

A ORAÇÃO CONTEMPLATIVA

THOMAS MERTON

A ORAÇÃO CONTEMPLATIVA

THOMAS MERTON

Tradução por IA (ChatGPT)
do texto espanhol

PRÓLOGO

Entre tudo o que William Blake escreveu, creio que merece especial destaque uma frase: «Fomos colocados na terra para nela viver durante um breve período de tempo. Assim podemos aprender a assimilar os "raios luminosos do amor".» É uma expressão perfeita, acabada, tal como o é tudo quanto Thomas Merton escreveu sobre a oração monástica. Porque nesta frase de William Blake nos é dada a chave da grandeza humana, inteiramente atravessada pelos «raios do amor». E, ao mesmo tempo, recorda-nos aquilo que falta ao homem para se tornar veículo desses «raios luminosos do amor». Nesta afirmação, quase apodítica, encontram-se dois aspetos, ambos com igual importância: o desejo que o homem tem de se deixar envolver pelos «raios luminosos do amor» e, ao mesmo tempo, o medo que sente de correr o risco de ficar exposto ao seu poder transformador. Porque, se rezar significa mudar, não é de estranhar que os homens, até mesmo os consagrados a essa missão, se apressem a revestir-se de vestes protetoras, a usar aventais que os preservem de toda a irradiação e cheguem mesmo, durante os momentos de oração comunitária, a procurar a segurança de refúgios para escapar aos efeitos desses «raios luminosos do amor» e continuarem como estão.

Neste livro, que sem o pretender se tornou o testamento espiritual de Thomas Merton, o autor não procura fazer outra coisa senão apontar os «raios luminosos do amor» e levar-nos a reconhecer os nossos lugares de refúgio contra eles, assumidos de forma mais ou menos consciente e voluntária. Poderia parecer uma tarefa negativa tentar despojar os homens de todas as suas vestes de evasão e deixá-los expostos antes de lhes dar tempo para tomarem as decisões necessárias. Mas, se a oração merece verdadeiramente o nome de oração real, ela é, antes de mais, um conhecimento da nossa finitude, da nossa necessidade, da nossa abertura à mudança, da nossa disposição para sermos surpreendidos e até cumulados de espanto pelos «raios luminosos do amor».

Nos antigos teatros havia frequentemente três ou quatro cortinas pintadas com cenas de um realismo impressionante. Antes de começar a representação, essas cortinas iam-se levantando, uma após outra, em

intervalos sucessivos. Nunca se sabia ao certo se se tratava apenas de mais uma cortina pintada ou se o espetáculo já tinha começado. Mas, finalmente, quando se levantava a última cortina pintada, já nada permanecia entre os atores e o espectador.

A oração autêntica pode permanecer encoberta por muitas cortinas que têm de ser levantadas antes de podermos tocar a realidade da própria representação. Thomas Merton vai descrevendo todas essas cortinas, todos esses véus, até que, no fim, nos vemos obrigados a reconhecer todos esses véus e cortinas pelo que realmente são: algo que tem de desaparecer antes do verdadeiro início da representação.

Neste livro, Thomas Merton não pretende assumir a defesa da vida monástica. Já o fez noutras obras. Também não escreveu uma espécie de manual, como o seu breve, mas admirável, ensaio *Spiritual Directions*. Pelo contrário, *A Oração Contemplativa* pretende apenas ser um tratado mais amplo sobre a natureza da oração.

Há dois perigos que o livro pressupõe e que apenas procura contornar discretamente. Um monge, amadurecido pelos anos e pela vida religiosa, sente profunda devoção e grande respeito pelos momentos de oração comunitária. Por isso, corre muito pouco risco ao ler as penetrantes observações de Thomas Merton, quando este afirma que até a própria vida litúrgica pode transformar-se num curto-circuito de rotina e regulamentação, capaz de servir de esconderijo, de cortina de segurança, e de produzir monges em série, homens e mulheres que representam uma pantomima de perfeição, ignorando completamente a sua mediocridade espiritual e o facto de serem, na realidade, vítimas de um sistema sem amor. Os monges compreenderão perfeitamente estas palavras e, entre aqueles veteranos já marcados por esta vida, esses exercícios comuns de piedade continuarão sempre a ser bem acolhidos como formas de convite e de recordação da participação pessoal naquilo para que esse centro comunitário convida, mas que, por si só, não pode impor.

