito do Criador¹⁴⁴, ou até da *Deidade* oculta no Deus revelado, na linguagem da dialéctica negativa a propósito de Deus, de apofatismo em apofatismo revela-se o *sentido do silêncio* como de *superlativa fala*.¹⁴⁵ É em Escoto Eriúgena que já se caracteriza plenamente o modo hiperbólico dessa teologia em que, *nem* se afirma de Deus, *nem* d’Ele se nega, mas *se reafirma por dupla negação*, mostrando que o silêncio do inefável se deixa dizer, não só em tautologia, mas nessa ‘dupla negação’ de uma superior afirmação. O *super-ser* de Deus, o *super-silêncio*, porque superada a dicotomia entre o dizível e o indizível, entre a palavra e o silêncio, no encontro dessa pausa divina como hiper-ataraxía, ou apaziguamento de tudo no Todo, melhor dizendo, nesse Uno divino.¹⁴⁶

Todavia, quer a revelação de Deus Uno e Trino, quer o próprio método de *divisão* quaternária da Natureza universal, parecem sublinhar o carácter

¹⁴² Cf. Denys TURNER, *The Darkness of God, Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge, Univ. Pr., 1995, pp. 19 *et passim*; J. P. WILLIAMS, *Denying Divinity, Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford Univ. Pr., 2000, pp. 1 e segs.: «Introduction to apophasis».

¹⁴³ Cf. DIONÍSIO, PSEUDO-AREOPAGITA, *Myst. Teol.* 1: ‘...*éntha tà aplá, ka`apólyta, kai átrepta tês theologías mystéria, katà tòn hypérphoton enkekályptai tês kryphiomýstou sigês gnóphon...*’, (in: PG, t. 3, col. 997b); e vide HUGO DE BALMA, *Theologia mystica*, c. 2.

¹⁴⁴ Vide St.º IRENEU, *Adversus haereses*, I, 1, 1, resumindo a **gnose valentiniana** que refere essa geração primordial a partir de *Býthos*, o Abismo, que se explicita em *Ennoia* (Pensamento), *Kháris* (Graça ou Dom) e *Sigé* (Silêncio)... é ainda do casamento do Abismo com o Silêncio que advém o *Noús* (Intelecto primeiro), ou seja, o *Lógos* assim gerado e depois “eloquente” de todas as coisas.

¹⁴⁵ Da teologia catafática, ou afirmativa, à apofática e desta negação, à dialéctica negação da negação, numa **teologia hiperbólica**, ou “superlativa”, tal se apresenta já em Eriúgena. Vide John J. O’MEARA, *Eriugena*, Oxford, Clarendon Pr., 2002 e pp. 57 e segs.; cf. n. 147.

¹⁴⁶ Veja-se ainda *sigé gnóphos* dionisiano a remeter para a “*treva divina*” de que muito fala S. Gregório de Nissa num simbolismo *nocturno* de tal *secreto* assim hipertrofiado... Cf. Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, ed. cit., pp. 190 e segs.: «La ténèbre divine». Vide Dom André GOZIER, OSB, *Célébration de l’Innéfable – réflexions sur la dénomination de Dieu : le Nom au-dessus de tout nom*, Magny-les-Hameaux, Socéval Éd., 2005 ; e cf. n. seguinte.

não absolvente e desencarnante dessa dialéctica platónica e cristã, mas a exigência de uma diferenciação encarnada, da Palavra feita carne, do mistério da Alteridade no seio do Mesmo e na inter-pessoalidade em Deus, como ainda dos diversos momentos irreduzíveis dessa Fonte última de manifestação que se derrama ainda na mística presença da *natureza nem criada, nem criadora*.¹⁴⁷ Místico silêncio que pode assim ser habitado de diálogo de palavras, que não apenas da ideal solidão do *solilóquio* face a Deus; devendo ainda ser interrogado na possível alienação *além da palavra*.¹⁴⁸

O aparente êxito intelectual que purga a palavra e o pensamento discursivo, antepondo-lhe a hierarquia de um não-dito, nem pensado, cuja *intuição intelectual* supõe o *vazio de imagens*, cuja *contemplação* supõe a *supressão da palavra*, torna o silêncio uma “experiência oceânica”, paradoxalmente diluente de todo o processo hierárquico, culminando as diferentes pausas por uma *quietude absolvente*, num “abismo” que até pode ser a miragem da Eternidade em definitiva morte, numa vertigem niílista ou do próprio Nada.¹⁴⁹ Então, o silêncio traduz este já não haver mais nada, ou nunca ter havido, dissolvendo o constructo da Criação inteira pela demiurgia do Verbo, nessa *quietude originária* que pode ainda salientar a convergência de tal absoluto apofatismo, por exemplo de Eckhart, com o silêncio de Brahman não confundido com o carácter ilusório de *maya* da palavra, ou com a *negação* do desejo, fonte universal de dor, em que se re-

¹⁴⁷ Cf. ESCOTO ERIÚGENA, *De divisione naturae* (*Peri Phýseon*) I, in: *PL*, 122, cols. 441b e segs.; e outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O pensamento da diferença no «*De divisione naturae*» de Escoto Eriúgena”, in: *Didaskalia* (Rev. Fac. de Teologia da U.C.P.), III, 2 (1973), pp. 247-304.

¹⁴⁸ *Alienação além da palavra...* - eis o que se poderia interrogar a propósito de concreto *excesso* linguagem/silêncio (cf. Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 1985, pp. 24 e segs.), tal no caso de J.-J. SURIN (*Guide spirituelle*, II, c. 1; ed. M. de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, pp. 101 e segs.) na dramática experiência espiritual das ‘securas’ ou ‘vazios’ do silêncio, por contraste com a *quietude* dos estados infusos. *Vide* também Patrick GOUJON, *Prendre part à l'intransmissible – La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008, sobretudo pp. 164 e segs.: «Un enseignement spirituel à expérimenter : Les opérations de Dieu».

¹⁴⁹ Certa ênfase recentemente dada a Eckhart e outros nesta pretensa convergência com esse “vazio” ou, outrossim, esse Absoluto oriental (como já havia mostrado Rudolf OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Klotz, 1929 e reed.) esquece que não basta “pensar” *isso*, antes importa discernir *isso* de *aquilo* que é a sua mesma consciência. Por outras palavras: não importa um silêncio absoluto, absolvente de toda a diferenciação vital: o que é *luciferino* na acepção de R. STEINER, *Der Entwicklungsgang der Menschheit in seinen drei Kräfteströmungen. Der Zusammenhang des Luziferisch-Abrimanischen Impulses mit dem Christus-Jahve Impuls*, (1941), Dornach, R. Steiner Nachlassverwaltung, 1961); porém, importa a gradualidade de cada pausa vivida no seu mesmo incomparável mistério, como o do Golgotha, nessa sempre mística *cruz do momento*. Cf. ainda Amador VEJA, “El lenguaje excesivo de los místicos alemanes”, in: Óscar PUJOL e A. VEGA, (eds.), *Las palabras del silencio: el lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, ed. cit., pp. 49-65.

colhe *buddhi* à serenidade cósmica, trans-cósmica, de uma paz sem nome...¹⁵⁰

É curioso que nesses místicos se tenda para a *linguagem da indiferença*, ora dita pelo *abandono*, a *denegação*, a *aniquiação*, ora pela ‘ebulição’ e pelo ‘extremo do entusiasmo’, da ‘exaustão extática’ e até pela absoluta *alienatio*.¹⁵¹ De facto, o totalmente *Outro* acaba por se revelar assim o *Mesmo* e este encontrar-se nesse Silêncio, que, como a Noite absoluta, é absolvente de tudo em si, acaba por fazer paradoxalmente identificar a consciência unitiva ao Inconsciente indiferenciado.¹⁵²

Esta é a dimensão extremada do *silêncio espiritual*, já não surdez de ausência de som exterior, sequer de calar em voto de silêncio uma interioridade assim pacificada, *nem mesmo o silêncio mental* da distinta consciência do inefável, desse silêncio desmedido além da mente e assim pensado; agora, trata-se de uma *inefabilidade* que advém como a paz, ou uma presença de tal modo inefável, que abisma o inteiro psiquismo numa já ‘vida

¹⁵⁰ Embora não correcta, é a hermenêutica comum sobre o Budismo no Ocidente: cf. Roger POL-DROIT, *Le culte du néant, Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997, sobretudo pp. 213 e segs. Vide, outrossim, outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Marga* absolvido ou caminho da *Cruz*? – Budismo / Cristianismo – iluminação, *nirvana* e *kénosis* cristã”, in: *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, VI, nº 11, (2007), pp. 39-66. Seria oportuno sublinhar, por outro lado, a diferença entre a demiurgia bíblica da Palavra criadora e o carácter metamórfico, fecundo e feminino da Voz hindu: não só como *Vac* deusa de todas as expressões, mas naquela *feminilidade oceânica* e universalmente diluente. Cf. Charles MALAMOUD, *Féminité de la parole – Études sur l’Inde ancienne*, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 33 e segs., onde convoca o neutro-masculino de *manas*, o « mental », com o feminino de *vac*, “palavra oral”, “voz”... num rito nupcial (*mithuna*) que, de certo modo, pode remeter para o silêncio. Noutro texto deste estudo, «Tenir parole, retenir sa voix» (pp. 93 e segs.) observa-se pela negativa a suspensão de tal fecundidade, tanto pela ascese do *mauna* ou “silêncio” (associado ao sentido de *manute*, “pensar”), como por um falar “em surdina”: *upâmsu*, ou “silenciosamente (sem se ouvir): *tûsnîm*... Ainda um fundo “sexual”, contrapondo à projecção da voz (como do sémen), esta retenção da palavra (como castidade). Diz Louis LAVELLE, *La parole et l’Écriture*, Paris, L’artisan du Livre, 1947, p. 133, que o silêncio é a « forma mais perfeita do pudor »...

¹⁵¹ O tema que filosoficamente pode ser extremado na *dialéctica* do pensamento ocidental (v.g. Hegel), por essa lógica de *negação* (*Aufhebung*) para ulterior *re-afirmação*, pode ser diversamente revisto no âmbito da experiência mística que traduz e antecipa tal *unio* por anulamento da diferença. Cf. o estudo comparativo de J. P. WILLIAMS, *Denying Divinity, Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhism Traditions*, Oxford, Univ. Pr., 2004. Vide paralelo significativo na tradição yôguica: Yohanan GRINSHPON, *Silence Unheard – Deathly Otherness in Pātāñjala-Yôga*, ed. cit., pp. 13 e segs.: «Eight Characters in Search of the *Yôgasûtra*: The Lively Banalization of Yogic Deathly Silence».

¹⁵² Cf. Jean-Claude LARCHET, *L’inconscient spirituel*, Paris, Cerf, 2005, pp. 105 e segs.: «Une autre conception de l’inconscient; l’inconscient spirituel»; porém, sobre o *inconsciente* « *oceânico* » (também segundo o modelo freudiano) vide Marcel GAUCHET, *L’inconscient cérébral*, Paris, Seuil, 1992, pp. 23 e segs.; ainda Jacques RANCIÈRE, *L’inconscient esthétique*, Paris, Galilée, 2001, pp. 33 e segs.: «Les deux formes de la parole muette». Vide observações nossas e críticas em Carlos H. do C. SILVA, “Caos e experiência espiritual”, in: Várs. Auts., *Caos e meta-psicologia*, Colóq. LNETI, Lisboa, 17-19/Dez./1992, Lisboa, ed. Fenda, 1994, pp.279-306; e Id., “Tempo de densas trevas – Questão da «noite escura» em Thérèse de Lisieux ou de «sensível obscurecimento» da Fé?”, in: *Revista de Espiritualidade*, XIV, nºs 54-56: « A Ciência do Amor » (Actas do Congresso, Fátima: 28/30 Out.º 2005), Abril/ Dez., (2006), pp. 345-416.

divina', no que paradoxalmente se diz pela 'luz tenebrosa', pela 'voz do silêncio', ou por um "duplo abismo" correspondente ao que se designou também por *coincidentia oppositorum*.¹⁵³ O máximo e o mínimo tocando-se na absoluta relação que assim absolve tudo no *mesmo*, todas as vozes, todo o realismo do *ente que se diz de muitos modos* reconduzido à verdade do Todo, numa tendência para um "panteísmo silencioso", um conformismo espiritual muitas vezes glosado na *indiferença dos quietos* e no sentido *abstracto* de tal "oração silenciosa".¹⁵⁴

Aliás, não se deve confundir esta tendência para o *quietismo*, o silêncio infecundo, a inatividade letal, com o que, mesmo na hierarquia dos modos de vida contemplativa, se diz pela *oração de quietude*, pois nesta se indica a diferença de *um acolher activamente tal passividade* de um *dizer* esse mesmo silêncio, que representa o estado em que a iniciativa da transformação interior pertence ao Espírito e ao primado da sua operação.¹⁵⁵

*"Eis por que te debes calar: então o Verbo deste nascimento poderá ser pronunciado em ti, podendo ouvi-lo; mas fica bem certo que se quiseres falar, ele deverá calar-se. Não se pode melhor servir o Verbo senão calando-se e escutando-o. Por conseguinte, se saíres por completo de ti mesmo, Deus entrará inteiramente; quanto mais saís, tanto mais ele entra, nem mais nem menos."*¹⁵⁶

É nestes termos que, como exemplo, extraído dum *Sermão* de Tauler, se caracteriza a condição silenciosa para o fecundo acolhimento do Verbo,

¹⁵³ Dir-se-ia que o máximo grito e o mais profundo silêncio coincidem já longe da articulação do sentido... Cf. *supra* n. 82.

¹⁵⁴ Cf. *supra* n. 109 e *vide* também a «*escola abstracta*» de Bento de Canfield: cf. Daniel VIDAL, *Critique de la Raison Mystique, Benoît de Canfield, Possession et dépossession au XVII^e siècle*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990. Poder-se-ia também lembrar a destrinça que Miguel de Molinos faz do silêncio em palavras, em desejos e em pensamentos, valorizando sobretudo este último estado «místico» de absorção divina. (cf. *Guia*, I, 17...)

¹⁵⁵ Cf. *supra* n. 109 e *infra* n. 255; e ainda sobre o quietismo cf. ainda E. PACHO, art. «Quietismo», in: E. ANCILLI, (dir.), *Diccionario de Espiritualidad*, ed. cit., t. III, pp. 237-241; e Michel DUPUY, art. «Silence [II. Des rhénans au 18^e siècle]», in: *DS*, t. XIV, cols. 855 e segs.

¹⁵⁶ Cf. J. TAULER, *Pred.*, 1: «Weihnachtsfest» (*Puer natus est nobis et filius datus es nobis (Is 9, 5)*): «*Und darum sollst du schweigen! So kann das Wort dieser Geburt in dich gesprochen und es in dir vernommen werden. Aber gewisslich, willst du sprechen, so muss Gott schweigen. Man vermag dem Worte nicht besser als mit Schweigen und Hören zu dienen. Räumst du ihm deine Seele gänzlich ein, so erfüllt es dich ohne Zweifel ganz und gar: ebensoviel wie du ihm einräumst, so viel strömt seines Wesens in dich ein, nicht mehr und nicht weniger.*» (in: Georg HOFMANN, (ed.), *JOHANNES TAULER, Predigten*, Einsiedeln, Johannes V., 1987³, t. I, p. 17). Cf. Marie-Anne VANIER, «Jean Tauler et les Amis de Dieu», in: *Revue des sciences religieuses*, 75, n^o 4, (2001), pp. 456-464.

nesse *Natal interior*, cujo sentido espiritual já havia sido muito sublinhado por Mestre Eckhart nesta corrente renana da contemplação essencial.¹⁵⁷

Por outro lado, não é este silêncio uma abdicação servil, outrossim uma *obediência espiritual*, um querer seguir essa *indicação silenciosa* do Espírito, num *fiat* mariano que, a partir daí, tipifica não só esta *parte de Maria*, mas ainda a própria transfiguração do agir.¹⁵⁸ Segundo a glosa de Eckhart a propósito da “duas vezes Marta”, sublinhando o terceiro estado, nem só ruidosamente activo, nem apenas de silenciosa contemplação, mas de um estar *activo na contemplação* (ou *contemplativo na acção*), compreende-se que o *silêncio se torna aqui profundidade da acção*, caridade discreta, simplicidade em ordem à perfeição.¹⁵⁹

Silêncio ainda, dos conselhos de perfeição, pela pobreza e pureza de intenções, pelo *despojamento* de muitas palavras inúteis, considerando que uma *única coisa é necessária*.¹⁶⁰ Via, pois, de uma absolvição da palavra que a faz de novo *conceber* na própria *dialéctica temporal* da ‘esmola’ do ser e da caridade que decai do absoluto não-dizer para o exemplo evangélico da paciência do conceito, para o bem-fazer que rompa outros mutismos humanos e quiçá de certa mística assim alienatória.¹⁶¹

¹⁵⁷ Cf., entre outros, Jean DEVRIENDT, «La naissance de Dieu dans l'âme dans les *Sermons latins* de Maître Eckhart», in: Marie-Anne VANIER, (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006, pp. 39-54, e *vide infra* n. 290. A propósito desse *essencial* ou *fundo* (*Grund*) *silencioso* em que se dá o místico encontro, cf. também Virginie PEKTAS, *Mystique et Philosophie*, Grunt, Abgrunt et Ungrund chez Maître Eckhart et Jacob Böhme, («Bochumer Studien zur Philosophie», t. 45), Amsterdam/ Philadelphia, B. R. Grüner, 2006, pp. 39 e segs.

¹⁵⁸ Sempre no eco de *Lc* 1, 38... Cf. *Lc* 10, 42.

¹⁵⁹ Retoma-se aqui um texto dos *Sermões* de Eckhart, já por nós citado em outro estudo: cf. Mestre ECKHART, *Pred. (=Predigten, Sermones)*, 86: «*Intravit Iesus in quodam castellum etc.*» (in: ed. J. QUINT, *Meister Eckhart's Predigten*, ed. cit., t. III, pp. 472 e segs.), *vide* sobretudo p. 484 (versão em alemão antigo): “*Warumbe sprach Kristus: 'Marthâ, Marthâ' und nannte sie zwirunt? (...) Wâ von nannte er Marthen zwirunt? Er meinte, allez, daz zîtliches und êwiges guotes waere und daz crêature besitzen solte, das daz Marthâ zemâle hâte. Na dem êrsten, dô er sprach Marthâ, dô bewîsete er ir volkommenheit zîtlicher werke. Ze dem andern mâle, dô er sprach Marthâ, dô bewîsete er, allez, daz dâ hoeret ze êwiger saelde, daz ir des niht enbraeste.*” Sobre este trecho *vide* tradução e referência em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Experiência mística e obras de misericórdia corporais”, in: Várs. Auts., *Obras de Misericórdia (IV e V Semanas de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus- Anos 2001 e 2002)*, Fátima, Ed. M.I.C., 2003, pp. 67-122; [*vide* trad. p. 117: “Porque é que Ele [o Senhor] a chama Marta duas vezes? Indicava que Marta possuía em absoluto tudo o que a criatura deveria possuir de facto em bem temporal e bem eterno. Ao dizer «Marta» pela primeira vez, assinalava a sua perfeição em obras temporais. Ao dizer «Marta» pela segunda vez, indicava que nada lhe faltava em relação a tudo quanto é necessário para a beatitude eterna. (...).”].

¹⁶⁰ Cf. *Lc* 10, 42: ‘...hens dè estin khreia...’

¹⁶¹ A relação do *silêncio absolvente* com o tempo assim *repetível* torna aquela natureza “espacial” do *silêncio* e seu lugar amplo, retomado nas várias *remissões* que voltam a absolver o *silêncio*. Esta *temporalização do silêncio*, tendente para um “tempo parado”, não recupera por inteiro o sentido *espacial* e a *liberdade de movimento relativo* nessa quietude. É uma «paralisia», ainda que mística, até uma *ligadura dos sentidos*, que não a sua livre deslocação *insonora*, aberta ao infinito... Cf. em complemento à nossa reflexão sobre o “espaço” do *santuário*: Carlos H. do C-

E) O *dom* de ‘dizer’ o indizível

Mas há um outro sentido do silêncio místico, dir-se-ia uma sua *quinta dimensão*, que consiste justamente na *aura ou atmosfera misteriosa e inefável que acompanha o mesmo dizer da experiência espiritual*, seja como *inspiração* e a tal locução interiormente escutada, seja como o *dom poético* de dizer esse mesmo indizível, reconvertendo-o do abscondito ao assim revelado.¹⁶² Aqui, o místico já não diz que é indizível, não toma o silêncio como limite intransponível, mas *diz o próprio indizível*, tanto pela linguagem *imagética*, quanto pela própria encarnação linguística do ser de silêncio, que, afinal, é cada um também, como “templo do Espírito Santo”.¹⁶³

Percebe-se, em última análise, como o silêncio não é o da ‘conversação ideal nos céus’¹⁶⁴, mas o da *pausa transformadora e realizante de outra presença*, já que essa quietude não desencarna, mas faz até coincidir com o *cântico estético* mais despojado, com a nota musical mais simples.¹⁶⁵ De facto,

SILVA, “O lugar do divino vislumbre – Santuário e relação do Sagrado e do Profano”, (Comun. ao Congresso de Fátima), in: *O Presente do Homem, o Futuro de Deus – O lugar dos Santuários na relação com o Sagrado* – Actas do Congresso de Fátima (10-12 Outº de 2003), Fátima, ed. Santuário de Fátima, 2004, pp. 99-201.

¹⁶² A *inspiração* remete ao *antes da palavra*, mesmo pré-sonoro do sopro (*vide supra* n. 43). Traduz-se também num *fazer* o silêncio com a própria poética assim escutada na sua génese. O silêncio é da ordem do *poético* e, embora se haja referido a ética do silêncio, não é dele a *práxis*, outrossim do *acto linguístico*. Apenas se pode falar de *uma estética do silêncio*, nunca de uma ontologia (cf. ainda Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret*, ed. cit., pp. 319...) que o admita substantivado, nem de uma *práxis* que *decida* o que quer que seja por ele. Como se disse, antes da ordem do espaço do que do tempo, sequer de um tal momento decisório ou de decisão, o silêncio assinala em si mesmo a *paradoxal alteridade* e, no caso, a “hesitação”, o “suspensivo”, o que consente virtualidades ainda não esboçadas. *Vide* o magnífico estudo sobre a perspectiva “estético-teológica” de Urs Von Balthasar: Fr. Raymond GAWRONSKI, S.J., *Word and Silence – Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, ed. cit., sobretudo pp. 187 e segs.: “Christian Holiness”...