Mas, para as comunidades formadas fora da experiência monástica, talvez o papel deste centro comunitário não seja tão evidente, podendo sentir-se inclinadas a interpretar as críticas de Thomas Merton como um sinal de que a oração privada basta por si mesma. É importante, por isso,

que os leitores deste livro provenientes de contextos não monásticos tenham sempre presente o enquadramento comunitário no qual a oração privada encontra o seu lugar.

O segundo perigo encontra-se em qualquer tratado geral sobre a oração, mesmo quando esta é monástica. Porque cada homem ou mulher que reza se encontra num grau de desenvolvimento tão diferente, e existem tantas formas diversas de entrar na oração — e também de fugir dela — neste domínio da vida em que Deus nos manifesta de modo muito particular a força do seu poder, que a maior parte dos tratados sobre a oração em geral não atende às particularidades sagradas de cada alma necessitada. Mas, quando se trata do clima da oração e, sobretudo, do processo a que os alemães chamam *Entlarvung*, o desmascaramento da «falsa interioridade», do «rebanho reunido», do «narcisismo infantil interior», das tentativas de «agarrar uma segurança narcísica», do culto dos ídolos que fabricámos para nós próprios, esses ídolos mentais de um Deus que nunca nos causará problemas nem incómodos, Thomas Merton consegue cumprir a sua missão de forma indireta, mas suficientemente eficaz para deixar para trás a futilidade de tudo quanto se escreveu sobre este assunto e conduzir-nos até àquilo que realmente existe para além da última cortina de segurança.

Thomas Merton teve uma consciência apaixonada da crise interior da nossa época e da extrema necessidade da dimensão contemplativa. Mas parece ter escolhido dirigir-se a esta nossa época em crise por intermédio de um pequeno grupo de homens e mulheres marginalizados, entregues de corpo e alma à missão de oferecer a sua vida à «fonte da verdadeira vida». Porque, se através do seu trabalho, como uma espécie de massagista espiritual, conseguir libertá-los das suas amarras e ajudar alguns dos seus irmãos e irmãs da vida monástica a desprenderem-se dos apegos importantes que os fazem recuar, poderá também oferecer esse mesmo grupo ao mundo, para que toque o seu coração ferido e o cure.

Convencido, como P. T. Forsyth costumava afirmar, de que «a oração está para a religião como a investigação primitiva está para a ciência», Thomas Merton põe em relevo as perspetivas monásticas nas quais os seus leitores são chamados a integrar-se. Desde as primeiras páginas deste livro insiste em que o monge leva consigo, para a sua nova vida, toda a vida do

mundo que aparentemente abandonou. Afirmar claramente que o monge é chamado a explorar o próprio conflito universal do pecado e das suas aspirações desordenadas. E fá-lo de forma mais total e com maior dedicação do que os seus irmãos que se consagram às obras de misericórdia e de criatividade no mundo. Insiste em que o monge e a monja «deixam o mundo apenas para escutar as vozes mais profundas que nele deixaram para trás».

Também Thomas Merton não receia essas vozes mais profundas que deixou para trás. Não hesita em chamar a Baudelaire e a Rimbaud «cristãos periféricos». Está igualmente disposto a chamar a atenção para o facto de existencialistas como Heidegger, Camus e Sartre terem olhado a morte de frente, descido aos abismos do nada humano, experimentado no próprio espírito a falta de autenticidade do homem e clamado pela sua libertação. Está preparado para elogiar o poder fulminante com que desnudam o homem e para insistir que quem ousa avançar pelos diferentes níveis da oração não pode escapar a estas implacáveis revelações da condição existencial do ser humano.

Thomas Merton não está apenas aberto às vozes existencialistas do nosso tempo, mas também ao contributo, tão importante quanto esquecido, que os nossos companheiros de viagem contemplativa podem oferecer à cultura monástica e que se encontra no zen budista, no hinduísmo e no sufismo muçulmano. Estava convencido de que a visão do mundo destes místicos e as suas experiências deveriam ser colocadas cada vez mais ao alcance dos monges cristãos, na sua busca dos níveis mais profundos da oração.

Se, como Thomas Merton observa logo na primeira página, «a vida monástica é, antes de mais, uma vida de oração», então a oração pessoal, que exige um compromisso crescente de todas as faculdades daquele que reza, torna-se a questão mais importante. Não basta ter saído do Egito. Os monges são chamados a entrar na terra prometida, e entrar não significa apenas fazê-lo com os pés, mas também com o coração. Parar demasiado cedo é a forma mais comum de cair num beco sem saída no caminho da oração.