¹⁶³ Sempre a “metafísica” da *imago* cf., por exemplo, Jean-Jacques WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997, pp. 250 e segs.; mas também a instância *encarnacional*... *vide* outras referências em nosso estudo Carlos H. do C. SILVA, “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta “pessoa””, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

¹⁶⁴ Cf. S. PAULO, *Fil 3*, 20: “Nostra autem conversatio in coelis est...” [segundo a Vulgata]. *Vide* P. François BRUNÉ, *Saint Paul, le témoignage mystique*, Paris, Oxus, 2003, a propósito da dimensão *kenótica* ou de « esvaziamento», entretanto como meio de um acolhimento de *lógos* maior ou de uma economia salvífica. Sobre alguma idealização ainda helénica deste andamento paulino, cf. Michel FATTAL, *Saint Paul face aux philosophes épicuriens et stoïciens*, Paris, L’Harmattan, 2010, pp. 59 e segs.: «Du «souffle» divin stoïcien au «souffle» du Dieu chrétien»; e *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Paradoxo do «Eu» segundo S. Paulo e socratismo cristão de St.^a Teresa de Jesus – Do apostolado «cristomórfico» ao diálogo com o Amor divino”, in: *Revista de espiritualidade*, XVIII, nº 71, Julho/ Set. (2010), pp. 165-240. Note-se que o silêncio não equivale apenas à deslocação do discurso – para uma *liturgia celeste* –, ao seu adiamento, ao seu carácter remoto... Cf. Dom André GOZIER, *Célébration de l’Ineffable, réflexions sur la dénomination de Dieu : le Nom au-dessus de tout nom*, Magny-les-Hameaux, Soceval Éd., 2006.

¹⁶⁵ Ainda Charles MALAMOU, *Féminité de la parole*, ed. cit., p. 109: «Ce jeu de la parole et du silence dans l’Inde (...) Il nous suggère du moins une utopie: l’idée d’un silence qui ne soit ni un symptôme, ni un obstacle à lever, ni

o que fica além deste estado é a tentação *hermenêutica*, as muitas vozes de uma *justificação* até teológica, já que a experiência mística retorna aqui ao *balbucio das crianças*, à *desconstrução da linguagem* pelo retorno à descontinuidade pausada, ao espaço de escuta capaz de dar conta da vibração silenciosa mínima da palavra, da sílaba, ou até da letra..., assim como música do silêncio.¹⁶⁶

É neste plano de intimidade minimal, de quietude simples e assim *infantil* que tem pleno cabimento o testemunho místico daquele *não sei quê* da linguagem do mistério das coisas que assim fica referido, como diz S. João da Cruz.¹⁶⁷ Também um querer dizer esse indizível, na caridade da palavra oportuna, fora da ascese de uma teologia negativa, retornando assim ao dever de dizer, a uma *sonoridade reveladora* em última análise *do silêncio*, como se fosse o perfeito ajuste musical para dar conta da *exacta pausa*, fazendo desse tempo de silêncio um *diferencial* do espírito, de acordo com a sua espontaneidade de “vento que sopra onde, ou quando, quer”...¹⁶⁸

un moyen de défense ou d'intimidation, un silence qui soit léger, ou grave sans être lourd, un silence pour faire respirer la parole. » Nada, pois, de silêncios aparentemente definitivos, como se costuma imaginar da morte...; antes o *entremeio* da canção variegada da Vida, assim numa *melodia sobre os abismos do silêncio*, também ele *diferencial*, como se faz notar pela simplicidade do seu reconhecimento. Cf. Graham WARD, “In the daylight forever?: language and silence”, in: Oliver DAVIES e Denys TURNER, *Silence and the Word – Negative Theology and Incarnation*, Cambridge, Univ. Pr., 2002, pp. 159-184.

¹⁶⁶ Trata-se do puro *lalein*, ou da *lenga-lenga*... ou de um qualquer outro ritmo vital que casa as pausas com os períodos sonoros, os momentos passivos com os activos, ou ainda as mudas suspensões admirativas com o cântico de louvor extasiado... Porém, tanto o *dom* desse “falar em línguas” (*glossolalia*), quanto outro *dom* “silencioso” da *diagnose interior dos corações*, (e, sobretudo, para o “fruto” ou beatitude da *paz*...) apontam para a característica *intermitente* desse silêncio intervalar. Cf. Alexis RIAUD, *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes*, Paris, Les Fraternités du Saint-Esprit/ Diffusion Téqui, 1969, pp. 56 e segs. e pp. 100 e segs.; René LAURENTIN, *Trois charismes – Discernement, Guérison – Don de science*, Paris, Pneumathèque, 1982, pp. 11 e segs. Vide n. seguinte.

¹⁶⁷ Cf. aquele linguajar místico como o *balbuciar das crianças*, em S. JOÃO DA CRUZ, *Cânt.* (B), c. 7, 9: “...pero el alma que lo experimenta, como ve que se le queda por entender aquello de que altamente siente, llámalo un no sé qué; porque así como no se entiende, así tampoco se sabe decir, aunque (...) se sabe sentir. Por eso dice que le quedan las criaturas balbuciendo, porque no lo acaban de dar a entender; que eso quiere decir balbucir, que es el hablar de los niños, que es no acertar a decir y dar a entender qué hay que decir.” Vide Juan ROF CARBALLO, *Entre el Silencio y la Palabra*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 39 e segs.; cf. p. 39: “Entre el silencio y la palabra está el balbuceo.” Cf. *supra* n. 38 e, sobre o *no sé qué*, *supra* n. 137.

¹⁶⁸ Cf. Jo 3, 8: ‘*tò pneúma hópou thélei pnei kài tèn phonèn autoú akouéis...*’ Vide Oliver DAVIES, “Soundings: towards a theological poetics of silence”, in: Oliver DAVIES e Denys TURNER, *Silence and the Word – Negative Theology and Incarnation*, ed. cit., pp. 201-222, onde se distingue entre os silêncios “objectivo” em russo: *tishina*, (silêncio da tundra ou da floresta...), e “subjectivo” ou de alguém que se cala, *molchanie*, em paralelo com as valências semânticas do hebr. *hârêz*’ (para o silêncio de Deus) e *dâman* (para o ficar silenciado ou sossegado – emudecido – do povo temente a Deus). Apesar de permuta possível entre tais maneiras de dizer a “tranquillitas” (*besykhia*), ou essa outra voz em surdina (como até um divino silêncio: *sigê*), depois manifesta nos oxímoros do Pseudo-Dionísio, certo é que, nesta perspectiva, tendo presente Gilles Deleuze (*Différence et Répétition*) e Jacques Derrida, se valoriza o sentido *interpessoal do silêncio*, na dimensão *re-velacional* também já saliente na *Offenbarung* em Heidegger. A intermitência do Espírito traz ao silêncio esta rítmica teológica e poética.

Não o efêmero de um silêncio tão só intervalar e infecundo, nem a eterna mudez de Deus numa idealização inestética, tanto do Cântico sem fim, quanto dessa absolvição na mudez mística de tudo, mas esse tempo silencioso e diferenciador, como *pausa vital*, seja como métrica do batimento cardíaco e do ritmo respiratório, que inventa o balanço do pensar e dessa pulsação consciente¹⁶⁹, seja como simples medida do Amor divino assim tocado nesse recolhimento do mínimo gesto.¹⁷⁰

Ora, é interessante que na história da mística advenham testemunhos de *escalas diferenciadas de graus de amor*, de aprofundamentos da *humildade*, da *pobreza*, ainda da *obediência*, mas que raramente se inventariem os *degraus dessa outra densificação de silêncios*.¹⁷¹ Para mais, se a notícia que se sobrevaloriza pedagogicamente é a da palavra, dos estados de compreensão, ainda da conversão da memória e da imaginação até se atingirem as dispo-

¹⁶⁹ A questão do tempo aparece aqui indiciada pelo **ritmo vital** que lhe dá consistência. A oração tem este “natural” critério dos momentos da vida, estados de consciência diurnos ou nocturnos (lembre-se o “eu durmo, mas o meu coração vigia” ... , cf. *Cant* 5, 2), fases de actividade ou passividade, sobretudo frequência cardíaca, respiratória, etc. Ora-se a vida, e a liturgia é, outrossim, a poética que orienta à *repetição da vida*. O silêncio aparece nestas pausas vitais, como fases da ondulação intermitente do todo da Vida. Cf. nossas reflexões sobre a *repetição* in: Carlos H. do C. SILVA, “Repetir a Comunhão ou contemplar num instante unitivo – A Eucaristia na prática espiritual e segundo a vivência dos místicos”, in: *Eucaristia e Misericórdia*, (VIII Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus- 2005), Fátima, Ed. Marianos da Imaculada Conceição, 2006, pp. 63-202.

¹⁷⁰ Cf. o amor ‘no mínimo gesto’: St.^a TERESA DO MENINO JESUS, *M*₅ (= *Manuscripts autobiographiques*) B 4r^o: «... de ne laisser échapper aucun petit sacrifice, aucun regard (...) de profiter de toutes les plus petites choses et de les faire par amour» (in: *Oeuvres complètes*, ed. N.E.C., Paris, Cerf/ Desclée, 1992, p. 304). Trata-se ainda de uma **mutação de regime atencional** (também de *notícia amorosa*) que se expressa, como defendemos, numa mudança de escala da experiência espiritual: cf. Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243. Seria ainda de estudar, além do “resíduo” de obscuridade do “período de densas trevas” que Thérèse de Lisieux passou (que analisámos naquela especificidade desse resíduo *nocturno*, cf. Carlos H. do C. SILVA, “Tempo de densas trevas – Questão da «noite escura» em Thérèse de Lisieux ou de «sensível obscurecimento» da Fé?”, in: *Revista de Espiritualidade*, XIV, nºs 54-56: «A Ciência do Amor» (Actas do Congresso, Fátima: 28/30 Out.º 2005), Abril/ Dez., (2006), pp. 345-416), os silêncios aparentemente mínimos que marcam estes gestos construtivos ou estes *espaços de tempo da escuta* desta alma de abandono. Vide M. VILLER e P. POURRAT, art. «Abandon», in: *DS*, t. I, cols. 2-49 [sobretudo: Pierre POURRAT, «Le faux abandon», cols. 25-49]; e *vide infra* ns. 227 e 281.

¹⁷¹ Há um predomínio de graus dialécticos “positivos”, ainda que de estratégias ascéticas, e tem sido pouco saliente o valor de *privação*, de *suspensão*... mais difícil de caracterizar. Donde que se fique, habitualmente, pelos três graus ou **modos do silêncio**, imitando-se a estrutura dos três graus da *humildade*, da *obediência*, etc. patentes, nomeadamente na tradição inaciana. Donde o paralelo entre o silêncio *exterior*, *interior* e *superior* ou místico, com, por exemplo, a *humildade* extrínseca, a interior e enfim o seu **terceiro grau**. Cf. St.^o IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espir.*, 2^a Sem., §§164 e segs., sobretudo § 167: “La 3^a es humildad perfectissima, es a saber, quando incluyendo la primera y segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parescer más actualmente a Christo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Christo pobre que riqueza, opprobios con Christo lleno dello que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Christo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo.” Eis, analogamente, o silêncio de desprezo assumido, de completo despojamento, ou até de *abjeção* (como disse Charles de Foucauld)... Vide ainda A. RODRÍGUEZ, *Prat. De la Perfección Cristiana*, 2^a parte, 2, caps. 4-6...

sições para as altas estações contemplativas, tal se marca no *itinerário da mente para Deus*, ou de um quase universal caminho de perfeição¹⁷², o que, no caso “negativo” do silêncio teria de ser recuperado era a vertente de descida, de docilidade e abnegação, até de “infância espiritual”.¹⁷³

Um dos lugares místicos mais típicos destes *declives*, deste “descer” sem o qual não há real “subida”, é o das *noites escuras*, que aqui também se poderiam traduzir nas experiências de *deserto* e também de *quietude silenciosa*, onde o próprio Deus deixa de responder, deixa de estar dizivelmente presente.¹⁷⁴ É nesses espaços de ausência, ou de presença assim ausente, silenciada ou emudecida, como lembrávamos com S. João da Cruz, do Verbo crucificado, que se aprende um despojamento maior activo e passivo, quer dos sentidos, quer da alma no seu todo.

Porém, à parte esta descida ao ‘vale’, bem simbólica da antiga catábase infernal e da empedernida mudez do reino das sombras, de um subconsciente ainda literalmente in-fantil,¹⁷⁵ há na paradoxal visão mística e espectral desta densidade experiencial um caminho também ascendente em que o mudo e o tácito, o segredo do arcano e o calar votivo, ainda o dom de tal quietude e a própria palavra silenciosa constituem graus possíveis de uma

¹⁷² São os positivos degraus da caminhada em ordem à perfeição. Passo da *meditatio*, ainda discursiva, à *contemplatio*, já como estado de quietude e infuso... Cf. S. BOAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. VI, 7: “iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationem in sexto gradu quasi in sexta die perveniat; nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere, quod patrarat (Gn 2,2).” (in: *Opera omnia*, Florença, ed. Quaracchi, vol. V, p. 302). Por outro lado, confessa Sr.^a TERESA DE JESUS, *Rel.* 1, 1: “...Pocas veces son las que estando en oración puedo tener discurso de entendimiento, porque luego comienza a recogerse el alma y estar en quietud u arrobamiento, de tal manera que ninguna cosa puedo usar de las potencias (...)” (em Out./Dez. 1560; = *Cuentas de conciencia*, 1^a)...

¹⁷³ Neste caso, o “caminho” *anatrético* ou “que retorna sobre os seus próprios passos”, que absolve em suspensões e silêncios o próprio caminho, antecipando o termo nesse silencioso recolhimento “inicial”. Daí, ainda o retorno à *in-fância*, no etimológico sentido, dessa condição “que *ainda não fala*”. Sobre o *simbolismo da infância* cf. outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “A criança como mensagem de renascimento espiritual do homem – O sentido do tempo incoativo” (Conf. nas «Jornadas Diocesanas da Criança», Lisboa, 26 Out., 1979), *Itinerarium*, XXXIV, 130-131 (1988), pp. 127-149; Id., “Renascer para uma Vida Nova ou do tempo do *Lógos*”, in: *Rev. Práxis*, 1, n^o 2, (2004), pp. 79-142.

¹⁷⁴ Sobre as *noites* cf. *infra* n. 236. Lembre-se ainda na poesia heideggeriana de *Nacht e Näherin*, “a noite que lembra a tecedeira (de tal enredo ou proximidade...)”: “*Sie ist die Näherin, weil sie nur mit der Nähe arbeitet.*” (cf. M. HEIDEGGER, »Zur Erörterung der Gelassenheit – Aus einem Feldweggespräch über das Denken«, in: Id. *Gelassenheit*, Pfullingen, G. Neske, 1959³, p. 71; sobre o *deserto* cf. *supra* ns. 55, 57 e 138 e *vide infra* n. 238; ainda sobre os *silêncios*: Bernard DAVENHAVER, *Silence – The Phenomena and its Ontological Significance*, Bloomington, Indiana Univ. Pr., 1980, a propósito da estética do silêncio.

¹⁷⁵ Quanto ao simbolismo dessa “viagem” às profundidades/ alturas do *além* do visível/ dizível, cf. Claude KAPPLER *et alii*, *Apocalypses et voyages dans l’au-delà*, Paris, Cerf, 1987. Sobre a valência poético-simbólica do silêncio, cf. ainda David W. ATKINSON, “Fulness and Silence: Poetry and Sacred Word”, in: E. D. BLODGETT e H. G. COWARD, *Silence, the Word and the Sacred*, ed. cit., pp. 189-204.

realização do perfeito e santo sossego.¹⁷⁶ A paz beatífica virá porventura com a *mutação* da condição encarnacional desta vida bio-psíquica num *post-mortem*, mas o êxtase silencioso que em si condensa todos os graus de simplificação e quietude cristaliza esse tempo de pausa tanto quanto baste para a recepção da graça do momento.¹⁷⁷

Normalmente o discurso da mística encontra-se desfasado desse tempo experiencial, pois tal relato torna-se pretensamente o de uma generalidade retórica que bem se poderia considerar o da *improprietas*, em nítido contraste com o que se reconhece no valor de uso de tal reserva, dir-se-ia socrática, dessa nova linguagem sempre exigida para diferente experiência, como analisada no vocabulário que recorta o variável silêncio vivo em S. João da Cruz.¹⁷⁸ Em especial no *Cântico espiritual*, sobretudo na perspectiva dramática dos *esponsais místicos*, e naquela linguagem amorosa feita também de pausas e desencontros, de perguntas sem resposta, ou ecos de um silêncio sem presença sensível, reconhece-se a retórica da mística como *varietas* mais próxima do que este poeta chega a dizer como a “música calada” ou a “solidão sonora”.¹⁷⁹

No silêncio ou sossego da noite advém a notícia da conveniência universal da Sabedoria divina que assim se diz em todas as criaturas, diferenciadamente:

“a alma descobre uma admirável conveniência e disposição da sabedoria de Deus na diversidade de todas as suas criaturas e obras; todas e cada uma delas dotadas com certa relação a Deus, em que cada uma de sua maneira dê voz do que nela é Deus; e isto é para a alma uma harmonia de música subidíssima que sobrepuja todos os saraus e melodias do mundo.

¹⁷⁶ Vide Esquema I (*infra*), desde esse não (poder) falar (mudez, segredo...) até à ausência de qualquer discursividade e, então, perfeito silêncio, passando pelo *voto de silêncio* e a arte da pausa, etc. Vide também *supra* n. 93.

¹⁷⁷ Trata-se do *instante indizível*, também até como retórico *kairós*: cf. levantamento histórico da noção por Monique TRÉDÉ, *Kairós, l'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IV^e siècle avant J.-C.)*, Paris, Klincksieck, 1992, pp. 247 e segs.: «La définition du *kairós* dans l'art oratoire»; vide ainda: E. MOUTSOPOULOS, *Variations sur le thème du kairós de Socrate à Denys*, Paris, Vrin, 2002, pp. 166 e segs.: «Le kairós d'incarnation de la parole d'après Grégoire de Nysse»...

¹⁷⁸ Cf. Dr. Jacques VIGNE, *La mystique du silence*, ed. cit., pp. 338 e segs.: «Jean de la Croix : à l'écoute du chant serein des Sirènes»; e vide outras referências em nosso estudo : Carlos H. do C. SILVA, “«Esconde-te, ó Amado» (C (B) 19, 3) – Do conhecimento místico pela *sombra* em S. João da Cruz”, in: *Revista de Espiritualidade*, XV, nº 60, Out./ Dez. (2007), pp. 245-316.

¹⁷⁹ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cânt.* (B), c. 14 (vide n. seguinte). Cf. Nicky LOSSEFF, “Silent Music and the Eternal Silence”, in: N. LOSSEFF e Jenny DOCTOR, (eds.), *Silence, Music, Silent Music*, ed. cit., pp. 205-222. Ainda Vladimir JANKÉLEVITCH, *La Musique et l'Ineffable*, ed. cit., pp. 161 e segs. : «Musique et silence».

E chama-lhe *música calada*, porque, (...) é inteligência sossegada e quieta sem ruído de vozes; e assim se goza nela a suavidade da música e a quietude do silêncio.”¹⁸⁰

Por outro lado, se para as faculdades sensíveis é esta linguagem a do silêncio, já para as faculdades ou até os sentidos interiores esse mesmo sossego é bem soante:

“*A solidão sonora.*”

O que é quase o mesmo que *a música calada*, porque ainda que aquela *música seja calada* para os sentidos e potências naturais, é *solidão* bem *sonora* para as potências espirituais; porque estando elas sós e vazias de todas as formas e apreensões naturais, podem receber bem sonoramente no espírito o som espiritual da excelência de Deus (...).¹⁸¹

De facto, é na linhagem afectiva, e sobretudo do amor sponsal, seja da *Brautmystik* ou *Minnemystik*, que, recuperando o ritmo do solilóquio agostiniano, se faz do silêncio o respiro do enamoramento espiritual, o *jogo* de escondidas, não só óptico, mas acústico recortado pelos tempos de espera e os êxtases de um encontro breve.¹⁸² Aliás o carácter lúdico, como símbolo

¹⁸⁰ Cf. S. JOÃO DA CRUZ, *Cánt* (B), 14-15, 25: “...una admirable conveniencia y disposición de la Sabiduría en las diferencias de todas sus criaturas y obras, todas ellas y cada una dellas dotadas con cierta responsencia a Dios, en que cada una en su manera dé su voz de lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima, que sobrepuja todos saraos y melodías del mundo. Y llama a esta música callada, porque (como habemos dicho) es inteligencia sossegada y quieta, sin ruido de voces, y así se goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio; y así dice que su Amado es esta música callada, porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual.” (in: ed. cit., p. 632; trad. port. no corpo do texto do Carmelo de S. José, em Fátima, *op. cit.*, pp. 667-668).

¹⁸¹ Cf. Id., *Cánt* (B), 14-15, 26: “...la soledad sonora. / Lo cual es casi lo mismo que la música callada, porque, aunque aquella música es callada cuanto a los sentidos y potencias naturales, es soledad muy sonora para las potencias espirituales, porque, stando ellas solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden recibir bien el sentido espiritual sonorísimamente en el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas, según aquello que dijimos arriba haber visto San Juan en espíritu en el Apocalipsis, conviene a saber: Voz de muchos citaredos que citarizaban en sus cítaras (14, 2); lo cual fue en espíritu y no de cítaras materiales, sino cierto conocimiento de las alabanzas de los bienaventurados que cada uno en su manera de gloria hace a Dios continuamente; lo cual es como música (...).” (in: ed. cit., pp. 632-633; trad. do extracto no corpo de texto, da tradução do Carmelo de S. José, de Fátima, *op. cit.*, pp. 668-669, com algumas correcções da trad. de P. Agostinho dos Reis Leal, S. J. *da Cr., Obras Completas*, Convento de Avesadas/ Marco de Canaveses, Ed. Carmelo, 2005, pp. 614-615, também, por seu turno, por nós corrigida.)

¹⁸² Cf. o compasso do êxtase de Óstia: S. AGOSTINHO, *Conf.* IX, 10, 24: “...toto ictu cordis”, seguido do declínio ao “strepitum oris nostri...”; ainda o ritmo do *Tarde vos amei...* de *Conf.* X, 27, 38. Também a consciência que tem St.º Agostinho do efêmero do próprio êxtase que se dá *in ictu...* Vide Jaroslav PELIKAN, *The Mystery of Continuity – Time and History, Memory and Eternity in the Thought of Saint Augustine*, Charlottesville, Univ. Pr. of Virginia, 1986.

de todo o real e dessa dança divina de um tal Amor sem porquê, faz sentir ainda a quietude momentânea tal esse efêmero acerto de um puro dom.¹⁸³

Uma paz sem justificação, uma serenidade possível, ainda que na sombra de um rumor, de uma outra pulsação de inquietude temporal. Mas o instante que dança ou o essa pauta de silêncio incompleto, como a Vida, faz-se caminho no intervalo dos passos... Depois, como se diz, no *Sâm-khya-kârikâ*, a Vida que assim dança retira-se do palco e silencioso, solitário, inaparente *Purusha* deixa de se poder ver ali em ilusão...¹⁸⁴

De qualquer modo, o apreço do silêncio como linguagem dos místicos procede ao longo da modernidade e adensa-se em referência a essa *meditação do momento presente*, sem articulação linguística, sem outra verbalidade que não seja a da sua substantiva hora.¹⁸⁵

É é ainda neste comentário, como que eterno do tempo, que se traz à história sacra uma outra escuta do mistério, tal aconteceu com a inspiração que teve Maria Amada de Jesus provocada pela *Vida de Jesus* de Renan a que responde com *Jesus Cristo é o Filho de Deus*.¹⁸⁶ Neste eco que rompe o comum associacionismo mental por um registo de escuta, esta mística, de quem Edith Stein salientou o realismo espiritual¹⁸⁷, reflecte vários graus de

¹⁸³ O símbolo é o do *tempo* (*khronos*) como o de tal “bailado” entre o que se ouve e o que se entende em silêncio, o que se escuta além do som e o que se pausa de ressonância... Seja no eco místico da poética, ainda de um Teixeira de PASCOAES, *O Bailado*, (1921), Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, sobretudo pp. 79 e segs.: «As Horas»... (*vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da regressão intemporal ou do Bailado poético-místico no Saudosismo de Teixeira de Pascoaes”, (Comun. ao «Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes», org. Fac. de Teologia do Centr. Reg. do Porto da U.C.P., 6-8 Jan. 1995), in: *Nova Renascença*, XVII, nº 64-66, Inv.-Verão (1997), pp. 151-183), seja naquela ancestral perspectiva da *dança* (sânscrito *lilâ*), como *alternância cósmica* e do ritmo universal: cf. Heinrich ZIMMER, *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, trad. do alem., Paris, Payot, 1951, pp. 120 e segs.: «La «Forme fondamentale» et les «Manifestations du jeu»».