Thomas Merton considera esta complacência uma espécie de separação de Deus. O padre Monchanin, apóstolo francês da oração que viveu no sul da Índia, resume-o numa frase: «Há demasiadas consciências encerradas atrás de um muro.» Estaria ele a referir-se a esses estilos complacentes de monges que, no que respeita à vida pessoal de oração, já organizaram a sua condição de seres dispersos e que, quando meditam, não conseguem elevar-se acima de um sentimento de autojustificação, recorrendo constantemente ao critério da comparação para se convencerem de que as suas vidas são, pelo menos, não piores do que as da maioria daqueles que partilham o mesmo género de vida?

Thomas Merton afirma, desde o início do livro, que um agudo sentimento de necessidade é um grande antídoto contra a complacência em matéria de oração. Mas, por detrás de todas as necessidades com que a nossa condição no mundo nos pressiona, permanece omnipresente a necessidade que brota da nossa própria finitude. Pascal exprime esta necessidade nos seus *Pensamentos*, quando escreve que existe em cada homem um «abismo infinito» que só pode ser preenchido por um objeto infinito e imutável, isto é, somente pelo próprio Deus (Secção VII, 425). Thomas Merton vê surgir os níveis mais profundos da oração precisamente deste desejo interior, fruto da nossa pobreza e do vazio que sentimos dentro de nós.

A oração e o sacrifício sustentam-se mutuamente e exigem-se um ao outro e, para Thomas Merton, qualquer prática que nos purifique, aumente a humildade e desperte em nós um novo sentimento da nossa finitude e da nossa condição de criaturas é recomendável. E, embora o sofrimento, por si só, possa constituir a forma mais profunda de oração, também é muito claro que qualquer forma de ativismo que nos obrigue a esquecer completamente de nós mesmos, ou qualquer martírio prematuro, constitui uma espécie de egocentrismo. Neste sentido, talvez a perspetiva mais profunda seja a de que os sacrifícios que escolhemos são quase sempre inferiores àqueles que nos chegam sem os procurarmos, e que surgem abundantemente ao longo do nosso caminho. Em *A Oração Contemplativa*, Merton cita novamente o padre Monchanin: «Basta-nos saber que estamos no lugar onde Deus quer que estejamos e realizar o nosso trabalho, ainda que seja apenas um trabalho de formiga, infinitamente pequeno e com resultados impossíveis de

avaliar. Estamos na hora do Horto das Oliveiras e da noite, a hora do silêncio oferecido, a hora da esperança. Aí está Deus, sozinho, sem rosto, desconhecido, que não sentimos, mas que continua a ser o Deus que não podemos negar.»

Talvez a intuição mais profunda de todo este livro seja a orientação que nos oferece acerca de como sermos libertados das nossas complacências e cobardias e de como avançarmos para a presença de Deus, que é um fogo devorador. Porque Blake sabia muito bem quanto tempo e quanto esforço custa aprender a suportar «os raios luminosos do amor». Se é verdade que a oração mais profunda, na sua plenitude, consiste numa entrega contínua a Deus, então toda a meditação e todos os atos concretos da oração podem ser entendidos como preparação e purificação para nos dispormos a entrar nesse caminho sem fim. De facto, aquilo que frequentemente permanece oculto é o enorme medo que se apodera de nós perante tal perspectiva. Se eu sou aquilo que penso ser e Deus é como O imaginei, talvez consiga arriscar-me a esse encontro. Mas que acontecerá se, afinal, descobrir que Ele é diferente daquilo que imaginava? E se, perante a sua terrível presença, todas as camadas daquilo que eu julgava ser se dissolverem e tiver lugar um encontro imprevisível e avassalador? É então que começamos a enfrentar o verdadeiro pavor humano, esse medo que encobre o encontro desconhecido com a morte, o mesmo medo que, em menor escala, provoca tantas vezes uma crise no momento do compromisso.

Thomas Merton prossegue serenamente: «Devemos deixar-nos conduzir, nus e desarmados, ao centro desse pavor em que nos encontramos sozinhos diante de Deus, na nossa inexplicável pobreza, completamente dependentes da sua Providência, numa necessidade urgente do dom da sua graça, do seu perdão e da luz da fé...», porque «a verdadeira contemplação não é um artifício psicológico, mas uma graça teologal». Aqui descreve um vazio que atinge a própria raiz da nossa natureza, porque todos os limites foram removidos.