¹⁸⁴ Cf. *Sâm-khya-Kârikâ*, § 59: ‘rangasya darshayitvâ nivartate nartakî yathâ nrtyât/ purusasya tathâtmanam prakâ shya vinivartate prakrtih/’, [trad.: «Como uma dançarina que suspende a dança, após ter-se mostrado em cena, assim a *Prakrti*, ou «Natureza», se suspende após se haver manifestado a *Purusha*, ou «Espírito».], *vide* Anne-Marie ESNOUL, (ed. e trad.), *Les strophes de Sâm-khya avec le commentaire de Gaudapâda*, Paris, Belles Lettres, 1964, p. 69.

¹⁸⁵ Cf. *supra* n. 177 ; e *vide* Denis PERRIN, *Le flux et l’instant – Wittgenstein aux prises avec le mythe du présent*, Paris, Vrin, 2007, pp. 113 e segs.

¹⁸⁶ Cf. Soeur MARIE-AIMÉE DE JÉSUS, *Jésus-Christ est le Fils de Dieu*, 6 vols., (reed. in 2 vols., Paris, Téqui, 2003. Não sendo aqui ocasião de fazer uma resenha biográfica e bibliográfica sobre esta Carmelita, sem cultura humana mas que acabou por inspiradamente redigir uma tão volumosa obra – em contestação ao redutor *naturalismo* da *Vie de Jésus* de Renan – não se pode deixar de chamar a atenção para o significativo contraste em quem tanto e tão longamente teve de falar, afirmando *Jésus-Christ est le fils de Dieu* – e, afinal, de per si manteve a pureza e **simplicidade da alma de silêncio**, a justa *in-fância*... como salientará no seu pequeno opúsculo sobre “Os doze graus do silêncio».

¹⁸⁷ Cf. Edith STEIN, «Ein auserwähltes Gefäß der göttlichen Weisheit. Sr. Marie-Aimée de Jésus aus dem Karmel der Avenue de Saxe in Paris, 1839-1874» (1939), in: Id., *Gesamtausgabe der Werke*, t. XI: „*Verborgenes Leben*“, Freiburg, De Mass & Walen Drueten/ Herder, 1988; (reed. e trad. «The Collected Works of Edith Stein – Sister Teresa Benedicta of the Cross...», vol. IV: *The Hidden Life: Hagiographic essays, Meditations, Spiritual Texts*,

silêncio que vêm a constituir um opúsculo original sobre *Os Doze Graus do silêncio*.¹⁸⁸

2. Exemplo de meditação gradual do silêncio místico

“*La vie intérieure pourrait consister dans ce seul mot: silence!*”

(MARIE-AIMÉE DE JÉSUS, *Les Douze Degrés du silence*, Orbey/ Paris, Arfuyen, 2005, p. 53)

“*Ende dit es in dat wiselose Wesen da talle innighe gheeste boven alle dinc hebben vercoren. Dit es die doncker Stille daer alle minnende in sijn verloren.*”

(J. van RUUSBROEC, *Die gheestelike Brulocht*, in: «Werken», ed. J. B. Poukens, S.J. e L. Reypens, S.J., vol. I, p. 249; trad.: “Eis a Essência sem modo que todos os espíritos interiores procuram acima de todas as coisas. É o obscuro silêncio em que todos os amantes se perdem.”)

Vale a pena fazer aqui mais amplo comentário a este pequeno texto – *Les Douze Degrés du silence* – onde, por excelência, se pode testemunhar a experiência da linguagem do silêncio na mística.¹⁸⁹ A intuição espiritual bá-

Washington, Inst. of Carmelite Studies, 1992); na edição crítica e mais recente da *Gesamtausgabe*, corresponde ao t. 19: *Geistliche Texte I*, Freiburg/ Basel/ Wien, Herder V., 2007.

¹⁸⁸ In: Soeur MARIE-AIMÉE DE JÉSUS, *religieuse carmélite du monastère carmélite de sainte Thérèse de l'Avenue de Saxe à Paris morte en odeur de sainteté le 4 mai 1874 (d'après ses notes)*, com «Introduction» por Mons. Chollet, bispo de Verdun, Paris, Carmel de Paris (et Namur), 1913, 2 ts, t. I, «Appendice» nº 3, pp. 469-474. Remete-se para a reedição em opúsculos editados pelo Carmelo de Paris (Av. Saxe, hoje em Créteil (Seine), reproduzidos na edição: MARIE-AIMÉE DE JÉSUS, *Les Douze Degrés du silence et autres opuscules*, Préface d'Edith Stein, Orbey, Arfuyen, 2005, pp. 51-72, cuja paginação aqui se seguirá. O texto – aqui como prefácio – de Edith STEIN (aliás, a canonizada, St.^a TERESIA BENEDICTA A CRUCE) –, redigido em 1939, cf. *supra* n. anterior, reflecte ainda uma profunda afinidade da carmelita filósofa de língua alemã com esses “caminhos do silêncio” dessa alma de interioridade: Dorothee Quoniam, que tomou o nome o também o hábito de carmelita sob o nome de Ir.^a Maria Amada (e que viveu a breve vida de 35 anos: 14/01/1839 - † 4/05/1874, apenas 15 de clausura). A trad. alemã do texto dos “Doze Graus do Silêncio” (*Die zwölf Grade des Schweigens*, aparecia em Dülmen i. W., Laumann V., em 1937. Como se pode reler no timbre de várias das *Werke* reunidas de Edith Stein, justamente sob a epígrafe: »*Wege zur inneren Stille*« (ed. München, 1987...), em que também se insere este seu estudo, há neste «encontro espiritual» uma sintomática afinidade interior de atitude e **busca do silêncio de Deus**... Cf. ainda a selecção de textos de Vincent AUCANTE, (ed.), *E.S., Chemins vers le silence intérieur*, Paris, Parole et Silence, 2006.

¹⁸⁹ Este pequeno texto resultou da **experiência prática** que a Ir.^a Maria Amada fez na sua vida de clausura e, na circunstância, como resposta a uma outra irmã carmelita que a questionou sobre o longo tempo da sua permanência na cela **durante o tempo de silêncio** a meio do dia... “o que estaria a fazer?” – “a escutar o silêncio”. Edith

sica é da *simplicidade* nesse recorte de pausa, nessa interioridade do silêncio.¹⁹⁰ Maria Amada de Jesus di-lo referindo a *preparação dos santos* nessa escuta da perfeição, como também perfeito silêncio.¹⁹¹ Nunca o de se forçarem a calar-se ou, menos ainda, o de mandarem calar alguém, outrossim o da escuta orientada para o *Nome único*, em última instância, sem outra divina ressonância que não seja a do Verbo, palavra única de Deus.¹⁹² E tal palavra silenciosa em seu infindo mistério acaba por ser o silêncio que translada as muitas vozes nesse solitário Jesus, que assim calava em si, mesmo quando pregava, quando instruía e se recolhia.¹⁹³

O Mestre da Verdade¹⁹⁴ é também o Senhor do silêncio que se desprende da sua Palavra, em quietude. E, apesar de a tradição melhor ter sabido meditar esse reflexo mudo ‘n’Aquela que tudo guardava em seu coração’, na figura mariana como personificação desse caminho espiritual e da perfeita escuta¹⁹⁵, por outro lado também Jesus *calava exteriormente*, indicando assim essa transcendência da Presença profunda.¹⁹⁶

O *primeiro grau* vem referido como «um falar pouco às criaturas e muito com Deus», operando-se assim essa *atenção à presença interior*, seja da palavra evangélica, seja sobretudo do livro vivo dos outros, cuja intimi-

STEIN, *op. cit.*, pp. 82-83, que assim evoca a origem deste opúsculo da Ir.^a Maria Amada, considera-o um texto “extraordinariamente profundo”.

¹⁹⁰ MARIE-AIMÉE DE JÉSUS, DDS (= *Les Douze Degrés du silence*, doravante assim abreviado e referido pela ed. cit.), p. 53: «*La vie intérieure pourrait consister dans ce seul mot : silence!*»

¹⁹¹ Cf. DDS, p. 53: «*C’est le silence qui prépare les saints, c’est lui qui les commence, qui les continue, qui les achève.*». Note-se a consciência pedagógica por via destas palavras que assim *fazem* ou indicam, desde logo, **estádios possíveis na maturação desse indizível interior** que começa por ser típico das almas recolhidas, que as acompanha ao longo de uma vida e que há-de uni-las com o próprio silêncio como quietude ou paz divina.

¹⁹² É perfeita esta redução espiritual das muitas palavras ao **Verbo único** de Deus tal cristalinamente o diz Maria Amada de Jesus: «*Dieu, qui est éternel, ne dit qu’une seule parole, c’est le Verbe.*» (DDS, p. 53). Compare-se ainda com a reflexão de Urs Von Balthasar, na síntese de Fr. Raymond GAWRONSKI, S.J., *Word and Silence*, - *Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, Edinburgh, T & T Clark, 1995, pp. 77 e segs.: «*Einmaligkeit: The Unique Word Spoken from the Fullness of the Father*», especialmente pp. 101 e segs.: «*The Silence of God*».

¹⁹³ De facto, como a **Palavra audível**, é em Jesus que o Verbo tudo diz refluindo da palavra ao ser, do propósito universalmente Criador à **silenciosa Redenção** de cada mínima expressão assim apaziguada n’Ele: «*De même, il serait à désirer que toutes nos paroles expriment Jésus directement ou indirectement.*» (DDS, p. 53)

¹⁹⁴ Como se diria no especial eco de Jo 14, 6...ou de St.º AGOSTINHO, *Conf.* VII, 19, 25... e na referência à *Persona Veritatis*... Vide ainda Id., *De civ. Dei*, XI, 18...: «*pondus meum amor meus*»...Cf. A. MAXSEIN, «*Philosophia cordis*» bei Augustinus”, in: *Augustinus Magister*, I, pp. 357-371...

¹⁹⁵ Cf. *Lc* 2, 19. 51.

¹⁹⁶ Vide *Mt* 26, 63: Jesus continuava calado... A Ir.^a Marie-Aimée de Jésus refere este contexto : «*...dit le texte, «mais Jésus ne répondit rien,» afin de nous apprendre à ne pas satisfaire les passions grandes ou petites de ceux qui nous entourent.*» (in : *Jésus-Christ est le Fils de Dieu*, ed. cit., t. I, vol. VI, p. 131)

dade, cujo silêncio interior os transcende,¹⁹⁷ como se houvesse de se ensaiar esta escuta divina mesmo através do calar fundo da surpresa angélica da voz interpelante¹⁹⁸, do aceno loquaz da vida nesse recolhimento dessa espessura do mistério.

O *segundo grau* refere-se ao *silêncio no trabalho*¹⁹⁹ e nos movimentos, como um estado de observação que acompanha todo o fazer e induz a um mínimo de actividade no olhar, no ouvir e no falar.²⁰⁰ Recolhimento da voz interior ou interioridade em que a voz se pode encenar em dança e música expressiva, sem perder a sua essencial soledade, o *silêncio do recolhimento*.²⁰¹

O *terceiro* é mais específico, tendo em conta uma dificuldade e um obstáculo tenaz na vida espiritual: é o silêncio da imaginação muitas vezes

¹⁹⁷ Cf. DDS, p. 55 : «*Tel est le premier pas, mais indispensable, dans les voies solitaires du silence : (...)*» - e permita-se aqui salientar a convergência especial com toda a tradição da Cartuxa e de muitas admonições monásticas de tal *pedagogia do silêncio interior à própria palavra*, como aqui será o caso. Cf., entre outros, DIONÍSIO, o CARTUXO, *De vita et fine solitarii*, (c. 1425) (in: vol. 38 das *Opera*, ed. Cart. de Montreuil-sur-Mer; reed. Nathalie NABERT, (ed.), *DENYS LE CHARTREUX, La vie et fin du solitaire*, trad. Michel Lemoine et *Éloge de la vie en solitude*, trad. par un Chartreux, Paris, Beauchesne, 2004, pp. 70 e segs. : «Le silence et la forme de la parole» ; e, *vide*, sobretudo, o modelo antes deixado por GUILHERME DE SAINT-THIERRY, na *Epistola ad fratres de Monte-Dei*, também conhecida como «Tratado da vida solitária» (cf. M.-M. DAVY, trad e ed., *Un Traité de la vie solitaire – Lettre aux frères du Mont-Dieu de Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, Vrin, 1946, pp. 82 e segs.: «L'Ascèse»...). Mas prossegue Marie-Aimée de Jésus, ainda caracterizando este primeiro grau : «*C'est ici que l'âme étudie et approfondit cette vertu, dans l'esprit de l'Évangile, dans l'esprit de la Règle qu'elle a embrassée, respectant les lieux consacrés, les personnes, et surtout cette langue, où se repose si souvent le Verbe ou la parole du Père, le Verbe fait chair !*» Encarnação da *Palavra* que se traduz, pois, num «*silence au monde, silence aux nouvelles...*» num registo dessa “outra linguagem” aqui ainda referida como «*silence avec les âmes les plus justes*». (*Ibid.*)

¹⁹⁸ «... la voix d'un Ange a troublé Marie...» (DDS, p. 55).

¹⁹⁹ Sobre esta *consagração silenciosa*, não do que se diz *fazer*, mas de *toda a operação do humano viver*, *vide* ainda outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Do valor espiritual do trabalho em S. Bento de Núrcia”, (Conferência, XV Centenário de S. Bento, Guimarães, 19/6/81), in: *Revista de Guimarães*, XCI, Jan./Dez. (1981), pp.284-339.

²⁰⁰ O *silêncio invade a inteira presença própria*, despojada já da veste “verborreica” comum: «*Silence dans la démarche (...)*» - o que lembraria o exercício análogo da *marcha* intencional no Zen e noutras formas de *inteira atenção* ao “espaço” e movimento-postura corporal (cf. referências em Samuel ROUVILLOIS, *Corps et Sagesse, Philosophie de la liturgie*, Paris, Fayard, 1995, pp. 128 *et passim*); por outro lado, «*silence des yeux, des oreilles, de la voix...*» - sempre nesta paradigmática triplicidade *estésica* dita, muitas vezes, pelo “não ver, nem ouvir, nem falar” do mono num outro simbolismo, indicando-se aqui ainda a modéstia monástica do olhar e do cuidado com os sentidos. Analisámos não apenas este laconismo, mas o genético silêncio do *logos* na tradição também do pensar ocidental: Carlos H. do C. SILVA, “Ver, ouvir e entender... ou da originária mudez do logos filosófico – Tradição pré-socrática e destino do pensar”, in: Várs. Auts., *Razão e Liberdade – Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa, Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa/ Depart. de Filosofia da Fac. de Letras de Lisboa, 2010, vol. I, pp. 519-569. Para a Ir.^a Maria Amada de Jesus trata-se de *silenciar* “*tout l'être extérieur, préparant l'âme à passer en Dieu*” (DDS, p. 56).

²⁰¹ Está aqui implícita uma *rítmica que tal ascese implica* (cf. ainda nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*”, in: *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372), não apenas por supressão da agitação – “*elle écarte tout ce qui pourrait la distraire; elle s'éloigne du bruit...*” (DDS, p. 56), mas por tal “bailado” de permutação do recolhimento em silêncio e deste, naquele: «*C'est le silence du recueillement, ou le recueillement dans le silence.*» (*Ibid.*)

designado de ascese das fantasias²⁰², da verborreia interior, do obsessional da multiplicação de imagens.²⁰³

A imaginação tendo de ser serenada e repassada por este silêncio que antecipa a contemplação, também num *quarto grau*, de forma mais ampla, se refere o silêncio da memória que assim há-de ser purgada.²⁰⁴ De facto, o passado inexistente, como o futuro, não deve refluir em imagens ainda perturbadoras da calma do presente e, se alguma coisa for de substituir à memória no seu habitual ruído, será a lembrança das misericórdias de Deus.²⁰⁵ Trata-se do reconhecimento silencioso desta gratidão em que em esquecimento de si próprio se recorda o continuado dom da Vida...²⁰⁶

²⁰² «*Cette faculté est la première qui va frapper à la porte fermée du jardin de l'Époux*» – assim adverte a Ir.^a Maria Amada de Jesus, denunciando as *emoções* extravagantes, as vagas *impressões*, os estados “sentimentais” ainda não purgados... (cf. DDS, p. 57) Se, porém, houver uma **harmonização desses estados imaginários** como «*les beautés du ciel, les charmes de son Seigneur, les scènes du Calvaire (...)*», então, a própria faculdade e a alma assim «*restera dans le silence, elle la servante silencieuse de l'Amour divin*» (*Ibid.*). Vide n. seguinte.

²⁰³ Actualmente numa cultura em que predomina a tecnologia do áudio-visual talvez se perceba melhor ainda essa tutela da “instituição imaginária da sociedade” (cf. Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, sobretudo pp. 303 e segs.), já que o que está em causa não é apenas a **figuração a suposta “imagem que não fala”**, mas, justamente, a *retórica da imagem (até visual...)* (cf., por exemplo, Groupe M ; Francis EDELIN, Jean-Marie KLINKENBERG, Philippe MINGUET, *Traité du signe visuel – Pour une rhétorique de l'image*, Paris, Seuil, 1992 ; ainda Louis MARIN, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993...). Ora, na tradição espiritual tanto a prudência «iconoclasta», quanto a redução do *sermo* a uma contemplação não-discursiva sempre foram indicativos para uma outra *ausência de linguagem (sonora)* (cf. Louis MARIN, «Aux marges de la peinture – Voir la voix», in: *L'Écrit du temps*, n.º 17 «Voir, dire», hiver (1988), pp. 612-72; também: Jean-Yves BOSSEUR, (dir.), *Le sonore et le visuel: intersections musiques arts plastiques aujourd'hui*, Paris, Éd. Dis Voir, 1987... Raymond COURT, *Le voir et la voix – Essai sur les voies esthétiques*, Paris, Cerf, 1997). Por isso, bem se compreende a importância de *calar* a sedução do *imaginário*, embora se deva distinguir entre o associacionismo psíquico da *imaginação* (fantasista) habitual e a prática de uma *imaginatio vera* que abre para a contemplação *imaginal* (G. Bachelard; Gilbert Durand...): cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Imaginário na Filosofia – Da imagem intermédia ao imaginário especulativo – ou do pensar por interposta «pessoa»”, in: Alberto Filipe ARAÚJO e Fernando Paulo BAPTISTA, (Coord.), *Variações sobre o Imaginário, Domínios, Teorizações, Práticas hermenêuticas*, Lisboa, Instituto Piaget, 2003, pp. 287-336.

²⁰⁴ Cf. DDS, p. 58: «Silence de la mémoire». Está aqui um ponto essencial de purificação interior pelo *deliberado oblivio* que liberta para a *anamnese* do essencial: o silêncio como um “branco” do passado, terá de alastrar a toda a memória *duracional* e psicológica. Nisto sendo de lembrar a **purificação da memória** exposta da *Subida del Monte Carmelo*, (III, 2 e segs.; vide André BORD., *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, Paris, Beauchesne, 1971, sobretudo pp. 119 e segs.) e também a destriça agostiniana entre a *recordação* do passado e a *reminiscência* do Presente espiritual (vide estudo nosso e referências em: Carlos H. do C. SILVA, “A memória essencial segundo Santo Agostinho”, in: Várs. Aut., *Os Longos Caminhos do Ser – Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, org. Cassiano Reimão e Manuel Cândido Pimentel, Lisboa, Universidade Católica Ed., 2003, pp. 613-655).

²⁰⁵ Curiosamente, o “método” espiritual da Ir.^a Maria Amada aponta, não só para “**esquecer**” **essa narrativa do passado**, esse *ruído* temporal, mas justamente para «... *saturer cette faculté du souvenir des miséricordes de Dieu...*» (DDS, p. 58) Ao passar em silêncio a “eloquência” sempre pretérita da *mente que memoriza* (como diria J. KRISHNAMURTI, por exemplo em *Freedom from the Known*, London, Victor Gollancz, 1972, pp. 118 e segs.) está a abrir-se a possibilidade duma **atenção**, reconhecida pelas muitas, imensas, misericórdias de Deus: «*C'est la reconnaissance dans le silence, c'est le silence de l'action de grâces.*» (DDS, p. 58).

²⁰⁶ Não se deve esquecer que a Ir.^a Marie-Aimée de Jesus resumia a sua vida em “ser uma misericórdia do Senhor”... – aliás, como St.^a Teresa de Jesus, St.^a Teresa do Menino Jesus...

Num *quinto grau* faz-se resumo de todas estas formas de grato silêncio face à reiterada conversação com as criaturas, numa distração ainda do essencial da entrada em si para descoberta da íntima presença, dir-se-ia na “cela interior”.²⁰⁷ Este grau é ainda de ascese, inclusive pelo amargo sabor em relação a tudo o que não é Deus, ou esse Deus em tudo, havendo ainda o ruído do mundo em de redor.²⁰⁸

Num *sexto grau* sublinha-se que a língua pode estar muda, os sentidos calmos, a imaginação e a memória, todas as criaturas caladas na solidão envolvente e, porém, resta o ruído no interior que deve ser cuidado.²⁰⁹ Até os afectos, desejos, o próprio zelo e os suspiros que murmuram o amor de Deus fazem por demais, estão desmedidamente presentes nesse ruído seu, que há-de assim ser silenciado em puro amor.²¹⁰ É o silêncio do amor perante a beleza, a bondade, a perfeita simplicidade divinas; silêncio já sem es-

²⁰⁷ Saliente-se que o que dizemos como «cela interior», no eco evangélico (*Mt 6, 6*: ‘*eiselthe eis tò tameion sou...*) e ainda de St.^a CATARINA DE SIENA, *apud* B.to RAIMUNDO DE CÁPUA, *Vita*, I, c. 10 referindo a “pequena cela do seu coração”, corresponde ao que Marie-Aimée de Jésus refere como: «*Alors cette âme doit se retirer doucement dans les plus intimes profondeurs de ce lieu caché, où repose la Majesté inaccessible du Saint des saints (...)*» (DDS, p. 59) Lugar oculto, **morada secreta... puro espaço de silêncio** a que muitas almas místicas se referem seja Ruusbroec, Ângela de Foligno... até Élisabeth de la Trinité (*Carta 123*; in: *Oeuvres*, ed. cit., p. 409; trad. port. «*Obras*», p. 375) ...