Quando a crise do compromisso sobrevive a uma tal experiência, é porque por baixo do medo existe um amor suficientemente grande para suportar o risco da revelação e da descoberta. *A Oração Contemplativa* fala-nos numa linguagem muito próxima da de *A Nuvem do Não Saber*, que

nos assegura que, para atravessarmos o medo profundo que a presença do *Desconhecido dentro da Nuvem* nos inspira, devemos combater com o dardo afiado de um amor ardente e não abandonar o combate, aconteça o que acontecer (II, 4). Este «não abandones» é o selo da perseverança do amor; e, no fundo desta fidelidade do «dardo afiado do amor ardente», não será verdade que a santidade e a oração monástica são, em última análise, uma só e a mesma realidade?

Thomas Merton morreu num acidente ocorrido em Banguecoque, em dezembro de 1968. Esperava encontrar-se ali com Jean Leclercq, durante uma reunião de responsáveis pela vida monástica na Ásia. O tema central desse encontro era a renovação da vida monástica naquela região do mundo. Este seu testamento, *A Oração Contemplativa*, traz em si mesmo essa mensagem de renovação. Os mosteiros renovar-se-ão na medida em que um número cada vez maior de monges, num espontâneo impulso de liberdade interior, encontrar caminhos cada vez mais profundos para a orientação contemplativa de uma vida inteiramente consagrada à oração. Nada poderá redimir os nossos tempos, restaurar o sentido da imagem divina presente em cada ser humano e fazer renascer o sentido interior e exterior da responsabilidade dos homens e das mulheres uns para com os outros, como um renovado despertar dos níveis mais profundos da oração.

Douglas V. Steere

A ORAÇÃO CONTEMPLATIVA

Ainda que caminhe nas trevas, sem encontrar uma luz, que confie no nome do Senhor e se apoie no seu Deus.

(Is 50,10)

Dar-lhes-ei entendimento para reconhecerem que Eu sou o Senhor; eles serão o meu povo e Eu serei o seu Deus.

(Jr 24,7)

INTRODUÇÃO

O monge é um cristão que respondeu a um chamamento especial de Deus e se retirou das preocupações mais ativas do mundo para se dedicar inteiramente ao arrependimento, à conversão, à *metanoia*, à renúncia e à oração. Em termos positivos, devemos entender a vida monástica, antes de mais, como uma vida de oração. Os elementos negativos — a solidão, o jejum, a obediência, a penitência, a renúncia à propriedade e a toda a espécie de ambições — orientam-se todos para desimpedir o caminho, de modo que a oração, a meditação e a contemplação possam preencher o espaço criado pelo abandono das restantes preocupações.

O que se escreveu sobre a oração nestas páginas dirige-se, em primeiro lugar, aos monges. Mas, do mesmo modo que um livro de psicanálise escrito por um psicanalista e destinado aos profissionais da sua própria área pode também, desde que não seja excessivamente técnico, despertar o interesse dos leigos que se interessam por essas matérias, assim sucede igualmente com este livro. Por isso, um estudo prático, mais do que académico, da oração monástica deve interessar a todos os cristãos, pois todo o cristão se comprometeu a ser, em certo sentido, um homem de oração. Embora poucos sintam o desejo da solidão ou tenham vocação para a vida monástica, todos os cristãos deveriam, pelo menos em teoria, interessar-se suficientemente pela oração para poderem ler e aproveitar o que aqui se escreve para os monges, adaptando-o às circunstâncias da sua própria vocação. Certamente, no ritmo apressado da vida urbana moderna, muitos de nós sentiremos a necessidade de algum silêncio interior e de uma

certa disciplina, simplesmente para permanecermos fiéis a nós mesmos, conservarmos a nossa identidade humana e cristã e preservarmos a nossa liberdade espiritual. Para favorecer isso, devemos procurar frequentemente momentos de retiro e de oração, nos quais possamos aprofundar a nossa vida de meditação. Estas páginas tratam da verdadeira natureza da oração, mais do que de técnicas especiais reservadas a um pequeno número de pessoas. O que aqui se diz aplica-se a qualquer cristão, embora, neste último caso, talvez com menor insistência na intensidade de certos processos mais próprios da vida de solidão.