²⁰⁸ Cf. n. anterior. Trata-se, por um lado, da própria “conversação” que as criaturas produzem e chegam a manter com aqueles que se disponham ou sejam dotados da capacidade de escutar essa linguagem. Neste sentido se dizia nas «Florinhas» de S. Francisco de Assis, como ele tinha de mandar calar as flores e os animais “que louvavam o Criador”, mas perturbavam a sua oração... Por outro lado, trata-se do ruído da natureza em si mesma e não ordenada a Deus, constituindo a «*humiliation qui a fait gémir les saints!*», como faz notar Marie-Aimée de Jésus. (DDS, p. 59).

²⁰⁹ Chama-lhe Marie-Aimée de Jésus o «*silence du cœur*» (cf. *supra* n. 6), aprofundando este último andamento de um *silenciar* que abisma na calma maior de Deus... «*Si la langue est muette, si les sens sont dans le calme, si l'imagination, la mémoire, les créatures se taisent et font la solitude, sinon autour, du moins dans l'intime de cette âme d'épouse, le cœur ne fera que peu de bruit.*» (DDS, p. 60) Note-se, por um lado, o carácter de *solidão* ontológica desse ser contido ou sem *vibração expressiva*, o que não se confunde com qualquer *isolamento* doentio e negativo; por outro lado, o timbre amável desse repouso no Amado, numa linguagem que se silencia nessa pura *intimidade* do «Cântico dos cânticos», que, aliás, a Ir.^a Maria Amada chegou a comentar, mas cujo texto destruiu por prudência de má interpretação de tal *íntimo convívio* com o Senhor... Mais importa ‘*ser* em silêncio, do que *falar* sem ser’ (St.^o Ireneu) e, de facto, a atenção às *coisas* verifica o primado desse *existir* sem sequer “*haver* quem pense nisso” (cf. Alberto CAEIRO, «Guardador de rebanhos», v: “*O único mistério é haver quem pense no mistério.*” (in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 207).

²¹⁰ Cf. DDS, p. 60: «*Silence des affections, des antipathies, silence des désirs dans ce qu'ils ont de trop ardent, silence du zèle dans ce qu'il a d'indiscret; silence de la ferveur dans ce qu'elle a d'exagéré; silence jusque dans les soupirs !...*» Mons. CHOLLET, «Préface» a Soeur MARIE-AIMÉE DE JÉSUS, *Jésus-Christ est le Fils de Dieu*, ed. cit., pp. XIX, salienta esta *moderação* ou esta neutralização dos extremos: «*Du reste, soeur Marie-Aimée connaît l'adage: in medio stat virtus; elle le dit formellement «la vertu consiste dans le juste milieu» et elle consacre toute la partie morale du chapitre XVII à montrer comment «l'âme apprend à l'école de Jésus à chercher le juste milieu dans la pratique de la vertu»* ; – sendo, no caso, o seu silêncio o meio termo entre um calar “ruídosos” e um ténue suspirar que é por demais expresso... Cf. Id., «La Vie cachée en Dieu», in : *Les Douze Degrés du silence et autres opuscules*, ed. cit., pp. 145 e segs.

forço, como nos graus anteriores, mas todo ele inspirado e que não interfere com o cântico perfeito do *Sanctus* eterno.²¹¹

E diz a autora mística num nítido discernimento deste limiar espiritual:

“*Nos graus precedentes, o silêncio era ainda o lamento da terra; neste, a alma, por causa da sua pureza, começa a aprender a primeira nota deste sagrado cântico que é o canto dos céus.*”²¹²

Esta graduação é, como muitas vezes saliente na tradição cristã, uma *via crucis*, em que a morte voluntária por amor, a economia do sofrimento desta nova criação em “dores de parto”, se revê no silêncio densíssimo do *páthos* da Cruz.²¹³ Donde que o *sétimo grau* do silêncio respeite a esta *mortificatio* do amor-próprio, do silêncio que permite observar sem fuga ou tergiversação a denegação própria, dando lugar ao mais da possibilidade misteriosa, dessa “flor que desabrocha em silêncio” ...²¹⁴

²¹¹ Sempre no seu habitual estilo de simetrias conversivas: «*Le silence de l'amour, c'est l'amour dans le silence...*» - e, após referir o silêncio perante Deus à beleza, à bondade e à perfeição, que realmente não precisam de ser *falados*, chama a atenção para o referido carácter *simples, espontâneo* deste silêncio já não de um esforço de calar: “*Silence qui n'a rien de gêné, de force; ce silence ne nuit pas plus à la tendresse, à la vigueur de cet amour, que l'aveu des fautes ne nuit au silence de l'humilité, que le batttement des ailes des anges, dont parle le prophète, ne nuit au silence de leur obéissance, que le Fiat ne nuisit au silence de Gethsémani, que le Sanctus éternel ne nuit au silence des séraphins!...*» (DDS, p. 61)

²¹² Cf. DDS, pp. 61-62. Esta é a *instância média* entre os primeiros seis degraus e os últimos seis, aliás numa enumeração de acordo com o total de 12, como número bíblico e de simbolismo universal num tríplice quaternário, ou em quatro tríades... que bem articula os degraus desta escala de *intensidades* do silêncio. Este momento central é ainda assinalável ‘hexagramaticamente’ como o do Verbo que assim explicita a Trindade divina (tal como St.º AGOSTINHO, em *De Trinitate*, IV, 4, 7: «*Ratio simpli ad duplum ex perfectione senarii numeri...*» estabelece); vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Número diferencial da morte – St.ª Teresa de Ávila e a visão do seu «tempo de vida»”, in: *Revista de Espiritualidade*, XIX, nº 74, Abril/ Junho (2011), pp. 92-160, sobretudo pp. 151 e segs.: «Nota conclusiva: O número e a experiência mística». Vide *infra* n. 258.

²¹³ Indica-se por esta “voz passiva” (cf. S. PAULO, *Gal 2*, 20..., sobretudo da Paixão e *via crucis*...) o próprio inverso dinamismo, já não do esforço de “calar”, mas da mística escuta que simplifica até à *silenciosa humildade*.

²¹⁴ Cf. DDS, p. 63: «*Silence de la nature de l'amour propre: (...) Silence de la nature devant les joies ou les plaisirs. La fleur 'épanouit en silence et son parfum loue en silence le créateur: l'âme intérieure doit faire le même.*» A «*rega*» será aqui tal *espontaneidade* do «*dom sem porquê*» (cf. o verso de ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersman*, I, § 289: «*Ohne Warum: "Die Ros'ist ohne warumb, sie blühet weil sie blühet,..."*»), e é curioso notar a mudança do “sentido” do ouvido-fala, desta duplicidade da linguagem e significado, da visão e imagem representada, etc., pela *estesia mística do odor*, “odor de santidade” que envolve sem *dualidades* e na imediatez da experiência que assim se indica. Cf. Jean-Pierre ALBERT, *Odeurs de sainteté – La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1996; e *vide infra* n. 274. Também o “sabor” (a comparar em sânscrito: *rasa*, “sabor-saber” (cf. Subodh Chandra MUKERJEE, *Le rasa – Essai sur l'esthétique indienne*, Paris, F. Alcan, 1926; Kamleshdutta TRIPATHI, “De lo sensible a lo suprasensible: Estética india tradicional: Conceptos clave de *rasa*, *dhvani* y *bhâva-anukirtana*”, in: Óscar PUJOL e Amador VEJA, (eds.), *Las palabras del silencio: el lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, ed. cit., pp. 81-92), com uma importância sinestésica significativa... cf. *supra* n. 89...) serve para absolver o falar e outros “ruídos” sensoriais espe-

Silêncio como exercício espiritual à vista da sua própria corrupção, qual meditação do ‘cadáver’ e do ‘nada’ que realmente se é nesta vanglória; silêncio para os não menos falsos louvores; silêncio perante alegrias ou prazeres, como perante as penas e os obstáculos; enfim, silêncio em todas as circunstâncias vividas, induzindo já à *santa indiferença*.²¹⁵

Trata-se do ‘*silêncio do “eu” humano passando ao querer divino*’, ou seja, o passo forçosamente pacífico e sem afirmação própria, para o pleno consentimento dessa fecunda paz de Deus que assim advém “acima da natureza”, nesse sentido *gratuito* ou sobrenatural do silêncio, dessa serenidade divina.²¹⁶

Então, num *oitavo grau* refere-se o silêncio da mente, mesmo superior, um calar os pensamentos inúteis mas também o esforço intelectual agitado por vários objectos de contemplação.²¹⁷ O que se exige é a docilidade à calma iluminação divina e a humildade de *permanecer nesse silêncio do entendimento* que equivale ao ‘efeito’ da *noite escura* deste momento deslumbrante e assim por demais.²¹⁸ Diz-se melhor pela *pureza de intenção*, pela simplicidade que se despoja dos raciocínios subtis, da busca sinuosa de uma verdade sonora, e sabe ser a inteligência essa assimilação silenciosa de quem não tem conhecimento, nem acumula saberes, mas é sábio, habitado por esse divino sabor...²¹⁹

culativos, numa *assimilação da silenciosa* Presença de Deus... Cf. ainda Jean-Charles NAULT, *La saveur de Dieu – L’écclésié dans le dynamisme de l’agir*, Paris, Cerf, 2006... Vide ainda a reflexão de Jean-Luc MARION, *De surcroît – Études sur les phénomènes saturés*, ed. cit., pp. 35 e segs. : «L’événement ou le phénomène advenant».

²¹⁵ Embora não apareça no texto em análise a expressão de «*santa indiferença*» (sobre este tema, cf. já citado art. M. VILLER e P. POURRAT, art. «Abandon», in: *DS*, t. I, cols. 2-49), está implícito este seu “silencioso” sentido. «*Silence dans la santé, la maladie, la privation de toutes choses: c’est le silence éloquent de la vraie pauvreté et de la pénitence; c’est le silence tout aimable de la mort à tout le crée et l’humain.*» (DDS, p. 64).

²¹⁶ Cf. DDS, p. 64: «*C’est le silence du moi humain passant dans le vouloir divin. Les frémissements de la nature ne sauraient troubler ce silence, parce qu’il est au-dessus de la nature.*» Sobre a interpretação desta gratuidade como *absolutamente sobrenatural*, em contraste com um plano *supra-natural* ainda adquirido, cf. Pierre ADNÈS, art. «Surnaturel», in: *DS*, t. XIV, cols. 1329-1352, sobretudo, cols. 1339 e segs.

²¹⁷ Advirta-se que a nomenclatura deste 8º grau: «*Silence de l’esprit*», pensa muito à francesa e no conceito largo de *esprit* o que mais rigorosamente traduzimos por *mente* ou *intelecto*. Aliás, veja-se a própria formulação da Ir.ª Marie-Aimée de Jésus: «*Faire taire les pensées inutiles, les pensées agréables, naturelles; ce sont celles-là seulement qui nuisent au silence de l’esprit, et non la pensée en elle-même qui ne peut pas cesser d’exister.*» (DDS, p. 65). Repare-se o *realismo psicológico* da observação de que o «rio da consciência» (cf. William James...) ou o fluxo mental não tenha de ser parado, nem possa sê-lo, mas apenas eliminarem-se as *associações inúteis*, numa purificação do entendimento que se quer quer já de índole passiva ou, assim, silenciosa...

²¹⁸ Cf. DDS, p. 65: «*Pour ce qui est d’une contemplation de Dieu, soutenue, immédiate cela n’est pas possible dans l’infirmité de la chair, à moins d’un pur don de sa bonté; mais le silence dans les exercices propres de l’esprit, c’est, par rapport à la foi, se contenter de sa lumière obscure.*»

²¹⁹ Cf. DDS, p. 66: «*Silence aux raisonnements subtils qui affaiblissent la volonté et dessèchent l’amour.*» Donde o retomar do tema da *simplicidade de intenção*, do «olhar simples» e directo, sem ruído de fundo...: «*Silence dans l’intention: pureté, simplicité; silence aux recherches personnelles; dans la méditation, silence à la curiosité (...).*»

Donde, o *nono grau* do silêncio, não apenas referido ao intelecto, mas à vontade que lhe vai eticamente associada, quando se trata de julgar.²²⁰ É o evangélico preceito de “não julgueis”, num conselho de silêncio neste sentido ainda relacional quanto aos outros, recuperando um nível de santa infância, nesse silêncio dos perfeitos que vivem apenas segundo a vontade de Deus.²²¹

“*É o silêncio do Verbo encarnado!*” – como exclama Maria Amada de Jesus.²²²

Num *décimo grau*, puramente volitivo, também se refere o silêncio, já não por se cumprir silenciosamente os mandamentos, os desígnios de Deus, mas pelo silenciar-se esta mesma obediência na consciência, dir-se-ia, victimal de se poder *silenciar* por essa união com Deus o que seja o próprio mistério da iniquidade, do dilúvio de ruído e pecado, como oblação silenciosa do escravo.²²³ Um oferecer a vontade própria, um abdicar dela à semelhança de Cristo perante o Pai, numa densa angústia, no silêncio não consolador mas crucial dessa imensa dor do mundo.²²⁴

É o momento da *morte*, não forçosamente biológica e final, mas antecipada na cruz do momento assim aceite até esse mistério ou esse vastíssimo drama espiritual todo ele concentrado no grito sufocado, no não haver palavra de tão densa hora. É aí que na noite da Agonia se revê *em silêncio* a dor

²²⁰ Se no grau anterior se caracterizava a *inteligência simples*, como aquela que está sempre em silêncio perante o Senhor, agora trata-se do *silêncio do jútzo* ou da capacidade de decidir inteligivelmente, de acordo com a *infância espiritual*: «*C'est le silence de la bienheureuse et sainte enfance, c'est le silence des parfaits, c'est le silence des anges et des archanges, alors qu'ils suivent les ordres de Dieu.*» (DDS, p. 67). Este nono grau representa, de facto, já a «*perfeição*» de tal *linguagem espiritual* silenciosa.

²²¹ Cf. ainda DDS, p. 67: «*Ne pas juger, ne pas laisser voir son opinion (...)*».

²²² Cf. DDS, p. 67. Lembre-se o Verbo que emudeceu no seu *Consummatum*, como S. João da Cruz sublinha e já se recordou, *vide supra* n. 53. Por outro lado recorde-se o *tópos* meditativo que intermedeia o silêncio com as (7) «*palavras*» de Jesus na Cruz, na interpretação orante deixada pelo Cardeal Charles JOURNET, *Les sept paroles du Christ en Croix*, Paris, Seuil, 1952 e reed., pp. 137 e segs.: «*Tout est consommé.*»

²²³ Cf. DDS, p. 68: «*Le Seigneur a quelque chose de plus profond et de plus difficile à nous apprendre : le silence de l'esclave sous les coups de son maître. (...) Ce silence est celui de la victime sur l'autel, c'est le silence de l'agneau que l'on dépouille de sa toison, c'est le silence dans les ténèbres, silence qui empêche de demander la lumière (...)*» Sublinhe-se esta *união*, não na calma do silêncio de Deus, mas na excruciante participação em comunhão com a Vítima, em *silenciosa e volitiva assunção de dor*. Recorde-se o último grau como do calado “*amor morto*”... em St.^a MARIA MADDALENA DE PAZZI, «*Revelatione e intelligentie*», in: P. Pelagio VISENTIN, O.S.B., (ed.), *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de'Pazzi dai manoscritti originali*, vol. IV, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1964, pp. 210 e segs.: «*L'ultimo amore è morto, il quale non desidera, non vuole, non brama e non cerca cosa nessuna (...)*»

²²⁴ A Ir.^a Marie-Aimée de Jésus vai haurir esta inspiração directamente nessa silenciosa luz assim crucificada em trevas. É a partir do seu próprio mistério e vocação vitimal que se compreendem as suas palavras de *oblação à Justiça divina*: «*C'est le silence dans l'abandon, le silence sous la sévérité du regard de Dieu, sous la pesanteur de sa main divine (...)*. *C'est le silence du crucifiement, c'est plus que le silence des martyrs, c'est le silence de l'agonie de Jésus-Christ.*» (DDS, p. 69).

balsâmica, o sacrifício transfigurante, a pausa sempre demasiado breve da silenciosa luz nas trevas...

*“Enquanto esta vontade humilde e liberta, verdadeiro holocausto de amor, se quebra e se destrói pela glória do nome de Deus, Ele transforma-a na Sua divina vontade.”*²²⁵

– donde este sentido do *minimum* e *maximum* destas margens de silenciosa operação da metamorfose espiritual realizada por Deus. E pergunta-se Maria Amada de Jesus o que faltará, então, para o pleno acabamento de Cristo na alma:

*“...duas coisas: a primeira é o último suspiro do ser humano; a segunda, não é senão uma doce atenção ao Bem-Amado cujo divino beijo é inefável recompensa.”*²²⁶

Silêncio duplo, diremos, de morte e de amor, de finitude e de ressurreição, como se a definitiva pulsação do tempo em eternidade...

Enfim, o *décimo primeiro grau* do silêncio como que mima este estado *moribundo* em Deus, este calar-se este morrer em paz, no eco ainda do monástico *fuge, tace, quiesce*, agora como experiência infusa e totalmente reabsorvida, isto é, absolutizada.²²⁷ É mesmo mais do que o silêncio da morte, pois indica a experiência do não-ser, num nada de ser, em que a criatura se

²²⁵ Cf. DDS, pp. 69-70.

²²⁶ Cf. DDS, p. 70: *«Alors, que manque-t-il à sa perfection? Que faut-il encore pour l'union? (...). Deux choses : la première est le dernier soupir de l'être humain ; la deuxième n'est qu'une douce attention au Bien-Aimé dont le baiser divin est l'ineffable récompense.»* Note-se neste grau a plena *mortificatio* e o « beijo » místico da *ressurreição*... tanto glosado desde os comentários de S. Bernardo sobre o Cântico dos Cânticos e este clima de esposais do Amor de Deus... Cf. S. BERNARDO, *Sermones*, 8: *«De summo osculo quod est Spiritus Sanctus»*, I, 1-2: *“... Mihi videtur, ut pulo altius inchoem, ineffabile quoddam atque inexpertum omni creaturae osculum designasse qui ait: Nemo novit filium nisi Pater, et nemo novit Patrem nisi Filius, aut cui Filius voluerit revelare.[Mt 11, 27] (...) Osculum profecto fuit. Quid? Corporeus ille flatus? Non, sed invisibilis Spiritus, qui propterea in illo dominico flatu datus est, ut per hoc intelligeretur et ab ipso pariter tamquam a Patre procedere, tamquam vere osculum quod osculanti osculatoque commune est.»* O beijo místico é, de certo modo, o *inverso* da palavra, uma ‘locução que tange’ reconduzida a silencioso gesto reabsorvido no puro Amor. Cf. Id., *Sermo* 83, II, 4.

²²⁷ Trata-se do «*Silence avec soi-même*»: *«Ne pas parler intérieurement, ne pas s'écouter, ne pas se plaindre, ni se consoler. En un mot, se taire avec soi-même, s'oublier soi-même, se laisser seule, toute seule avec Dieu ; se fuir, se séparer de soi-même.»* (DDS, p. 71) Equivale este décimo primeiro grau do silêncio espiritual ao que os Místicos renanos designam na *Wesenmystik*, como *Abgeschiedenheit*, ou “renúncia” nesse *abandono de si mesmo*. Trata-se, mais do que a simples “ausência” ou “morte”, da *denegação* e do silêncio, dir-se-ia “ensurdecedor”, do nada: *«C'est le silence du néant. Il est plus héroïque que le silence de la mort.»* (*Ibid.*)

abisma no paradoxo de ausência de si e, ao mesmo tempo, silêncio imenso de Deus, infinda presença além ser.

Finalmente o *décimo segundo grau* de silêncio, ou talvez apenas o extremado de toda a escala e, em particular, dessa absolutização negativa do silêncio do grau anterior, refere justamente o *silêncio com Deus*.

“No começo, Deus dizia à alma: «Fala pouco com as criaturas e muito comigo.» *Aqui, Ele diz-lhe: «Não me fales mais.»*”²²⁸

– é neste trânsito que Maria Amada de Jesus ilustra este *silêncio com Deus* numa adesão silenciosa, em que nem sequer se fala com Ele senão pela linguagem do não-ser: denegar-se em *adoração simples*.²²⁹

Já não é propriamente um grau, embora de vivência mística, mas o que nesse *não falar* está desde início ao longo de toda a escala como um zero, um vazio permissivo de todos os números, que tanto os pode potenciar como negar, na indiferença última do mais Santo de cada diferenciação, como seu eco *permanente*, ainda que *a cada momento*.²³⁰

Conclui, Maria Amada de Jesus:

“É o silêncio da eternidade, é a união da alma com Deus.”²³¹

E nada mais se diz neste pequeno opúsculo todo ele atravessado de *silêncio de hiatos* e comensurado por esta *diferencial escuta* de tantos silêncios, ainda que aparentemente sempre do mesmo número vão, da mesma ordem enumerável, do mesmo Deus e em relação à mesma alma...²³² Quando,

²²⁸ Cf. DDS, p. 72.

²²⁹ Cf. DDS, p. 72: «*Silence avec Dieu, c'est adhérer à Dieu, se présenter, s'exposer devant Dieu, s'offrir à Lui, s'anéantir devant lui, l'adorer, l'aimer, l'écouter, l'entendre, se reposer en lui.*» Atinge-se neste último grau a *eternidade deste silencioso viver com Deus* – «*c'est le silence de l'éternité, c'est l'union de l'âme avec Dieu*» (DDS, p. 72) ...

²³⁰ O começo e o termo desta escala tocam-se numa outra conjugação *transfigurante* do Alto e do baixo..., como se o tempo e a eternidade se reflectissem além do valor *neutro* do instante diferenciador dessa mesma escala; instante este que se comporta como o “zero” (uma silenciosa “pausa”...) em relação a outros andamentos de adensamento silencioso... Cf. a abordagem poética de Michel THION, *Traité du silence*, Paris, Voix d'Encre, 2004, p. 11 : « *Seul le vide peut être rempli. Laisser du vide dans les mots et les sons pour qu'ils soient remplis de sens et de chaleur.* »...ainda p. 40: « *Le temps du silence est une frontière. / À l'aube de la parole il y a le silence. / Au crépuscule de la musique il y a le silence.* »...

²³¹ Cf. DDS, p. 72 e *vide supra* penúltima nota.

²³² Ali se dizia o *silêncio da eternidade* tendo como suposto necessário que seja a mesma, e não que – segundo o estilo da Ir.^a Marie-Aimée de Jésus – se possa formular: como a *eternidade do silêncio*, o que, como é óbvio, não seria equivalente. O que fica de *permeio*, justamente como tal *hiato* ou diferença de grau, mente na aparente *mesma linguagem* o que ali é um *diferencial e incomparável silêncio*, de facto, sem métrica própria...

afinal, *não há entre dois silêncios qualquer comparação possível*, apenas se podendo medir o rumor heterónimo de almas em diversos estádios de linguagem, o “Deus das ilhas estranhas” na novidade do seu incógnito Dom sempre transcendente. Sendo talvez o som, a Voz e a melodia universais apenas o efeito superficial de entrecruzamento de silêncios tão diversos que assim «gritam» de incongruência.²³³

Não se aponta para a *unidade indiferente*, mas para *esta Voz* que se recorta de abismos, para a duplicidade do aquém e além do ser que o torna discurso instável de algo efêmero, salientando o *carácter recursivo* desta escala, que reenvia sobre si mesmo o silêncio passado em claro na lembrança momentânea de possibilidades que acabam por tornar esta escala, não uma segura *scala coeli*, mas o arborescente de caminhos paralelos e variados de outra árvore da sabedoria.²³⁴ É neste *labirinto* de possibilidades de *secreto desenvolvimento*, pela ‘vereda sempre estreita’ (*Mt* 7, 14) e única em cada instante da perfeição que o silêncio pauta cada inflexão, cada limiar assim diferenciado. O único da Vida alimenta-se assim de, e em, silêncio...

²³³ A pretensa *hierarquia*, como escala adentro do «*mesmo*», revela-se resultado tardo e já assim indiferente de *relevâncias diferenciais*, de pulsações em que até o aparente mesmo *degrau de silêncio* repercute toda essa diferenciação real. (Tal pretensa hierarquia em graus de *dizível e indizível*, ou de *palavra e silêncio*, está presente em Dionísio, o Pseudo-Areopagita, e já em Inácio de Antioquia... Vide J. P. WILLIAMS, *Denying Divinity, Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, ed. cit., pp. 1 e segs.; cf. René ROQUES, *L'univers dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983, pp. 117 e segs.: «La science hiérarchique»...; e vide Raymond GAWRONSKI, S.J., *Word and Silence, - Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, ed. cit., pp. 101 e segs.) Em relação a um tal *silêncio* sempre novo a cada instante, como em analogia com o próprio Deus dito por aquela fórmula de S. JOÃO DA CRUZ, *Cânt.* (B), c. 14-15, 8; e c. 19, 7, das «*ínsulas estrañas*», dir-se-á que é como um zero diversamente denegador ou potenciador de todo o número, mistério de pura Transcendência assim simbolizado. Cf. sobre o simbolismo do zero; John D. BARROW, *The Book of Nothing*, London, Vintage, 2001, pp. 1 e segs. Vide *infra* n. 292 e *supra* ns. 54 e 230.

²³⁴ Um pouco como se também nos paradoxos referidos por Jorge Luis BORGES, “El jardín de los senderos que se bifurcan” (1941), in: Id., *Ficciones*, Madrid/ Buenos Aires, Alianza Ed./ Emecé Ed., 1974, pp. 9-45, numa estranha topografia em que a *ubiquidade* e a *heteronímia* sucessiva pulverizam em paradoxal *sincronicidade* uma outra estruturação da vida falada e também assim *silenciosamente diversa*... Desenvolvemos algumas destas perspectivas na leitura de uma mística como Élisabeth de la Trinité, em dois estudos nossos para os quais remetemos neste propósito: Carlos H. do C. SILVA, “*Tópos* e ritmo da *existência sacerdotal* em Isabel da Trindade – Dois estudos: I – A Linguagem da *periferia mística* do sacerdócio”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XVIII, nº 72, Out./ Dez. (2010), pp. 261-320; Id., “*Tópos* e ritmo da *existência sacerdotal* em Isabel da Trindade – Dois estudos: II – Tempo sossegado e perpétua *intranquilidade*”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XIX, nº 73, Jan./ Mar. (2011), pp. 33-80.

3. Da tentação do saber calado, da *sigé*, à humilde oração de quietude

‘*Kaì hótan énoixen tèn sphragída tèn hebdómen, egéneto sigé en tói ouranói hos hemiórion.*’

(Ap 8, 1 [trad.: “Quando Ele abriu o sétimo selo, fez-se no Céu um silêncio de cerca de meia hora.”])

‘*Tèn toínyn toû theíou lógou diáthesin aplanôs epignósometha, èan amerímnoi siopèi tas toû mē légeín hóras analískomen en thermèi mnémei toû theoû.*’

(DIÁDOCO DE FOTICEIA, *Keph. Gnost.*, XI [trad.: “Reconhecemos sem erro esta disposição da palavra divina, se houver um silêncio despojado onde se cala durante horas em fervorosa lembrança de Deus.”])

Visar o silêncio, não só como um meio, mas na qualidade de ser e de *fim último* pode fazer da obsessão em falar dele a reacção traumática que o torne mero lenitivo das habituais tensões²³⁵ – uma terapia. Ainda os gnósticos erigiram o Silêncio como um princípio originário, tal como nos mitemas da Noite, do Abismo...²³⁶, perdendo de vista outra via do saber incoativo e menos ontológico nessa necessidade de dizer, de deixar dito o *aquém* de tudo, afinal para o ritmo infecundo da regressão às origens, para uma infantilização da fala até ao Paraíso Perdido e assim sonhado em melancólico silêncio.²³⁷ Será a *Sigé* que personifica esse mutismo sem rosto, esse mundo de

²³⁵ Cf., entre outros, J. NASIO, *Le Silence en psychanalyse*, Paris, Rivage, 1987 ; também William RICHARDSON, «The Word of Silence», in : Sonu SHAMDASANI e Michael MÜNCHOW, (eds.), *Speculations after Freud. - Psychoanalysis, philosophy and culture*, London/ N.Y., Routledge, 1994, pp. 167-184.

²³⁶ Trata-se da *syzygia* ou “par” primordial da *Sigé* e do Abismo ou *Bythos*, de cuja união provém o *Nous*, ou Intelecto, e depois as outras instâncias do Pleroma. (cf. St.º IRENEU, *Adversus haereses*, I, 1, 1...). Retoma-se nesta religião gnóstica (cf. Hans JONAS, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Pr., 1958 e 1970...) um simbolismo muito antigo, ainda atestado em HESÍODO, *Theog.*, vs. 124 e segs. (cf. M. L. WEST, (ed.), *HESIOD, Theogony*, Oxford, Clarendon Pr., 1966), e na tradição pré-socrática (de Alcman, Anaximandro...) sobre o *Kháos*, a *Nýx*, ou “Noite”, o Abismo indiferenciado, o *Apeiron*..., que indica esse *pré-Lógos*, ou esse “vazio” de Som primordial... Cf., entre outros, Clémence RAMNOUX, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, Flammarion, 1986, pp. 63 e segs. Como se sabe, a poética daqui derivada, seja no romantismo nocturno de NOVALIS, *Hymnen an die Nacht*..., seja no filosofema do Absoluto nocturno de Schelling, seja ainda na “Ode” de Álvaro de CAMPOS, «Vem, Noite antiquíssima e idêntica...» (in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., pp. 311 e segs.) retoma este *arquétipo* do “imaginal” do espaço sem som, vazio, abscondido... Cf. G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1967⁵, pp. 168 e segs. : «L'immensité intime»...

²³⁷ Antecipe-se aqui a posição de *interpenetração dramática de silêncio e palavra* numa revisitação de Hans Urs Von Balthasar na síntese de Raymond GAWRONSKI, S.J., *Word and Silence. - Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, ed. cit., p. 101: “For the Ancients, the primordial Father (Ur-vater) was no-

sombras de um subconsciente sem grito de alma, onde os ‘duplos do que somos’ se encontram na ‘falsa quietude da morte aparente’...²³⁸

Por vezes o visionarismo espiritual, ainda que em duvidosa experiência sobrenatural e tantas vezes numa mística inversiva, não simbólica, mas diabólica, faz aceno desses mundos de sombras, desses abismos de sumidos ais e lamentos lúgubres que se perdem nesse silêncio de morte.²³⁹ Não o ambiente do *requiescat in pace* de um sono longo até à Ressurreição esperada, mas o mutismo do ser sem vibração, longe sequer do cerrado segredo. De facto, o *segredo* enterrado no mais profundo só se torna objecto de silêncio significativo se for manifesto como tal, isto é, se for literalmente *re-velado* no que, em relação àquela descida ao subconsciente, equivale ao caminho órfico de um acerto de descida e de subida, ou de dialéctica da palavra certa até no conhecimento desse “abre-te Sésamo”.²⁴⁰

ble precisely in His stillness and peace: His image (Inbild), who rests in His bosom, is silence. (...) Irenaeus, wrestling with Valentinian Gnosis, resisted treating silence (Sigè) and word (Logos) together. Balthasar is much more drawn in this matter to Ignatius of Antioch, from whom word and silence are interwoven in God and in the Incarnation, and, hence, in humanity as well. Ignatius offers perhaps the “best illustration of the overcoming of the un-word through the super-word,” where the Word is seen as proceeding from silence, but a silence which “calls loudly”.

²³⁸ É neste eco do já citado soneto de F. PESSOA, «No túmulo de Christian Rosenkreutz»: “Quando, despertos deste sono, a vida, / Soubermos o que somos (...) // Ah, mas aqui, onde irrealis erramos/ Dormimos o que somos, e a verdade, / Inda que enfim em sonhos a vejamos, / Vemo-la, porque em sonho, em falsidade. / (...) Calma na falsa morte a nós exposto. / O Livro ocluso contra o peito posto, / (...)” (in: *Obra Poética*, ed. cit., pp. 190-191), que aqui a propósito se enquadra esse *silêncio misterioso*. Como é sabido, a expressão *Sigè*, do verbo *sigân* “estar silencioso” e próximo da acepção de *siopân*, “calar-se”, é utilizada pelos Gnósticos (em especial na corrente valentiniana, como já referido), na sequência de toda uma tradição mística, pitagórica e hermética (cf., entre outros, JÂMBLICO, *Vita pyth.*, 226 e segs.) que remetia também ao *segredo*, ao que é transmitido em *calma* (isto é, num *silere*, como se diz em latim, com essa acepção de “tranquilidade”, donde em *silêncio*...). O iniciado deste modo imita a própria Divindade silenciosa, como se por tal *tacere* (“calar”) melhor se significasse outra “eloquência” mística. *Vide* ainda o texto do «Poimandrés»: ‘*déxai logikàs thystias hagnàs apò psykhês kai kardias pròs sè anetetaménos, aneklálete, árribete, siopè; phonoímene.*’ (in: *Corpus hermeticum*, I, 31; [trad.: “aceita sacrificios em palavras da alma pura e do coração a Ti dirigido, ó Inexprimível, Indizível, que só o silêncio nomeia.”]); *vide* P. FESTUGIÈRE, O.P., *La révélation d’Hermès Trismégiste*, IV: *Le Dieu incommu et la Gnose*, Paris, Belles Lettres, 1981 reed.. Também PORFÍRIO, *De abst.*, IV, 12, 5, refere o silêncio que os judeus praticavam como um *mistério*: ‘*kai tois hos mystérión ti phrikèton he tôn èndon siopè kataphainetai.*’

²³⁹ Se a verborreia de certas formas de pseudo-glossolalia (cf., por exemplo, Nathalie DUBLEUMORTIER, *Glossolalie – Discours de la croyance dans un culte pentecôtiste*, Paris/ Montréal, L’Harmattan, 1997...) pode ser sintomática de uma profunda patologia da linguagem, também o *mutismo* de certa pseudo-mística (cf. *supra* n. 54) indica um doentio e falso silêncio, outrossim, de um estado desconstrutivo da estrutura linguística em unidades mínimas, raras e desconexas, de meros “suspiros”, “gemidos”... que apontariam para um progressivo *silenciar* do discurso. Cf. ainda Sylvie KARILA, «L’analyse et ses silences», in: Claudie DANZIGER, (dir.), *Le silence, La force du vide*, Paris, Éd. Autrement, (nº 185), 1999, pp. 141-155. Simbolicamente um eco longínquo de tais *infernos* em que a vida se esvai... Cf. Félix BUFFIÈRE, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris, Belles Lettres, 1956, pp. 122 et *passim*.

²⁴⁰ *Re-velar* nesse significativo “velar de novo”, como um *calar novamente* o já “calado”... – eis o que assim, paradoxalmente, *exorciza* o falar do secreto no *silencioso segredo* que deste modo o refere. Parece ser esta a lição do “segredo” pitagórico e já a montante dessa *descida aos Infernos* na iniciação órfica, cf. W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, London, Methuen, 1955; *vide* Fabre d’OLIVET, *The Secret Lore of Music*, trad. de Josce-

O *segredo* é assim transposto para as virtualidades secretas – silenciosas – do próprio som, sobretudo entendido como *mantra* ou palavra de vida, cujo efeito seja ordenador, curador, balsâmico.²⁴¹ Donde que o místico não haja de ficar preso pelas ‘visões’ ou ‘audições’ que até o podem distrair, como *daímones* atravessados no caminho, mas tenha de atender ao que é a suavidade da meditação, do despojamento de muitos propósitos, evitando a senda ‘poética’, ainda de forças mágicas, mas estando atento à vereda humilde, seguindo em silêncio pelos passos da Palavra crucificada...²⁴²

Segredar, não para ocultar em proveito próprio, outrossim para perceber o secreto de cada passo envolto no sossego profundo desse misterioso manto de tudo, como se se dissesse que a vida se suspende desse andamento subtil, num *descer em si* que é um *ser ascendido* na lucidez que não vem de fora, mas é decantada por esse trabalho de paciência, de tranquila disposi-

lyn Godwin, Rochester, Inner Traditions, 1987, pp. 119 e segs. Tem, por isso, de se *formular* um “instrumento” de abertura do secreto pela palavra-chave de acesso a tal mansão silenciosa, a tal inenarrável região de alma... O clima é de *enthousiasmós*, ou seja, de interioridade com o divino, embora dissimulada... cf. Joseph SOUILHÉ, «Le silence mystique», in: *Revue d'ascétique et de mystique*, IV, nº 13, janvier (1923), pp. 128-140. Ligue-se este fundo do mito órfico com uma sua leitura cristã medieval, cf. John Block FRIEDMAN, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Pr., 1970, e com a própria *eisagogé* evangélica, até indicada por vestígios de palavras-gestos, como o hebraico *ephphatha*, “abre-te”, conservado no rito “baptismal” ou no original contexto de *gesto de poder* (ou milagre), *Mc 7, 34*: ‘...καὶ λέγει αὐτῷ; ephphatha, hó estin dianoikhthetí?...’

²⁴¹ Lembre-se que, mesmo na tradição filosófica neoplatónica, há uma consciência desse *som originário* universal ou eterno, ainda que modulado cosmicamente pela dita *harmonia das esferas*, como se repartido em tons específicos. PORFÍRIO no *De contemplatione*, III, 8, 9, compara o Uno (*tò Hén*) como esse “som”, vibração primordial, que preenche todo o espaço, sendo por isso captável em cada ponto como *absolus*, isto é, segundo o seu carácter sempre único e solitário. A intuição da *hénosis* é assim corroborada por esta **linguagem “branca” do Som** que apenas se compreende ‘*silenciosa-mente*’. Alguns destes aspectos contêm-se no simbolismo de uma *cabala* gráfica grega em que, outrossim, se vê o som sem o ouvir. Cf. Kieren BARRY, *The Greek Qabalah, - Alphabetic Mysticism and Numerology in the Ancient World*, York Beach, Samuel Weiser, 1999, pp. 189 e segs. Sobre a tradição da *Palavra sagrada*, seja do *Aum* da tradição hindu (cf. John GRIMES, *An Advaita Vedanta Perspective on Language*, Delhi, Sri Satguru publ., 1991, pp. 108 e segs.), seja do *Tao* (ou *Dao*) chinês, seja do próprio «Amen» hebraico-cristão, etc., cf. *Chândogya Upanisad*, I, 1, 1: “*Aum ity etad aksaram ugátham upâsítâ...*” [“*Aum* assim esta primeira sílaba deve ser meditada...”]; *vide* ainda a importância do “silêncio” *implícito* nessa vibração, seja nas técnicas yôguicas *mântricas*, seja na “música sagrada” e efeito psicofisiológico e espiritual de tal rito secreto... André PADOUX, *L'énergie de la parole - Cosmogonies de la parole tantrique*, Paris, Fata Morgana, 1994, pp. 47 e segs.; *vide supra* n. 89.

²⁴² Contra o “ruído” dos próprios carismas místicos já adverte S. JOÃO DA CRUZ, *Subida*, III, c. 26...c. 35... O itinerário de paradigma helénico em que se procura uma *apoteose*, ainda que por tal “descida aos Infernos” (cf. Orfeu... *vide* ainda: Dario SABBATUCCI, *Essai sur le mysticisme grec*, (1965) trad. do ital., Paris, Flammarion, 1982, pp. 39 e segs.: «La pratique orphique...»), mostra que o sussurro, ainda que de potências *geniais* (ou assim *daimónicas*, como diria Taciano...), é perturbador de outra *presença* bem mais plenamente silenciosa. Há que distinguir entre um **silêncio “vazio”, típico da fuga mundi**, e um **silêncio rico de presença** – (como reconhecerá H. Urs von Balthasar: *vide* R. GAWRONSKY, S.J., *Word and Silence*, ed. cit., p. 101: “*As against the Gnostics, Balthasar urges that the source of divinity is not silence, but rather the “immeasurable fullness” of the Father. The distinction between a “full” dilence and an “empty” silence points to what Balthasar is trying to convey.*”) – , só reconhecível pela *humildade* e “crucifixão” do próprio verbo. Cf. Carlo SUARÉS, *The Resurrection of the Word*, trad. do franc., Berkeley/London, Shambhala, 1975; *vide* ainda: Marcel VIAU, *Le Dieu du verbe*, ed. cit., pp. 219 e segs.: «L'assomption du verbe».

ção à *quietude* que vem.²⁴³ Trata-se do processo alternativo à da poética encenação do que até será capaz de se fazer, porém sem a verdade do espiritual despojamento, inclusive desse silêncio do exterior, no dever de uma palavra a que se acuda em urgente e secreto propósito.²⁴⁴ Silêncio a ser levado em palavra assim despojada, seja ao doente, ao pedinte... seja a todos os seres da natureza, numa fraternidade conversada entre todos os silenciosos.²⁴⁵

Por isso, o estado de *quietude* não é incompatível com a palavra, mais até com o louvor que, aliás, já induz a essa escura do outro em si, e de si mesmo noutrem, abrindo a linguagem assim compreensiva a esses contextos não comunicáveis mas de comunhão.²⁴⁶ O convívio profundo, muitas vezes menos saliente na via mística como *a solas con Dios*, dá à linguagem dos espirituais o sentido outrossim silencioso de um *milieu divin* em que o cosmos inteiro se torna a harpa de uma outra ressonância divina.²⁴⁷

²⁴³ Cf. ainda Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret*, ed. cit., pp. 33 e segs.: «Immanence et secret»... Vide também o sentido monástico dessa ascese da palavra: Louis BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Paris, Cerf, 1950, reed. 2008, pp. 216 e segs. Vide ainda as cartas do beneditino Fr. Laurence FREEMAN, *Lettres sur la méditation – Le christianisme face au silence*, trad. do ingl., Paris, Albin Michel, 2007, pp. 201 e segs., onde realça os vários níveis de presença, até se atingir a silenciosa «consciência absoluta da existência»...

²⁴⁴ O que importa não é a eficácia de tal encenação da palavra, o *mágico poder* do próprio silêncio, como se advoga em práticas xamânicas que entrecruzam a entoação de fórmulas, no geral guturais e imitativas também de suspensões de vozes animais..., com as grandes «suspensões» da mente (o *stop the mind*), da palavra (fim do “tagarrelar” interior) e da própria consciência vigil. Cf. Carlos CASTAÑEDA, *The Power of Silence, Further Lessons of don Juan*, London, Black Swan Ed., 1988, pp. 143 e segs. Outrossim, deve atender-se à **pausa proporcionada**, discernida também pela *palavra* que se impõe seja dita, quer como advertência e correção justa, quer como apaziguamento e contribuindo para uma quietude espiritual. Cf. J. KRISHNAMURTI, por exemplo, em *This Light in Oneself – True Meditation*, Boston & London, Shambhala Pr., 1999, pp. 78 e segs.: «Observing from a Quiet Mind» e vide ainda Id., *The Only Revolution*, London, Victor Gollancz, 1970, pp. 31 e segs.: «Silence has many qualities...».

²⁴⁵ Neste sentido ao contrário de uma *lectio*, como um ler a palavra que Deus dirige (tal diz St.º AGOSTINHO, *In Ps.* 85, 7: “quando legis, Deus tibi loquitur; quando oras, Deo loqueris.”), trata-se da *oratio*, que, no dizer do mesmo Padre da Igreja, significa um *falar* com Deus e representa, afinal, um *diálogo silencioso* no “mais íntimo do íntimo”... Cf. *Conf.* 3, 6, 11: “tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”...

²⁴⁶ Segue-se aqui a lição de Thomas MERTON, em “Symbolism: Communication or Communion?”, in: Id., *Love and Living*, ed. cit., pp. 54-79. Faça-se ainda notar que mesmo na **oração silenciosa ou de quietude infusa**, também a palavra pode advir como inspiração e verbo divino que **não se equaciona já segundo o binómio**: som – silêncio, ou palavra – indizível... Cf. a propósito Pierre BOUTANG, *Ontologie du secret*, ed. cit., pp. 281 e segs.: «Dyades»: «Sommeil et veille»; «Oubli et mémoire» (pp. 295 e segs.); «Sourire et larmes» (pp. 305 e segs.)... Está-se, outrossim, nas ditas “quintas moradas” da escala de St.ª TERESA DE JESUS, *Moradas [del castillo interior]*, V, 1, 5: “... y osaré afirmar que, si verdaderamente es unión de Dios, que no puede entrar el demonio ni hacer ningún daño...” , como se “para além do Bem e do Mal”, isto é, para lá daquele dualismo palavra – silêncio... Cf., num contexto literário mais amplo: Dennis McCORT, *Going beyond the Pairs – The Coincidence of Opposites in German Romanticism, Zen, and Deconstruction*, Albany, State Univ. of N.Y. Pr., 2001, pp. 21 e segs.: “The German Mystical Tradition”.

²⁴⁷ Cf. St.ª TERESA DE JESUS, V, 20, 10: “Con esta comunicación crece el deseo y el extremo de soledad (...)”... vide *infra* n. 249; e vide também, em contraste com uma espiritualidade centrada na relação alma-Deus, o **sentido cósmico**, seja da tradição franciscana (vide referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Da religião cósmica ao espaço místico – reflexão sobre o sentido universal do franciscanismo”, in: Várs. Auts., *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Colibri/ Depart. Filosofia – Centro de Filosofia

No entanto, a passagem da atitude de oração de louvor a este registo específico de silêncio ou *de quietude* reveste uma clara destrição: passo do activo da ascese orante ao consentimento na operação do Espírito e obra infusa de tal *quietude* em intimidade com Deus.²⁴⁸ O silêncio tipifica assim já não um realismo que evidencia a palavra, o trabalho... ou os seus limites, mas uma outra absolvição que frequentemente se diz na linguagem dos místicos por *solidão* e sobretudo por *paz*, como fruto do Espírito Santo...

A título de exemplo pode sublinhar-se que no vocabulário de St.^a Teresa de Ávila é pouco frequente a referência ao silêncio que não seja no sentido mais realista e ascético, ainda indutor de estado propício à quietude que advém num sossego que é “eloquente”, isto é, que aprofunda a oração e a intimidade com Deus como *diálogo de amizade*.²⁴⁹

Em contraponto desse uso terminológico encontra-se em Isabel da Trindade, em mais de uma centena de menções ao silêncio, uma aproximação à quietude espiritual e ao dom desse *ser pacífica* por tal mística in-habitação trinitária.²⁵⁰

Enfim, como um último exemplo, pode remeter-se para o vocabulário do «silêncio» em St.^a Teresa do Menino Jesus, verificando-se como que a “síntese” entre voto de silêncio, regra ascética que muito zelava, e, por outro lado, a consciência do silêncio como transposição interior para a linguagem ‘dos eleitos’ ou ‘do Céu’.²⁵¹ Há, pois, nela um discernido sentido dos

da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras da Univ. de Lisboa, 2001, pp. 117-142), seja de um Autor como P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin, Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957, pp. 195 e segs.

²⁴⁸ Não sendo aqui de desenvolver estudo dos graus de oração e de caracterizar a *oração de quietude* ou de “silêncio”, cf., por exemplo, Antonio ROYO MARÍN, O.P., *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid, B.A.C., 19947, §§ 559 e segs., pp. 717 e segs.; e *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 61, 130.; Daniel de PABLO MAROTO, *Teresa en Oración – Historia-Experiencia-Doctrina*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 2004, pp. 373 e segs.: «Oración de quietud»...

²⁴⁹ Para o estudo do vocabulário cf. Juan Luis ASTIGARRAGA, (ed.), *Concordancias de los Escritos de Santa Teresa de Jesús*, Roma, Ed. O.C.D., 2000, vol. II, *sub nom.* Sobre a *persistência dialogal da oração*, ainda que nos esponsais místicos, cf. a célebre ‘definição’ dada por St.^a TERESA, *Vida*, 8, 5: “...que no es outra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama.” Cf. Tomás ÁLVAREZ, «S. Teresa de Jesus contemplativa», in: *Ephemerides Carmeliticae*, 13 (1962), pp. 9-62...

²⁵⁰ Para o vocabulário *vide* Carmel Bourges, *Les mots d’Élisabeth de la Trinité – Concordance*, Bourges, Carmel de Bourges & Carmel-Edit., 2006, *sub nom.* “Silenciosa”, porque assim *interiormente pacificada*... imóvel nessa adoração. Chamámos a atenção para este sentido a propósito da “Oração de Elevação à SSma. Trindade”: «O mon Dieu, Trinité que j’adore» (*Note intime*, 15; in: *Oeuvres complètes*, pp. 907 e segs.): Carlos H. do C. SILVA, “A Elevação à Santíssima Trindade na experiência orante da Beata Irmã Isabel da Trindade, o.c.d. (n. 18-7-1880 - + 9-11-1906), (Conferência na CNIR-FNIRE, a convite da Ir.^a do Bom Pastor, da Congr. das Irmãs da Apresentação de Maria, na Escola de Enfermagem de S. Vicente de Paulo, em Lisboa, a 14 de Novembro de 1999), in: *Rev. de Espiritualidade*, XII, nº 47, Julho/ Setembro (2004), pp. 213-240.

²⁵¹ Cf. vários textos: *Ms A*, 74 r.^o... sobre esse seu zelo (do tempo de silêncio) como religiosa; *P[oésies]*, 7 e *L[ettre]* 163: «...car le silence est la langue des heureux habitants du Ciel!...», nessa remissão para o silêncio celeste... *Vide* outras menções em Soeur GENEVIÈVE, O.P., Soeur CÉCILE, O.C.D. e Jacques LONCHAMPT, (org.), *Les mots de sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, Concordance générale*, Paris, Cerf, 1996.

tempos e variações da palavra e do silêncio, até uma noção aguda da importância da pausa, da suspensão, por exemplo devendo manter o silêncio perante as calúnias ou ofensas... O modelo último, para o silêncio na vida espiritual, aqui reconhecível, é o do próprio silêncio de Jesus, onde se retoma a medida do recolhimento e, sobretudo, da experiência do *abandono*.²⁵²

Fazendo uma síntese parcelar das considerações já indicadas, vale ainda a pena considerar uma observação *diferenciada* dos silêncios, tal como se pode ler em J. Krishnamurti:

“O silêncio tem muitas qualidades. Há o silêncio entre dois ruídos, o silêncio entre duas notas musicais e o silêncio que se alarga no intervalo entre dois pensamentos. Há o especial, tranquilo e penetrante silêncio que vem com o entardecer no campo; há o silêncio em que se ouve o ladrar de um cão a distância ou o silvo do comboio à medida que sobe uma colina; o silêncio na casa em que todos se foram deitar (...). Há o silêncio interior (mental) nunca tangido por qualquer ruído, sequer por algum pensamento ou pela passageira aragem da experiência. É este silêncio que é inocente e, deste modo, sem fim. (...) A meditação espiritual (mental) que seja profundamente silenciosa constitui a sempre almejada bênção. Em tal silêncio encontram-se todas as espécies de silêncio. (...) É a mente assim meditativa que assim contém todas as variedades, modos e andamentos do silêncio; e é este silêncio da consciência (mental) que constitui o verdadeiro espírito religioso (...).”²⁵³

²⁵² Também o processo *silencioso* do ensino de Jesus na sua alma: «*Et ce bien aimé [Jésus] instruit mon âme, Il lui parle dans le silence, dans les ténèbres...*» (L 135, 1r^o) e, sobretudo, o “calar, sofrer...” de uma oblativa atitude como testemunha em CJ[Cahier Jaune], 6.4.1: «*Quand nous sommes incomprises et jugées défavorablement, à quoi bon se défendre, s’expliquer? Laissons cela tomber, ne disons rien, c’est si doux de ne rien dire (...). ...se taire. O bien-heureux silence qui donne tant de paix à l’âme!*» (in : *Derniers Entretiens*, «Oeuvres complètes», Paris, Desclée, 1992, p. 201). Sobre a ‘infância espiritual’ como *via de abandono*, cf. *supra* ns. 170, 215..., vide PHILIPPE DE LA TRINITÉ, O.C.D., *Thérèse de Lisieux, la sainte de l’enfance spirituelle*, (une relecture des textes d’André Combes), Paris, Lethielleux, 1980; e outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatral em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243; e Id., Tempo de densas trevas – Questão da «noite escura» em Thérèse de Lisieux ou de «sensível obscurecimento» da Fé?”, in: *Revista de Espiritualidade*, XIV, n^{os} 54-56: «A Ciência do Amor» (Actas do Congresso, Fátima: 28/30 Out.º 2005), Abril/ Dez., (2006), pp. 345-416.

²⁵³ Cf. J. KRISHNAMURTI, *The Only Revolution*, ed. cit., pp. 31-32 (damos o texto mais extensivamente): “*Silence has many qualities. There is the silence between two noises, the silence between two notes and the widening silence in the interval between two thoughts. There is that peculiar, quiet, pervading silence that comes of an evening in the country; there is the silence through which you hear the bark of a dog in the distance or the whistle of a train as it comes up a steep grade; the silence in a house when everybody has gone to sleep (...). There is the silence of the mind which is never touched by any noise, by any thought or by the passing wind of experience. It is this silence that is innocent, and so endless. When there is this silence of the mind action springs from it, and this action does not cause confusion or misery. The meditation of a mind that is utterly silent is the benediction that man is ever seeking. In this silence every quality of silence is. (...) The meditative mind contains all these varieties, changes and movements of silence. This silence of the mind is the true religious mind (...).*”

E pode propor-se de forma sinóptica o conjunto das variantes semânticas indicadas num ESQUEMA I:

De facto, apresentam-se em esquema os vários níveis e sentidos para o “silêncio», distinguindo desde o acústico negativo do *silêncio externo* (I: envolvendo as instâncias 1 e 2 do quadro abaixo), outro recolhimento e *silêncio interior* (II: envolvendo as instâncias 3, 4 e 5), em parte voluntário, e, enfim, os domínios passivos do inefável, do *silêncio de Deus* (III: já das instâncias 6, 7), e da escuta da absoluta Voz silenciosa (instância 8), sublinhando, em cada caso, a passagem da contemplação estática a exercícios espirituais de colaboração, vigília e escuta num aprofundamento do *silêncio orante*.

Níveis de consciência	Vocabulário do «silêncio»	Valências gnósicas	Dimensões místicas	Perspectivas práticas
8. <i>Pneûma, spiritus</i> ou espiritual	<i>Hesykhía</i>	Serenidade, estar “sentado”, em paz...	E) Oração do coração	Inhabitação espiritual
7. <i>Noûs, intellectus</i> , intelecto ‘arquetípico’	<i>Sigé, silentium...</i> “objectivo”, de e em Deus	Secreto, solidão (silêncio ‘divino’)	Gnose do silêncio abscondito, passivo ou ‘místico	Contemplação pura ou silenciosa
6. Iluminativo, intuitivo...de consciência de si	<i>Quiès, quietudo...</i> também <i>solitudo...</i>	Apofático, inefável	D) Via da teologia apofática; tb. do ‘quietismo’	Oração de quietude
5. Racional	<i>Siopé</i> , fazer silêncio, (“calar-se” como em <i>tacere</i>)	Silêncio (interior)	Ascese e oração mental, purificação do entendimento	Meditação
4. Emocional, mnésico e desiderativo...	<i>Tācere</i> , (donde por vezes <i>taciturnitas</i> , tb. laconismo melancólico, etc.)	Recolhimento	C) Via do <i>recogimiento</i> , purificação da memória	Sinceridade da franqueza essencial
3. Linguístico, fala e entendimento semiótico	<i>Aposiôpesis, reticentia</i> , interrupção da palavra	Suspensão da palavra, fazer pausa ou calar-se...	B) Ascese da palavra, <i>purgativo</i> da sensibilidade...	Simplicidade ou economia da palavra
2. Perceptivo, “representação”	‘Eco’, pausa... <i>anápaula, diastolé</i>	Mudez (<i>áphthoggos</i>)	A) Voto de silêncio	Guarda do coração
1. Sensível, nível acústico	Surdez <i>anákoos</i> (incapaz de ouvir), <i>kophótes</i>	Insonoro (silêncio exterior) <i>aphonía</i>	–	Escuta ou vigília

Entretanto, tem de se tratar em geral com esta instância da *quietude* com muito cuidado, não se vá confundir com a *imobilidade hipnótica* do “estado do espelho”, de uma auto-identificação, como se se considerasse fase de silêncio perfeito.²⁵⁴ De facto, o perfeito silêncio é a sua mesma denegação, já que a quietude se diz do que pluralmente diversifica o sujeito e o objecto, cria distâncias e “brancos” intermédios, pausa a vida em repouso. Perfeito silêncio é o absurdo ainda de uma tal projecção mental esquecida do carácter incoativo de toda a ascese e de como a *quietude* mística se diferencia assim de tal *quietismo* absolvente.²⁵⁵

Por outro lado, o silêncio nem é ser, nem acção, sendo estes casos de intersecção ‘estrondosa’ do que ali em quietude nem se exige que seja, menos ainda que aja. Faz-se silêncio, isso sim. Como quem tece as fibras tranquilas da tapeçaria universal, como o labor das tecedeiras que escamoteiam por entre os dedos da paciência ancestral esse fiar o tempo, o ‘fuso da Necessidade’, a virtualidade corrente ainda no silêncio dos dias.²⁵⁶ Trabalho noc-

²⁵⁴ Sobre a “fase do espelho”, cf. Jacques LACAN, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique» (Communication au XVI^e congrès intern. de psychanalyse, Zürich, 17 juillet, 1949), in : Id., *Écrits*, I, Paris, Seuil, 1966, pp. 89-97. A *identidade* equivaleria a uma indistinção que se poderia traduzir como « sono » e *silêncio*... Porém, nem a *hipnose* clássica, nem a sua compreensão adentro de uma psicologia do trans-pessoal e dos “estados alterados de consciência” (cf. Georges LAPASSADE, *Les états modifiés de conscience*, Paris, PUF, 1987; Ken WILBER, *No Boundary – Eastern and Western Approaches to Personal Growth*, Boulder/ London, Shambhala, 1981, pp. 123 e segs.; vide ainda vários artigos in: Seymour BOORSTEIN, (ed.), *Transpersonal Psychotherapy*, Alnany, N.Y. State Pr., 1996...) conseguem reduzir o que na mística oração de quietude é, outrossim, a pura espontaneidade, a viva consciência e o estado de *alertness* ou de *awareness*... Cf. Jean d’ENCAUSSE, *La philosophie de l’éveil*, Paris, Le Courrier du Livre, 1972, pp. 32 e segs. ; Jacynthe TREMBLAY, *Auto-éveil et temporalité – Les défis posés par la philosophie de Nidhida*, Paris, L’Harmattan, 2007.

²⁵⁵ Destrinça essencial, não apenas num plano de vida espiritual balizada por um horizonte psicológico, mas até na fundamentação de uma Teologia mística em que se denunciam *atitudes quietistas* (um dos principais desvios heréticos no campo da espiritualidade cristã: vide *supra* n. 109 e cf., alguns exemplares estudos históricos: Marcelino MENENDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. II, Madrid, B.A.C., 1987, pp.177 e segs. sobre o caso típico de Miguel de Molinos (séc. XVII); Marie-Louise GONDAL, *Madame Guyon (1648-1717) – Un nouveau visage*, Paris, Beauchesne, 1989; ainda Louis COGNET, *La spiritualité moderne*, I, Paris, Aubier, 1966, pp. 244 e segs. sobre Benoît de Canfeld e os antecedentes do quietismo nesta «escola abstracta»...; e sempre de remeter para Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France (depuis la fin des guerres de religion jusqu’à nos jours)*, T. II: *L’Invasion mystique*, (1921: Paris, Bloud & Gay, pp. 601-603): «Le quietisme», reed. Grenoble, Jérôme Millon, 2006, vol. I, pp. 820 e segs.) ao arrepio da *activa colaboração com a graça* presente na economia teologal e nos graus contemplativos da oração e dons infusos. Cf., entre outros, Charles-André BERNARD, S.J., «Éclaircissements théologiques : La passivité contemplative», in : Id., *Théologie mystique*, ed. Maria Giovanna Muzj, Paris, Cerf, 2005, pp. 197 e segs., sobretudo, pp. 210 e segs.

²⁵⁶ Verdadeiro *hiato* no ser, como no agir... qual puro intervalo “poético”, este **quase-nada do silêncio**, aponta para o campo da *arte* de fazer esse tempo neutro (cf. V. JANKÉLEVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, I: *La manière et l’occasion*, Paris, Seuil, 1980, pp. 112 e segs.), de tecer a demora *silenciosamente*... Ainda o eco de Pessoa, na «Ode» de Ricardo REIS, “*Vem sentar-te comigo, Lídia, à beira do rio./ Sossegadamente fitemos o seu curso e aprendamos/ Que a vida passa, e não estamos de mãos enlaçadas./ (Enlacemos as mãos.)// (...) Desenlacemos as mãos, porque não vale a pena cansarmo-nos./ Quer gozemos, quer não gozemos, passamos como o rio./ Mais vale saber passar*

turno sobretudo de um desfazer dos nós e embaraços coando a luz fina da aurora sem o som despertado de certa vida... Obra *ao negro* desse ‘des-tecer’ o que se disse, se tomou como ser ou se colecionou de acções, afinal reconduzidas ao ‘fiar’ de outras possibilidades assim silenciosas, em espera reiterada como a de Penélope.²⁵⁷

É neste contexto, neste tear de rumores ainda não acontecidos, que o silêncio abriga o esboço da vida, o seu advento, naquele tempo do Verbo oculto que vários místicos estimaram contemplar na *diafania* tranquila dessa *hora de silêncio*.²⁵⁸

Recolhimento silencioso em que já não é *alguém* a fazer silêncio, mas a consentir nesse resguardo da noite, contemplando outra maternidade assim imaculada sem ruído, na génese toda interior do Verbo, na intimidade silenciosa de Maria.²⁵⁹

Poder-se-ia resumir este indicativo místico, da ‘palavra guardada no coração’, exactamente no que a bem-aventurada Irmã Isabel da Trindade revê em Nossa Senhora:

silenciosamente/ E sem desassossegos grandes.// (...)” (in: F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 256). E tal na sequência daquele gesto ancestral desde Homero, Hesíodo, ou de Platão... do que se mantém assim *de permeio* (*metaxy*)... Analisámos esta *dimensão inter-média* a propósito da noção de Pátria: Carlos H. do C. SILVA, “Vocação eremítica e diálogo intercultural – do único e sua *diferenciação*”, in: *Cultura Entre Culturas*, nº 1, Primavera/Verão, (2010), pp. 35-48.

²⁵⁷ Cf. em Homero e já sobre o mito de Penélope, *vide* Alain PEYREFITTE, *Le mythe de Pénélope*, Paris, Fayard, 1998 reed., pp. 85 *et passim*. Cf. John SCHEID e Jesper SVENBRO, *Le métier de Zeus – Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Éd. errance, 2003, pp. 93 e segs.

²⁵⁸ Tem particular oportunidade para a nossa perspectiva do silêncio como *aposiópsis* ou assim um intervalo rítmico na vida espiritual o que para vários contemplativos constitui o **exercício da oração do tempo presente**, mais propriamente do **agora sempre único** em que silenciosamente se dá o encontro com Deus nessa *Presença assim presente*... Três exemplos acodem nesta prática, que lembra a antiga *hesychia*, mas é sobretudo desenvolvida na Modernidade: cf. Frère LAURENT DE LA RÉSURRECTION (Nicolas Herman), *Écrits et entretiens sur la pratique de la Présence de Dieu*, ed. Conrad De Meester, Paris, Cerf, 1991, pp. 205 e segs.; Jean-Pierre de CAUSSADE, S.J., *L’Abandon à la Providence divine*, ed. M. Olphe-Galliard, Paris, Desclée, 1966, c. IX: «De l’excellence de la volonté de Dieu et du moment présent», pp. 96 e segs. (cf. ed. de Dominique Salin, S.J., pondo em causa a autoria atribuída a Jean-Pierre de Caussade, Paris, Desclée, 2005 e «Introduction», pp. 7-32); mas saliente-se ainda o estudo de Michel OLPHE-GALLIARD, S.J., *La théologie mystique en France au XVIII^e siècle – Le Père de Caussade*, Paris, Beauchesne, 1984, sobretudo quando se refere à prática de «*les pauses attentives*» como momentos de suspensão de actos de raciocínio, etc. num interior silêncio...; cf. ainda o que afirma Père JOSEPH (François Joseph Leclerc du Tremblay), em «Réduction de l’Exercice du moment»: «*C’est par cet acte qu’il se faut renouveler de moment en moment. L’entendement et la volonté, la foi et l’amour procédant de la grâce se réunissent au fond de l’esprit pour concourir à la production de cet acte.*» (in: Id., *L’Exercice du moment présent*, (1671), Paris/Orbey, Arfuyen, 2006, p. 66...

²⁵⁹ Cf. *supra* n. 195; e *vide* Ignacio LARRANÁGA, *El silencio de María*, trad. port. A. Duarte de Almeida, Apelação, Ed. Paulistas, 1978, pp. 101 e segs.: «Silêncio». Cf. ainda referências várias em nossa meditação: Carlos H. do C. SILVA, “*Mater Misericordiae* e mística mariana, ou da via espiritual *feminina* no *sonho cristão*”, in: Várs. Auts., *Maria, Mãe de Misericórdia*, (IX Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Convento de Balsamão, 18-23 Abril 2006), Fátima, Ed. M.I.C., 2011, pp. 67-226. Como registo de fundo sobre este *recolhimento mariano* tenha-se presente: Henri de LUBAC, *L’Éternel Féminin, précédé du texte de Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1983.

“...Uma criatura cuja vida foi tão simples, tão perdida em Deus, que quase nada se pode dizer dela.

«*Virgo fidelis*»: é a Virgem fiel, «aquela que guardava todas as coisas no seu coração». Mantinha-se tão pequena, tão recolhida em face de Deus, no segredo do templo, que atraía as complacências da Santíssima Trindade (...). Parece-me que a atitude da Virgem, durante os meses que decorreram entre a Anunciação e o Natal, é o modelo das almas interiores, dos seres que Deus escolheu para viverem de dentro, no fundo do abismo sem fundo. Com que paz, em que recolhimento, Maria se entregava e se prestava a todas as coisas! (...).”²⁶⁰

E a mesma alma mística acrescenta, noutra meditação sobre a Virgem, esta nota de puro silêncio, de via toda interior de inteira escuta dessa outra linguagem:

“...quando se observa a lucidez da Virgem!... Ela é o inenarrável, [é] o «segredo que guardava e meditava no seu coração», [é] que nenhuma língua pôde revelar, nem pena alguma traduzir! Esta Mãe de graça vai formar a minha alma a fim de que esta sua pequena filha seja uma imagem viva, «cativeira», do seu primogénito, o Filho do Eterno (...).”²⁶¹

²⁶⁰ Cf. ISABEL DA TRINDADE, «O Céu na Terra», §§ 39-40; seguimos esta nossa tradução in: I. da Tr., *Obras Completas*, Avessadas/ Marco de Canaveses, Ed. Carmelo, 2008, p. 124, a partir da ed. crítica pelo P. Conrad De MEESTER, O.C.D., (ed.), *ÉLISABETH DE LA TRINITE, Oeuvres complètes*, Paris, Cerf, 1991, de que citamos o texto original, pp. 123-124: «Une créature dont la vie fut si simple, si perdue en Dieu que l'on ne peut presque rien en dire. «*Virgo fidelis*»: c'est la Vierge fidèle, «celle qui gardait toutes choses en son cœur». Elle se tenait si petite, si recueillie en face de Dieu, dans le secret du temple, qu'elle attirait les complaisances de la Trinité sainte. (...) Il me semble que l'attitude de la Vierge durant les mois qui s'écoulèrent entre l'Annonciation et la Nativité est le modèle des âmes intérieures, des êtres que Dieu a choisis pour vivre au-dedans, au fond de l'abîme sans fond. Dans quelle paix, dans quel recueillement Marie se rendait et se prêtait à toutes choses!». Cf. Dominique POIROT, «La Vierge Marie dans la vie spirituelle d'Élisabeth», in: Jean CLAPIER, OCD, (dir.), *Élisabeth de la Trinité – L'aventure mystique, Sources, expérience théologique, rayonnement*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2006, pp. 413-440; e vide n. seguinte.

²⁶¹ Cf. ISABEL DA TRINDADE, «Último Retiro», § 2, in: *Obras*, ed. cit., p. 152; e em *Oeuvres complètes*, ed. cit., p. 153: ««Nul n'a vu le Père, nous dit saint Jean, si ce n'est le Fils et ceux auxquels Il a plu au Fils de le révéler.» Il me semble que l'on peut dire aussi: «Nul n'a pénétré le mystère du Christ en sa profondeur, si ce n'est la Vierge.» Jean et Madeleine ont lu bien loin ce mystère, saint Paul parle souvent de «l'intelligence qui lui en a été donnée», et pourtant, comme tous les saints restent dans l'ombre quand on regard aux clartés de la Vierge!... Elle, c'est l'inénarrable, [c'est] le «secret qu'elle gardait et repassait en son cœur» [et] que nulle langue n'a pu révéler, nulle plume n'a pu traduire! Cette Mère de grâce va former mon âme afin que sa petite enfant soit une image vivante, «saisissante», de son premier-né (...).» («*Dernière retraite*», § 2, citámos mais extensamente). Sobre esta abordagem mariana em Isabel da Trindade, cf. ainda outras referências e reflexão nossa em: Carlos H. do C. SILVA, «*Mater Misericordiae* e mística mariana, ou da via espiritual feminina no sonho cristão», in: Várs. Auts., *Maria, Mãe de Misericórdia*, (IX Semana de Espiritualidade sobre a Misericórdia de Deus – Convento de Balsamão, 18-23 Abril 2006), Fátima, Ed. M.I.C., 2011, pp. 67-226.

É nesta escola do *silêncio mariano* que se redescobre, em radical humildade, o fundamento último de toda a experiência mística como silenciosa disposição a conformar-se pela *inhabitação no santo recolhimento*, nada podendo distrair desse “sagrado silêncio” da intimidade divina.²⁶²

Nota conclusiva: Em ordem à prática da *hesykhía*

»Mit Schweigen lernet man.«

„Schweig allerliebster schweig: kanstu mir gänzlich schweigen:
So wird dir Gott mehr gutts, als du begehrt, erzeigen.“

(ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, II, 8)

«Une louange de gloire, c'est une âme de silence qui se tient
comme une lyre sous la touche mystérieuse de l'Esprit Saint afin
qu'Il en fasse sortir des harmonies divines (...).»

(ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, «Le Ciel dans la Foi», 43,
in: *Œuvres*, ed. Conrad De Meester, p. 126)

Uma linguagem melhor capaz do silêncio, até por não ser essencialmente vocálica, mas indicativa e gráfica, como a da *simbólica matemática*, pode favorecer a captação disso que na mística se refere ainda verbalmente como indizível.²⁶³ A questão não está só na deslocação da oralidade, mesmo quando muda,²⁶⁴ na leitura da experiência em si própria recolhida ou dita

²⁶² Sobre este **modelo de alma silenciosa**, “nesciente”... no eco de *Lc 10, 42*, vide ainda ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, «*Dernière retraite*», § 4: «*Combien elle est indispensable, cette belle unité intérieure, à l'âme qui veut vivre ici-bas de la vie des bienheureux, c'est-à-dire des êtres simples, des esprits.*» *Il me semble que le Maître regardait là lorsqu'Il parlait à Madeleine de l'«Unum necessarium». Comme la grande sainte l'avait compris ! L'oeil de son âme éclairée par la lumière de foi avait reconnu son Dieu sous le voile de l'humanité ; et dans le silence, dans l'unité des puissances, «elle écoutait la parole qu'Il lui disait». Elle pouvait chanter : «Mon âme est toujours entre mes mains», et encore ce petit mot : «Nescivi». Oui, elle ne savait plus rien sinon Lui ! On pouvait faire du bruit, s'agiter autour d'elle: «Nescivi» ! On pouvait l'accuser : «Nescivi» ! Pas plus son honneur que les choses extérieures ne peuvent la faire sortir de son 'sacré silence'.*» (in: *Oeuvres complètes*, pp. 155-156; trad. port., pp. 153-154), Faça-se notar ainda aqui o directo eco de Ruusbroec... Vide também: Rik Van NIEUWENHOVE, *Jan van Ruusbroec, Mystical Theologian of the Trinity*, Notre Dame, Indiana, Univ. of Notre Dame Pr., 2003, pp. 29 e segs.

²⁶³ Desenvolvemos esta temática em: Carlos H. do C. SILVA, “*Número diferencial da morte – St.^a Teresa de Ávila e a visão do seu «tempo de vida»*”, in: *Revista de Espiritualidade*, XIX, nº 74, Abril/ Junho (2011), pp. 92-160, sobretudo pp. 151 e segs.: «Nota conclusiva: O **número** e a **experiência mística**».

²⁶⁴ Cf. *supra* n. 35. Lembre-se como na história da própria *leitura* o modo *em surdina* ou até “mudo” ou calado só advém culturalmente bastante tarde: ao tempo de S. Agostinho... Cf. Maria TASINATO, *L'oeil du silence – Éloge de la lecture*, trad. do ital., Paris, Verdier, 1986, pp. 31 e segs.: «Le «péché» silencieux» [«le démon silencieux de la lecture»]; vide ainda Alberto MANGUEL, *A History of Reading*, ed. cit., pp. 121 e segs.: «Leitura ou vida»; cf. ainda outros vários artigos em Roger CHARTIER, (dir.), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot, reed. 2003.

inefável, para a semiótica visual e sem som,²⁶⁵ mas para uma tal contemplação que não deserta o eco mental em imaginação surda, porém num relacionamento ante-predicativo.²⁶⁶ Instâncias mínimas, quais “signos primordiais”, que como *números numerantes* pré-nomeiam e ‘calculam’ em silêncio o que depois é já o seu eco numerado, avaliado e mental.²⁶⁷

Por outro lado, à parte esta visão diversamente audiente, haverá no silêncio mesmo do ouvido desatento um indício de *outra sentida*, quiçá por desenvolver numa métrica diferente da das demais estesias que estão na base do ‘senso comum’.²⁶⁸ Hiato ou falta que revela, como no visionarismo místico, um âmbito de *escuta de palavras sem som*, como se chega a observar no diálogo extático de alguns místicos, ou então pelo desenvolvimento de um ‘órgão’ próprio no organismo espiritual.²⁶⁹ Isto, que tem sido referido

Em complemento à *lectio*, cf. nosso «Posfácio» a Armindo dos Santos VAZ, *A arte de ler a Bíblia – Em louvor da lectio divina*, Marco de Canaveses/ Lisboa, Ed. Carmelo/ Fundação ‘Ajuda à Igreja que Sofre’, 20082, pp. 173-185; Carlos H. do C. SILVA, “Um livro que reflecte o espelho de perfeição da *lectio divina*”.

²⁶⁵ *Ver o som*, como na leitura da pauta musical (cf. Annie GUTMANN, «La voix chantée», in: Claude DANZIGER, (dir.), *Le silence, La force du vide*, ed. cit., pp. 176 e segs., sobretudo pp. 189 e segs.: «La notation musicale et le silence»), mas, antes do mais, na *anagnose* das letras... Cf. ainda Malcolm PARKES, «Lire, écrire, interpréter le texte. Pratiques monastiques dans le haut Moyen Âge», in : Guglielmo CAVALLLO e Roger CHARTIER, (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, pp. 118 e segs. : «L’écriture comme langage visible». O tema vem já da Antiguidade : dito da *pictura ut poesia*... Cf. *supra* ns. 40 e 120.

²⁶⁶ *Não um pensar que declina para imagens* (cf. Éliane Amado LÉVY-VALENSI, *Penser oulet Rêver – Mécanismes et objectifs de la pensée en Occident et dans le Judaïsme*, Le Pleissis-Robinson, Institut Synthélabo, 1997, pp. 61 e segs.: «La pensée onirique»...), mas a estruturação de *puras relações* do tipo de *f(x)* cuja “voz” fica *em suspenso* das respectivas “incógnitas”... Pergunta-se ainda Thomas MERTON, sobre esse *unspeakable*: “The Unspeakable. What is this? Surely, na eschatological image. It is the void that we encounter, you and I, underlying the announced programs, the good intentions, the unexampled and universal aspirations for the best of all possible worlds. It is the void that contradicts everything that is spoken even before the words are said (...)” (in: *Raids on the Unspeakable*, Wellwood, Burns & Oates, 1977 e reed., p. 4).

²⁶⁷ *Vide* referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Dos signos primitivos: Preliminares etiológicos para uma reflexão sobre a essência da linguagem”, in: *Análise*, I- 2 (1984), pp. 21-78; Id., (Continuação), in: *Análise*, II -1, (1985), pp.189-275.

²⁶⁸ Na base do *koinon aisthetón* ou de tal “senso comum” que faz síntese dissolvente de outras eventuais possibilidades *estésicas*, pode estar, no que por *percepção do silêncio* se dirá, uma outra sensibilidade: como sentido de *presença*. Cf. Robert MIQUEL, *Du silence à la parole*, ed. cit., pp. 175 e vsegs. : «Vivre da présence sonore», como reconhecimento da silenciosa *Voz* assim presente... Como afirma Thomas MERTON, *Thoughts in Solitude*, Wellwood, Burns & Oates, 1958 e reed., p. 83: “*In solitude we remain face to face with the naked being of things. And yet we find that the nakedness of reality which we have feared, is neither a matter of terror nor for shame. It is clothed in the friendly communion of silence, and this silence is related to love.*”

²⁶⁹ *Vide supra* n. 6, citando-se H. Corbin. Cf. também o caso das *visionárias medievais*, como HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias* (ed. Bruce HOZESKI, trad., *H. von Bingen, Mystical Visions*, Santa Fe, New Mexico, Bear & Co., 1986). Cf. Victoria CIRLOT, “La explosión de la imágenes: Hildegard von Bingen y Max Ernst”, in: Óscar PUJOL e Amador VEJA, (eds.), *Las palabras del silencio: el lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, ed. cit., pp. 93-112. *Vide* ainda: M. CANÉVET, P. ADNÈS, W. YEOMANS, A. DERVILLE, *Les sens spirituels*, (extracto de *DS*, t. 15), Paris, Beauchesne, 1993... Para a ‘arqueologia’ das “visões”, cf. Christine BERGÉ, «Les chemins du visible», in: *Ethnologie française*, t. XXXIII, 4, oct./ déc., (2003) : «*Voix, Visions, Apparitions*», pp. 549-552. *Vide supra* n. 105.

como “sentidos espirituais”, mostra que o silêncio *não é metáfora*, menos ainda estratégia retórica ou mero indicativo semântico, mas a *função*, o processo ‘sintático’ de uma desassimilação deste mundo fechado da estesia receptiva, porventura indutor da descoberta e formação do órgão aberto *de vibração*, de consonância tranquila por afinidade com o todo.²⁷⁰ *Sentido de harmonia*, silencioso mas não menos musical, que trabalha com as energias tácitas do cosmos, já não nos limites individuais, mas pondo o «corpo» como a raiz de uma mais vasta relação que, na linguagem dos místicos, se poderá dizer celeste.²⁷¹

Cuidado, pois, em não aplicar a este nível do silêncio o mesmo trato do habitual *sentir*, longe da pureza sem sujeito, incapaz de ser puro toque *objectivo* e logo o reduzindo à subjectividade emocional, à métrica do costume de *gostar do silêncio*.²⁷² O silêncio tal como se perspectiva não deve ser objecto de emoção, dele se retirando tal prazer ou gosto num apetite de descanso ou de subjectiva serenidade. A lição do silêncio como *sentido transcendente* é, antes do mais, de transcendência do próprio sentir (subjectivamente encarado), dando a escutar o que não se ouve, dando a meditar o que não se entende, dando a viver o que não se morre...²⁷³

O que se traduz na voz suavíssima, ou de trovão, da revelação escutada paradoxalmente em silêncio, porque já sem separação, sem uma tradução

²⁷⁰ Um dos indícios deste “silencioso” *sentido* manifesta-se nas concepções *vibráteis* do próprio Universo, tal se formula na teoria tântrica do *spanda*, “vibração”. Cf. Lilian SILBURN, (intr. e trad.), *Spandakārikā – Stances sur la vibration de Vasugupta et leurs gloses, (Études sur le ‘sivaïsme du Cachemire – École Spanda)*, («Publ. de l’Institut de Civilis. Indienne», fasc. 58), Paris, Inst. de Civil. Indienne, 1990, sobretudo «Introduction», pp. 3 e segs. Não deixa de ser interessante que nalgumas das concepções “cosmológicas” mais recentes se volte a este contexto “pitagórico” ao admitir-se na base última a *string-theory*: cf. Brian GREENE, *The Elegant Universe, - Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, London, Jonathan Cape, 1999, pp. 135 e segs.: «Nothing but Music: The Essentials of Superstring Theory».

²⁷¹ Será ainda interessante retomar a *imagem “musical”* que usa ISABEL DA TRINDADE, em «O Céu na Terra», § 43, justamente *para a « alma silenciosa»*, quando compara a estrutura do humano com uma harpa, ou *lira*, cujas cordas restam ser afinadas para que dela se possa obter a mais bela harmonia: «*Une louange de gloire, c’est une âme de silence qui se tient comme une lyre sous la touche mystérieuse de l’Esprit Saint afin qu’il en fasse sortir des harmonies divines; elle sait que la souffrance est une corde qui produit des sons plus beaux encore, aussi elle aime la voir à son instrument afin de remuer plus délicieusement le Cœur de son Dieu.*» (in: *Oeuvres*, ed. cit., p. 126; trad. port., *Obras*, p. 126).

²⁷² A ordem do *silêncio* não deverá vir confundida com a aprazível emocionalidade em equilíbrio, numa certa neutralidade atraente... Cf. Ronald B. BOND, “God’s «Back parts»: Silence and the Accommodating Word”, in: E. D. BLOGETT e H. G. COWARD, (eds.), *Silence, the Word and the Sacred*, ed. cit., pp. 169-187; e Marc de SMEDT, *Éloge du silence*, Paris, Albin Michel, 1986, pp. 61 e segs.: «Le miroir de Psyché». É nessa perspectiva *espiritual* que se situa a *oração de quietude*, cf. as práticas indicações do monge cisterciense Dom M. Basil PENNINGTON, *La prière de silence, Renouveler une forme traditionnelle de prière chrétienne*, trad. do ingl., Ottawa, Novalis, 2006, pp. 117 e segs.: «Prière de silence et progrès spirituel».

²⁷³ Um pouco como no refrão da sabedoria do *zen*, tal se formula ainda num título de uma obra de OSHO, sobre o *Zen*: *Walk Without Feet, Fly Without Wings and Think Without Mind, - Responding to disciples’ questions*, New Delhi, Full Circle, 1999.

inteligível, antes no molde directo que o som opera em luz e forma, como também sabido da acústica, da medicina vibratória, etc.²⁷⁴ O ‘órgão’ da calma, dessa serenidade a que se recolhe a própria inteligência na consciência de que já não sou “eu” a pensar, mas o pensamento, a linguagem... a dar-se “em mim”, implica que “eu” esteja nesse Espírito, me oiça nesse silêncio de Deus, que me invade dessa paz e radical serenidade.²⁷⁵

É por isso que, curiosamente, tanto na descoberta ancestral das técnicas orientais do yoga da respiração,²⁷⁶ como no seu paralelo do hesychasmo ortodoxo,²⁷⁷ se aprofunda essa *inspiração* que serve de órgão “silencioso” para captar ou fixar o sopro do Espírito Santo, de modo encarnacional,

²⁷⁴ O que fica *aquém* ou *além* do limiar... Cf. Jonathan GOLDMAN, *Healing Sounds: The Power of Harmonics*, Rochester-Vermont, Healing Arts Pr., 2002. Vide a descrição mística de *nāda tattva*, ou “essência do som primordial” tal como é meditada em *Nāda Kārīka* (aoud ed. e trad. in: Krishna SIVARAMAN, “The Word as a Category of Revelation”, in: Harold COWARD e K. SIVARAMAN, (eds.), *Revelation in Indian Thought – A Festschrift in Honour of Professor T.R.V. Murti*, Eneryville, Dharma Publ., 1977, pp. 54-59); trata-se assim do *som* de «*Nada*», isto é, em tibetano, do “silêncio”, segundo o texto budista divulgado pela versão teosófica e traduzido para português por Fernando PESSOA, (trad.), *A Voz do Silêncio*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1969, *supra* n. 82. Vide Robert MIQUEL, *Du silence à la parole, L’univers des formes sonores*, Méolans-Revel, Éd. DésIris, 2002, pp. 19 e segs.: «La voix du silence».

²⁷⁵ Tratar-se-ia de um registo *egóico* transformado por essa *silenciosa* potenciação de *consciência* no que, em última análise, apontaria para a suprema identidade Atman-Brahman, ou seja, da realidade espiritual coincidente com o Divino em si mesmo. Cf. Krishna SIVARAMAN, “The Word as a Category of Revelation”, in: Harold COWARD e K. SIVARAMAN, (eds.), *Revelation in Indian Thought*, ed. cit., pp. 45-64... É neste contexto panteístico ou de repercussão absoluta que tal *consciência solitária silenciosamente* aponta.

²⁷⁶ Cf. PATAÑJALI, *Yogasūtra*, II, 49: ‘*tasmin sati ‘svāsprasvāsayor gativicchedah prānāyāmah*’ [“Assim sendo, a separação da moção de inspiração e de expiração é o controle do sopro”]... e vide comentário em Alyette DEGRÂCES, *Les Yogasūtra de Patañjali – Des chemins au fin chemin*, trad. do sâncr. e notas, Paris, Fayard, 2004, pp. 291 e segs.; salientando-se este controle da respiração, *prānāyāma*, como um grau “meditativo” de interiorização e essencialmente de “suspensão” (em *kumbhaka* ou “conservação” intercalar à inspiração-expiração). Vide ainda Mircéa ÉLIADE, *Techniques du Yoga*, Paris, 1948, pp. 73 e segs.: «Les postures et la discipline de la respiration». Cf. também: Swāmi SIDDHESWARĀNANDA, «La technique hindoue de la méditation», in: Várs, Auts., *Technique et contemplation*, («Les études carmélitaines»), Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, pp. 17-35, sobretudo pp. 27 e segs. Vide também no Budismo (Theravāda), *Sutra Anapananusmrti*, do *Samyukta Agama*, trad. do chinês por Thich NHAT HAHN, in: *La respiration essentielle, Notre rendez-vous avec la vie*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 161 e segs.

²⁷⁷ Cf., entre outros, Irénée HAUSHERR, S.J., *La méthode d’oraison hésychaste*, (in: «Orientalia Christiana», vol. IX – 2, nº 36), Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1927, sobretudo pp. 150 e segs., reproduzindo o fragmento de NICÉFORO, O SOLITÁRIO, *Tractatus de sobrietate et cordis custodia*, in: MG, t. 147, cols. 946-966 (discutindo também antecedentes deste método em S. Simeão, o Novo Teólogo, em Gregório, o Sinaíta...), sobre a técnica da *hesykhia*, isto é, da “calma” ou “silêncio” assim estabelecida pela *oração do coração*. Vide também Jean-Yves LELOUP, *Écrits sur l’hésychasme, Une tradition contemplative oubliée*, Paris, Albin Michel, 1990, pp. 37 e segs., principalmente quando além do *fuge* e do *quiesce* dos preceitos monásticos (de ARSÉNIO, in: *Apophthegmata*, 1, 2...), realça o *tace*, (“cala-te”), isto é, o “calar”, aprofundando-o nessa respiração *silenciosa* do Espírito no mais íntimo da alma. Vide ainda a consciência do paralelo desta forma orante *hesichasta* com o *yoga* já referida por Mircéa ÉLIADE, *Yoga, Immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954, pp. 72 e segs., nomeadamente sobre a *onfaloscopia* e a respiração rítmica; cf. Id., *Techniques du Yoga*, ed. cit. pp. 60 e segs. e Id., *Patañjali et le Yoga*, Paris, Seuil, 1962, pp. 66 e segs.: «L’hésychasme»; cf. Jean-Yves LELOUP, *Écrits sur l’hésychasme*, ed. cit., pp. 140 e segs.: «Le Logos, le Nom et le Son dans la pratique du Yoga»...

como aura até visível.²⁷⁸ É nesse respiro, talvez como resíduo do antigo *noein* sensitivo, um “cheirar” tal presença, um pressentir assim, que se faz circular o que os hesychastas referem como a ‘luz invisível’, ou esse silencioso ritmo espiritual.²⁷⁹

O processo de tal *prânâyâma* remete o silêncio para a condição “ativa” de um tal processo passivo, como catalisador de uma atenção densificada sem ruído ou externa dissipação, a qual vai permitir que o sopro dessa Presença se faça, habite em nós.²⁸⁰ E a descrição minuciosa deste processo rítmico que associa a *respiração do ar* a essa outra *inspiração espiritual*, fixando-a por esse vazio, silêncio ou perfeita calma, é mesmo por menorizada nas várias fases desta técnica de oração, também dita ‘do coração’.²⁸¹

²⁷⁸ Vide NICÉFORO, O SOLITÁRIO, *Tractatus de sobrietate et cordis custodia*, : “...sentado numa cela tranquila, retirado num canto, faz o que te digo: fecha a porta e eleva o teu espírito acima de todo o objecto vão ou temporal (...)” (ed. cit., cols. 963-964), seguindo-se a descrição do modo como silenciosamente se concentra o sopro e se fixa o Espírito Santo no mais íntimo. Cf. André BLOOM, «Contemplation et ascèse : contribution orthodoxe», in : Várs, Auts., *Technique et contemplation*, («Les études carmélitaines»), ed. cit., pp. 49-67, sobretudo pp. 54-56 em que se relaciona a experiência da *hesychia* com a “luz” sentida ao nível ‘thýmico’ ou cardíaco dessa concentração orante. Vide também Jean-Yves LELOUR, *Écrits sur l’hésychasme*, ed. cit., pp. 204 e segs. : «Les effets de la prière : le silence, l’hésychia».

²⁷⁹ Sobre a hipótese etimológica que faz derivar *noein* e *nóos* (*noûs*) da raiz indo-europeia **snu-*, donde o alemão *sniffen*, “cheirar”, etc., cf. Hjalmar FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1973, t. II, *sub nom.* Trata-se de um *sentido primitivo do « pensar »*, como já atestado em Homero na acepção de “pressentir”, “cheirar o perigo”... Cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Ver, ouvir e entender... Ou da originária mudez do lógos filosófico – Tradição pré-socrática e destino do pensar”, in: Várs, Auts., *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, ed. cit., vol. I, pp. 519-569; sobretudo p. 545. No caso presente trata-se de encarar essa *iluminação* que provém pelo respiro silencioso e pelo ritmo que *presente* no “ar” a presença de um outro *sopro* espiritual. Não deixa de ser interessante o estudo de Jean de PALACIO, *Le silence du texte – Poétique de la Décadence*, ed. cit., pp. 201 e segs.: «Le langage du nez», embora referido à “linguagem” dos perfumes... Cf. *supra* n. 214.

²⁸⁰ Como se sabe das técnicas do *prânâyâma* o que detona uma *modificação consciente* resulta de um esforço que se complementa pela *suspensão* passiva da respiração: cf., por exemplo, Eric BARET, *Yoga – Corps de vibration, corps de silence selon le Shivaïsme tantrique cachémirien*, Paris, Ed. Almora, 2007, pp. 194 e segs.: «Découvrir les prolongations»... Compare-se ainda com a técnica proposta por Stanislav Grof: cf. Pierre PELLETIER, *Les thérapies transpersonnelles*, Montréal, Fides, 1996, pp. 195 e segs.: «La respiration holographique: Stanislav Grof».

²⁸¹ Vide ainda I. HAUSHERR, *La méthode d’Oraison Hésychaste*, ed. cit., p. 110, citando NICODEMOS, O HAGIORITA («De quelle manière l’esprit entre dans le cœur») : « Par cette même rétention momentanée de la respiration toutes les autres puissances de l’âme s’unissent, elles aussi, et retournent à l’esprit » ; cf. ainda, p. 107 : « C’est pourquoi votre toute-sainteté, une fois qu’elle a libéré l’énergie de son esprit, dont l’organe est l’encéphale (...), il est convenable maintenant qu’elle la ramène à sa propre essence et puissance, en d’autres termes il faut qu’elle fasse rentrer son esprit au milieu de son cœur qui est l’organe de l’essence de l’esprit et de sa puissance, (...) et qu’elle contemple l’homme intérieur. » Explica depois a moção deste jejum (*népsis*) interior, evitando o desvio em relação a esse *silencioso centro cordial*, atraíndo quer o “quente e vivo pensamento” da *mnéme* (“re-cordação”) de Deus, quer o próprio Espírito que aí ora sem distrações. (*Ibid.*, pp. 109-110). Vide também Hiérothée VLACHOS, *Entretiens avec un ermite de la sainte Montagne sur la prière du cœur*, ed. cit., pp. 60 e segs. : «Les manières de prier» ; e Alphonse et Rachel GOETTSMANN, *Prière de Jésus, prière du cœur*, Paris, Albin Michel, 1994 e reed., pp. 69 e segs. : «Pratique de la prière de Jésus», pondo em relevo essa ‘técnica’ do rítmico silêncio...

Independentemente de uma análise das diversas fases da prática da *hesychía*, que aqui não se poderia desenvolver, não pode deixar de se fazer notar o adensamento progressivo do *silêncio*, desde as formas preliminares da reclusão e da anacorese eremítica ou pré-monástica, até à oração espiritual ritmada por essa *calma divina*, assim infusa e recolhida, passando por estágios intermédios da tranquilidade e pacificação interior em que estará ainda presente uma influência da meditação estóica.²⁸²

De salientar, no entanto, que não basta a *amerímnia*, ou mesmo tal *ataraxia*, mais ascéticas do que características do silêncio místico, outrossim exigindo a *népsis* e a vigília de uma diferente “escuta” em que se transforma a própria oração.²⁸³ Mas é sobretudo a *silenciosa recordação* constante, a rítmica oração acertada pela respiração e batimento cardíaco, ainda associada a postura prostrada e ao arrependimento ou conversão assim profunda, frequentemente adornada pelo *pénthos* ou “dom de lágrimas”, que corresponde a invocação quase silenciosa do Nome único, quicá da mera sílaba, como um lamento, uma jaculatória que pauta o silêncio fecundo.²⁸⁴

²⁸² De facto, o tema e a prática da *tranquillitas* como motivo da ética estóica (cf. Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église – De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Seuil, 1957, pp. 248 et passim; e vide com interesse: Id., (ed. e trad.), *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète*, («Sources chrétiennes», n° 503), Paris, Cerf, 2007) parece estar presente como fundo comum do exercício monástico desta serenidade. Cf. García M. COLOMBÁS, O.S.B., *El Monacato Primitivo*, Madrid, B.A.C., 19982, pp. 562 e segs.: «Silencio» e pp. 691 e segs.: «Hesychía». Vide Pierre ADNÈS, art. «Hésychasme», in: *DS* t. VII, cols. 381-399; também: Un frère Carme, *L'hésychia – Chemin de la tranquillité surnaturelle et de la fécondité ecclésiale*, Toulouse, Éd. du Carmel, 2008, pp. 35 e segs.: «Tais-toi!».

²⁸³ São estas instâncias diferenciadas pelo próprio exercício de “recolhimento” e observação do funcionamento ainda ruidoso ou já silencioso das várias faculdades. O “jejum” do coração, qual *népsis* que caracteriza o andamento *interiorizado* desta prática do “deserto” permite aprofundar o silêncio: vide Marie-Madeleine DAVID, *Le Désert intérieur*, Paris, Albin Michel, 1983, pp. 129 e segs.; cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Deserto e Metamorfose de Vida”, in: *Publicações Terraçol Graal*, n° 10, Junho (2001), núm. integral, pp. 5-38; cf. Gregory COLLINS, “*Simeon the New Theologian: An Ascetical Theology for Middle-Byzantine Monks*”, in: Vincent L. WIMBUSH e Richard VALANTASIS, (eds.), *Asceticism*, Oxford, Univ. Pr., 1998, pp. 343-356, salientando o seu modelo de *hesychia*.

²⁸⁴ A oração de silêncio tem, assim, este timbre *re-cordativo*, não apenas como uma calada inteligência de *mnémē theou* (ou *memoria Dei*) (cf. J. LEMAÎTRE, art. «Contemplation [“Le souvenir de Dieu”]», in: *Dict. de Spiritualité*, 2, cols. 1858-1862; vide também: A. GARDEIL, O.P., *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, 2 ts., Paris, Gabalda, 1927, t. I, pp. 77 e segs., sobre a *memoria sui* e a *memoria Dei* em St.º Agostinho...), mas enquanto terna consciência que faz voltar ao coração essa *doce presença do Espírito*, tanto assim referida como *glykys* (“doce”), quanto *comoviada em lágrimas* (“diluída” em *pénthos* ou *compunctio*)... Sobre este “dom de lágrimas”, cf. Iréné HAUSHERR, S.J., *Pénthos, La doctrine de la compunction dans l'orient chrétien*, (in: «Orientalia Christiana Analecta», n° 132), Roma, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, 1944, pp. 135 e segs.; vide também Nathalie NABERT, *Les larmes, la nourriture, le silence – Essai de spiritualité cartusienne, sources et continuité*, Paris, Beauchesne, 2001, pp. 13 e segs. Deste modo, a oração de *hesychía* pauta-se por suspiros e jaculatórias (nomeadamente o Nome de Jesus, o “Senhor tem piedade” – *Kýrie eleison*... ou outra fórmula equivalente) que melhor recortam o seu silêncio: cf. Alphonse et Rachel GOETTMANN, *Prière de Jésus, prière du coeur*, Paris, Albin Michel, 1994 e reed., pp. 101 e segs.

Já não é o homem a ter a iniciativa da palavra, mas esta gênese espiritual da mesma no seu íntimo, como ensinou S. Paulo, quando refere essa direção do Espírito através de gemidos ou sussurros inenarráveis:

*“De maneira semelhante é que o Espírito vem em ajuda da nossa fraqueza, pois não sabemos o que devemos pedir em nossas orações, mas é o próprio Espírito que intercede por nós com gemidos inefáveis.”*²⁸⁵

É nesse clima de escuta da Voz assim silenciada ou interiorizada de Deus no íntimo da alma que, enfim, se atinge essa linguagem do Espírito Santo, não como glossolália espectacular, mas a título de dom profético e operação de *transformação em Deus*, isto é, da *théosis* por participação na Caridade do Espírito.²⁸⁶

É assim que a *hesykhia* acaba por ser caracterizada como essa condição, bem-aventurada, de *mansidão* de profunda calma em que se dá, mais do que a oração de contemplação passiva, a metamorfose activa dessa vigília como *caridade em acto*.²⁸⁷

²⁸⁵ Cf. Rom 8, 26: ‘*Hosaitos dê kai tò pneúma synantilambánetai tē; astheneia; hemôn: tò gàr tí proseuxómetha kathò deí ouk oidamen, allà autò tò pneúma hyperentygkháneí stenagmoís alalétois.*’

²⁸⁶ Sobre o tema da *théosis* como “*divinização*” por participação nessa *operação espiritual* e inabituação trinitária, tão característico da tradição teológica ortodoxa (cf. Vladimir LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*, Paris, Cerf, 1990 reed., pp. 193 e segs.), *vide* outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “*Théosis – Divinização espiritual ou diferente absolvição da alma?*”, entregue para a *Rev. Praxis*, ainda não publicado; cf., sobretudo Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner*, Einsiedeln, 19612; e a tese de Jean-Claude LARCHET, *La divinisation de l’homme selon saint Maxime, le Confesseur*, Paris, Cerf, 1996...; *vide* ainda persistência do mesmo tema na *Wesensmystik*: Alain de LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler et la divinisation de l’homme*, Paris, Bayard, 1996, pp. 24 e segs., devendo relacionar-se a *Abgescheidenheit* (“despojamento”, “renúncia”...) com a *Gelassenheit* (“abandono”, “serenidade”...). O bem conhecido eco filosófico deste clima *místico de tal silenciosa calma* de “simplificação” (gr. *áplosis*...), está em Martin HEIDEGGER, »*Gelassenheit*«,...; in: Id., *Gelassenheit*, Pfullingen, G. Neske, 19593, pp. 9-26...

²⁸⁷ Nesta noção de *calma* ou de “*meditação em calma*” vai um misterioso efeito que, aliás, se presente no denso indicativo da Bem-aventurança que refere tal *mansidão*... Cf. Mt 5, 5: ‘*makáριοι hoi praeís, hóti autoi kleronómésousin tèn gēn.*’ [Vulg.: “*Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.*”] Em grego: *prâos*, literalmente “doce”, “sem violência”, traduzido pelo latim *mites* (a lembrar o ideal jaina e budista de *ahimsa* ou de “inofensividade” ou tal “não-violência”); donde ainda *praôtes*, “mansidão” como “doçura”, que tanto pode significar um estado *balsâmico, curativo, de alívio*...; como remeter para o que na tradição russa se dirá por *milosérdije* (como no polaco...), na acepção de *misericórdia*, de “coração doce”, que “faz mercê” ou que “se apieda”... Cf. P. D. OUSPENSKY, “Christianity and the New Testament”, in: Id., *A New Model of the Universe*, London, Routledge & K. Paul, 19673, pp. 194 e segs.; e *vide* Terence WADE, *Russian Etymological Dictionary*, London, Bristol Clas. Pr., 1966, p. 121. A “misericórdia” como o bondoso silêncio «reabsorve» e transforma o mal, a miséria... *Vide* esta experiência em Santa FAUSTINA KOWALSKA, *Diário – A Misericórdia Divina na minha alma*, trad. do polaco. P. Stanislau Szymanski (†) e rev. Carlos H. do C. Silva, Fátima, Ed. M.I.C., 20032, *vide* § 119: “*Uma alma, que não saboreou a doçura do silêncio interior, é antes tal um espírito inquieto que perturba os outros (...)*” e dizia: D § 118: “*No entanto, para ouvir a voz de Deus é preciso não apenas que a alma esteja, mas seja, silenciosa, e não de um tumular silêncio, porém com o que é próprio*

ESQUEMA II:

Para melhor se entenderem estes diversos passos do *hesychasmo*, pode apresentar-se em esquema o resumo destes diferentes adensamentos desde a *anacorese* e a prática de *apatheia* e de *indiferença*..., até aos estados da contínua prática da “lembrança de Deus” e da “oração do coração”:

Níveis de consciência	Vocabulário da «hesykhía»	Valências gnósicas	Dimensões místicas	Perspectivas práticas
8. Espírito	<i>Hesykhía</i>	Mansidão, calma, quietude...	Oração do coração	Oração na absoluta calma
7. Intelecção	Uma <i>epiklesis</i> silenciosa rítmica	Escuta da “Voz” do silêncio	Invocação do Nome	‘Oração de Jesus’
6. Iluminação	<i>Mnéme (theoû), memoria Dei</i>	Como a <i>anámnesis</i> platónica	‘Adoração perpétua’	Recordação das Misericórdias de Deus
5. Razão	<i>Prosokhé</i>	Atenção, escuta	Equação: <i>prosokhé-proseukhé</i> , “atenção-oração”	Oração mental
4. B) Memória	<i>Népsis, sobrietas</i>	Vigília	Sobriedade do coração	Oração afectiva
4. A) Imaginação	<i>Ataraxia, tranquillitas...</i>	Indiferença (activa)	Humildade	Obediência
3. Linguagem	<i>Amerimnia, imperturbabilitas</i>	Imperturbabilidade	Simplicidade	Pureza
2. Percepção	<i>Apatheia,</i>	Ausência de emoções	Despojamento	Voto de pobreza
1. Sensível	<i>Anakhóresis, reclusio</i>	Fuga do ruído, apartar-se	‘Abjecção’, voto vitimal	Abandono (activo)

Quadro sobre os diversos passos da prática da *hesykhía*, ou “oração de quietude”. (Como se poderá observar, em comparação com o esquema anterior (*supra*, parte terceira deste estudo), há neste quadro uma especificação das diversas atitudes que conduzem ao silêncio da quietude mística,

*da alma, isto é, do recolhimento em Deus. Pode-se muito falar não interrompendo o silêncio e, pelo contrário, conversar pouco, e bastante o perturbar. Oh, que dano irreparável implica a não observância do silêncio!*⁸

salientando, não tanto os vários graus do “silêncio”, mas as várias práticas da *respectiva ascese*. O vocabulário, particularmente da tradição grega ortodoxa, é típico da corrente da *Philokalía* e do *hesykhismo*).

Este processo, que ainda poderia parecer próprio ou auto-centrado,²⁸⁸ compreende-se efectivamente na *comunhão*, na ‘circulação’ da Presença que traz ao homem essa transfusão de outra ordem de ser, sendo por isso que o silêncio deixa de vir “assinado” para ganhar um *sentido transcendente*, embora não desencarnado nem insensível.²⁸⁹ A identificação de tal condição de transcendente serenidade, qual paz dos Céus, mas assim antecipada na Terra, ganha à luz da fé um centro que, paradoxalmente, se concebe como universal, tal o silêncio concretíssimo do exemplo de Jesus histórico e, outrossim, a pausa cristã vivida na mística *morte e ressurreição do Verbo na alma do espiritual*.²⁹⁰

O que está em causa não é a Voz da Vida, mas este seu mistério de encontro pela *mortificatio* e pelo referido “órgão” de silêncio, como insuflação silenciosa, trabalho oculto do Espírito no mais profundo do humano. Então, por esta *purgatio*, também ascese silenciosa, prepara-se essa obra espiritual secreta, frequentemente assim referida pelos místicos.²⁹¹

²⁸⁸ Cf. neste propósito: Ernst TUGENDHAT, *Egozentrizität und Mystik*, München, V. C. H. BECK, 1997, pp. 51 e segs.

²⁸⁹ Está-se na fronteira do “egóico” e do “não-egóico”, justamente silenciando este binómio e exprime-se, pelo paradoxal **refluxo de toda a expressão**, o que nem é um *aqueém*, nem um *além* (vide Maurice MERLEAU-PONTY, «L'entrelacs - le chiasme», in: Id., *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 172-204; também: Jean-Luc MARION, *La croisée du visible*, Paris, PUF, 1991 e reed., sobretudo pp. 105 e segs.; ainda Id., *Le visible et le révélé*, Paris, Cerf, 2005, quando aponta a **condição «transfigurada»** do «*phénomène saturé*» (pp. 35 e segs.), mas justamente o “lugar” da «*transfiguração*», como salientámos em nossas meditações sobre a estética cristã. Cf. Carlos H. do C. SILVA, “Do tempo estético à arte de fazer tempo: Para uma delimitação diferencial da essência suspensiva da Arte”, in: *Arquipélago* (Rev. da Univ. dos Açores, Ponta Delgada), Série Filosofia, nº 8, (2007), pp. 273-305; Id., «Introdução à Estética e problematização da essência da arte» (Curso de «Estética e Teologia» (1º módulo), U.C.P., Fac. de Teol., Lisboa, 2007; org.º em «power-point»)... O silêncio dessa *hora intermédia* é sensível (encarnacional na aceção que lemos em Michel HENRY, *Incarnation – Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, sobretudo pp. 35 e segs.: «Le renversement de la phénoménologie»), mas também não-subjectivo, pois, universalizável – em Cristo – numa tal *metamorphosis* (cf. *Mt 17, 2...*).

²⁹⁰ Tema recorrente na mística e nessa **gênese silenciosa do Verbo na alma do contemplativo**: cf. selecção de Sermões de Eckhart sobre o tema: Marie-Anne VANNIER, (trad. e ed.), *Maitre ECKHART, Sur la naissance de Dieu dans l'âme, Sermons 101-104*, Orbe, Arfuyen, 2004; e Klaus REINHARDT, «L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart», in: M.-A. VANIER, (dir.), *op cit.*, pp. 85-100... *Vide supra* n. 157.

²⁹¹ O papel do *sofrimento* neste exercício tanto de activa *purificação*, quanto de passiva operação espiritual complementar, é essencial. Trata-se de um assumir o “fermento” da metamorfose espiritual, percebendo que o sofrimento como “dores de parto” da Criação (cf. *Rom 8, 22*) não se deve explicitar em doloroso queixume, em tormento indesejado..., mas como a *dor silenciosa* que “dá à luz” um outro estado de ser e de consciência. Sobre o sentido deste místico sofrimento, cf. referências e nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Mística da Cruz – Transfiguração do sofrimento”, in: *Didaskalia*, XXXIV, (2004), pp. 57-88.

Mais do que o *silêncio* ‘místico’ (ainda a *sigê*) importa este ‘prático’ *calar* (a *siopé* como arte de *tacere*...) para que se *realize* a renovada ‘encarnação’ da Palavra no coração recolhido.²⁹² Lembre-se o Evangelho:

“*Ergueu-se, então, o sumo sacerdote e disse-Lhe: «Não respondes nada? Que dizes aos que depõem contra Ti?» Mas Jesus continuava calado.*”²⁹³

Não será que o ‘Verbo feito carne’ (*Jo* 1, 14) deva ser escutado mais na sua linguagem de silêncio, do que na paradoxal palavra que Ele já é? A linguagem da *Encarnação* é a da Vida, e não tanto a da expressão mimada do psiquismo humano na sua possível dualidade de vozes. Ali, a *voz* torna-se unida ao *chamamento da Vida* e absolve-se nela, nem sequer em ser que transcende o dizível, mas como pura privação de duplicidade.²⁹⁴ O silêncio d’Ele; ou Ele mesmo em (Seu) silêncio...

Ao Cristo ensinante, pré-dito e pós-escutado, às muitas palavras ouvidas, à melodia divina cada vez mais autonomizada no *opus* da celebração, enfim, ao pleno Som da Voz do Espírito na liturgia da Palavra...,²⁹⁵ dá-se a conversão na pausa silenciosa, na quietude irrepitível, no único de um pasmo mudo, ou da interrogação irrespondida por Jesus. O Senhor da Palavra e o Cristo do Santo Silêncio – quais dois termos de um longo “poli-

²⁹² Vide ainda: Jean-Yves LELOUP, *Écrits sur l’hésychasme, Une tradition contemplative oubliée*, ed. cit., pp. 35 e segs.

²⁹³ Cf. *Mt* 26, 62-63: ‘*kai anastês ho arkhierêus êpen autô; : oudên apokrine; ti hoútôi sou katamartyôusin ; ho dê Iesoûs esiôpa. (...)*’ Vide *supra* n. 196 ; e vide a meditação de Jean LAVOUÉ, *Le Christ aux silences*, Québec, Anne Sigier, 2007.

²⁹⁴ Volta-se ao que se poderia retomar na *evidência silenciosa* da mística e directa compreensão da Vida, como se diz no *zen*: “uma flor não fala...” (Zenkei SHIBAYAMA, *A Flower does not talk, Zen essays*, Rutland (Vermont)/ Kyoto – Tokyo, Charles E. Tuttle Co., 1975). Ecoa aqui o sentido radical da *transmissão da «lâmpada»*, ou do verdadeiro ensino budista, de acordo com o *Dafantianwang wenfojueji jing* em que se conta como Buddha “tomou uma flor, sorrindo, sem nada dizer... : o que só Mahâkâshyapa (considerado o primeiro patriarca hindu da escola do Chan/ Zen) compreendeu num sorriso e também em silêncio. (cf., entre outros, referência em Philippe CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, p. 332). Vide ainda Raimon PANNIKAR, *El silencio del Buddha – Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Ed. Siruela, 1996, sobretudo pp. 285 e segs. Como se se indicasse que o essencial da vida é apenas directa ou ontologicamente comunicado... É o que numa quase equivalência poética interroga Alberto CAEIRO (no «Guardador de rebanhos», xxvi): “Uma flor acaso tem beleza?” [ou outra adjectivação possível],” Não: têm cor e forma/ E existência apenas.” [a flor é flor, nada mais] (cf. F. PESSOA, *Obra Poética*, ed. cit., p. 218).

²⁹⁵ Cf. entre outros: Dom André GOZIER, O.S.B., *Le mystère de la liturgie*, Paris, Cerf, 1990, pp. 19 e segs.; Jean-Yves HAMELINE, *Une poétique du rituel*, Paris, Cerf, 1997, pp. 136 e segs. : «Éléments d’une éthologie vocale du culte chrétien» ; e vide ainda Samuel ROUVILLOIS, *Corps et sagesse, Philosophie de la liturgie*, Paris, Fayard, 1995, pp. 99 e segs. : «Le paradoxe liturgique».

nómio” que, afinal, se equaciona no ‘zero’ do seu silêncio.²⁹⁶ Evangelhos e catequeses variadas, palavras sonoras até aos gritos de alma, enfim na igualdade a “zero”²⁹⁷, sem resíduo, em perfeita assimilação da Palavra em eucaristia viva ou contemplação silenciosa.

$$(x + y + z \dots) = 0$$

²⁹⁶ Não apenas como *metáfora* “matemática”, porém na meditação da “**plenitude do vazio**” e da *mística Presença*. . . Cf. Lilian SILBURN, «Le vide, le rien, l’abîme», in : Id., (dir.), *Hermès «Le vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient»*, nouv. sér., 2, Paris, Éd. des Deux Océans, 1981, pp. 15-62 ; ainda no âmbito teórico da ciência e em seu rebatimento espiritual : Jean BOUCHARTE D’ORVAL, *La plénitude du vide*, Montréal/ Paris, Louise Courteau/ PubliSud éd., 1987, pp. 122 e segs. : «La frontière d’une frontière est nulle»... e *vide* o muito recente ensaio de Frédéric NEF, *La force du vide, Essai de métaphysique*, Paris, Seuil, 2011 ; e cf. também vários artigos em Jérôme LAURENT e Claude ROMANO, (dirs.), *Le néant – Contribution à l’histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2006.

²⁹⁷ Ter sempre presente o passo (já por nós citado noutros nossos estudos; por exemplo: Carlos H. do C. SILVA, “O miniatural em Santa Teresa do Menino Jesus – Da mudança de escala na via de santidade”, in: *Didaskalia*, XXXII – 2, (2002), pp. 147-243, ns. 110, 270...) em que St.^a TERESA DO MENINO JESUS, (in: *LT* 226 [*Lettre au Père Roulland* de 9 mai 1897] 2vº, lembra a sua aritmética de infância: «... en effet le zéro par lui-même n’a pas de valeur mais placé près de l’unité il devient puissant pourvu toutefois qu’il se mette du bon côté, après et non avant !...» (ed. Sainte THÉRÈSE DE L’ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Correspondance générale*, t. II : 1890-1897, in : *Oeuvres complètes*, Nouv. Éd. du Centen., Paris, Cerf/ Desclée, 1992, p. 985). Repercute, deste modo, esse ensino elementar recolhido em: «*L’arithmétique de Mademoiselle Lili à l’usage de M. Toto pour servir de préparation à l’arithmétique du grand-papa*» de Jean MACÉ, publicada em Paris, Hetzel ed., (1886), que a sua irmã Celina também havia seguido. Em várias Cartas, Teresa identifica-se por *Monsieur Toto* e àquela sua irmã, por *Mademoiselle Lili*, mostrando, de outra maneira, esse jocoso e diferente «cômputo» da vida. Interessa, porém, salientar a ulterior clara consciência daquele «seu» **zero, silenciosa e misticamente potenciador**: como diz Jean GUITTON, *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, Paris, Éd. de l’Émmanuel, 1995 reed., p. 76: «*Chez Thérèse on remarque que l’ascétisme est sans cesse rappelé: elle enseigne l’exercice incessant des vertus infinitésimales, par une application inconsciente de l’idée leibnizienne de «l’infimement petit» du sacrifice.*» Conclua-se, pois, a anotação deste estudo com tal *equação de silêncio*, mas em que ele venha *depois* e não antes...