A vida monástica é, antes de tudo, essencialmente simples. No monaquismo primitivo, a oração não era necessariamente litúrgica. A liturgia era frequentemente considerada como algo quase reservado aos monges e aos cônegos. Por isso, os primeiros monges do Egito e da Síria seguiam uma liturgia muito rudimentar, e as suas orações pessoais eram diretas e desprovidas de qualquer complicação. Lemos, por exemplo, nos ditos Padres do Deserto^[1], que um monge perguntou a São Macário como devia rezar. Este respondeu-lhe: «Não é necessário recorrer a muitas palavras. Basta estender os braços e dizer: "Senhor, tende compaixão de mim, como Vós quiserdes e como bem sabeis." E, se o inimigo te tentar fortemente, diz: "Senhor, vinde em meu auxílio."»

Nas *Conferências sobre a oração*^[2], de Cassiano, vemos o grande empenho dos monges em alcançar a simplicidade na oração, recorrendo a breves frases retiradas dos Salmos e de outras passagens da Escritura. Uma das mais frequentemente utilizadas era *Deus, in adiutorium meum intende*, «Meu Deus, vinde em meu auxílio»^[3].

À primeira vista, alguém poderia perguntar que relação têm orações tão simples com a contemplação. Antes de mais, os Padres do Deserto não se consideravam a si próprios místicos, embora, de facto, muitas vezes o fossem. Tinham grande cuidado em não procurar experiências extraordinárias e lutavam tenazmente por alcançar a pureza do coração e o domínio dos próprios pensamentos, para conservarem a mente e o coração livres de preocupações e cuidados, de modo que pudessem, ao mesmo tempo, esquecer-se de si próprios e dedicar todo o seu ser ao amor e ao serviço de Deus.

Este amor exprimia-se, antes de mais, no amor pela Palavra de Deus. A oração brotava das Escrituras, especialmente dos Salmos. Os primeiros monges viam no Saltério não apenas um compêndio de todos os restantes livros da Bíblia, mas também um livro de eficácia singular para a vida ascética, no qual se discerniam os movimentos do coração na sua luta contra as forças das trevas.^[4] A «batalha dos Salmos» era sempre interpretada em referência ao combate interior contra as paixões e contra o demónio. A meditação era, acima de tudo, *meditatio scripturarum*.^[5] Não devemos, porém, imaginar os primeiros monges entregues a uma verdadeira meditação analítica da Bíblia. Para eles, meditar consistia em apropriar-se das palavras da Sagrada Escritura, memorizando-as e repetindo-as com uma concentração simples, «a partir do coração». Por isso, «o coração» acaba por desempenhar um papel central nesta forma primitiva de oração monástica.

Pediram a São Macário que explicasse uma frase de um salmo: «A meditação do meu coração está na vossa presença.» Em resposta, ofereceu uma das primeiras descrições da «oração do coração», que para ele consistia em invocar o nome de Cristo com profunda atenção, no verdadeiro centro do próprio ser, isto é, no «coração», entendido como raiz e fonte da verdade interior de cada pessoa. Invocar o nome de Cristo no «coração» equivalia a chamá-Lo com a mais profunda e sincera intensidade da fé, manifestada pela concentração de todo o ser, despojado de tudo o que era acessório e reduzido ao essencial: a invocação do nome do Senhor numa simples súplica de auxílio. São Macário dizia: «Não existe meditação mais perfeita do que o nome salvador e bendito de Nosso Senhor Jesus Cristo, que habita sem interrupção em ti, conforme está escrito: "Gritarei como um pássaro e gemerei como uma rola." É isto que faz o homem piedoso que persevera na invocação do nome salvador de Nosso Senhor Jesus Cristo.»^[6]

Os monges das Igrejas do Oriente, na Grécia e na Rússia, utilizaram durante séculos um manual de oração chamado *Philokalia*. Trata-se de uma antologia de textos dos Padres monásticos do Oriente, desde o século III até à Idade Média, todos relacionados com a «oração do coração» ou a «oração de Jesus». Na escola da contemplação «hesicasta», que floresceu nos centros monásticos da península do Sinai e do Monte Atos, esta forma de oração foi sendo estruturada até se transformar numa técnica especial, quase

esotérica. No presente estudo não entraremos nos pormenores dessa técnica, que por vezes foi irresponsavelmente comparada ao ioga. Limitar-nos-emos a sublinhar a simplicidade essencial da oração monástica na primitiva «oração do coração», que consistia no recolhimento interior, no abandono dos pensamentos que distraíam e na humilde invocação do Senhor Jesus com as palavras da Escritura, num intenso espírito de fé. Esta prática simples era considerada de importância decisiva na oração monástica da Igreja Oriental, porque se acreditava que o poder sacramental do Nome de Jesus fazia descer o Espírito Santo ao coração do monge que rezava. Assim diz um texto tradicional característico:

«O homem enriquece pela fé e, se o desejar, também pela esperança e pela humildade, com as quais o monge se dirige ao dulcíssimo nome de Nosso Senhor Jesus Cristo; enriquece igualmente pela paz e pelo amor. Estas são, de facto, os três ramos da árvore da vida plantada por Deus. Quem dela se aproximar, a tocar no tempo devido e dela comer, conforme foi ordenado, alcançará a vida duradoura, eterna, e não a morte, como aconteceu a Adão... Os nossos gloriosos mestres... nos quais habitava o Espírito Santo, ensinaram sabiamente a todos nós, sobretudo aos que desejam abraçar o caminho do silêncio divino, isto é, aos monges, e consagrar-se a Deus renunciando ao mundo, a praticar com sabedoria a *hesychia* e a esperar firmemente no seu perdão. Estes homens devem ter como prática e ocupação constante a invocação do seu santíssimo e dulcíssimo Nome, trazendo-o sempre na mente, no coração e nos lábios...»^[7]

A prática de manter continuamente o nome de Jesus presente na consciência constituía, para os antigos monges, o segredo do «controlo dos pensamentos» e das suas vitórias sobre a tentação. Ela acompanhava todas as atividades da vida monástica, impregnando-as de oração. Era a própria essência da meditação monástica, uma forma particular daquela prática da presença de Deus que São Bento, por sua vez, transformou na pedra angular da vida e da meditação monásticas. Esta prática fundamental e simples podia, evidentemente, ampliar-se para incluir a meditação da paixão, morte e ressurreição de Cristo, que Santo Atanásio foi um dos primeiros a associar às diferentes Horas Canónicas da oração.^[8]

Contudo, em nome da simplicidade, concentraremos a nossa atenção na forma mais elementar da meditação monástica e falaremos da oração do coração como um meio de permanecermos na presença de Deus e da realidade, enraizados na verdade interior de nós próprios. Faremos referência, de quando em quando, aos textos antigos, mas o desenvolvimento deste tema será essencialmente moderno.

Afinal, alguns dos temas fundamentais do existencialismo de Heidegger, que na realidade estão subjacentes no facto inelutável da morte, a necessidade que todo o homem tem de autenticidade e de uma certa libertação espiritual podem recordar-nos o ambiente em que a oração monástica floresceu e que não está ausente do nosso mundo moderno. Muito pelo contrário. Esta é uma época que, pela sua própria natureza de tempo de crise, de revolução e de luta, exige uma busca especial e um questionamento constante, que constituem precisamente o trabalho do monge na sua meditação e oração. Porque o monge procura algo mais do que o seu próprio coração. Mergulha profundamente no coração do mundo, mas apenas para escutar com maior intensidade as vozes mais profundas e mais esquecidas que brotam dessas profundezas abissais do seu interior.

Por isso, o termo *contemplação* é, ao mesmo tempo, insuficiente e ambíguo quando aplicado às formas mais elevadas da oração cristã. Nada é mais alheio à autêntica tradição monástica e contemplativa da Igreja (por exemplo, à tradição carmelita) do que uma espécie de gnosticismo que elevaria o contemplativo acima do cristão comum, iniciando-o num reino de conhecimento e de experiência esotéricos, libertando-o das lutas e dos sofrimentos habituais da existência humana e elevando-o a um estado privilegiado entre os espiritualmente puros, como se fosse quase um anjo, imune às paixões e sem necessidade da mediação dos sacramentos, da caridade e da cruz. A forma de oração monástica não é uma subtil evasão à mediação da Encarnação e da Redenção. É um caminho particular de seguir Cristo, de participar na sua Paixão, na sua Ressurreição e na sua obra redentora do mundo. Precisamente por isso, as dimensões da oração na solidão são as do homem comum, sujeito à angústia, à busca de si mesmo, aos seus momentos de náusea e de vaidade, de falsidade e de capacidade para a traição. Longe de estabelecer uma segurança narcísica inacessível, o caminho da oração coloca-nos frente a frente com o ponto mais central e

mais profundo onde o vazio parece abrir-se para um negro desespero. O monge confronta-se com essa possibilidade extrema e rejeita-a, tal como o homem de Camus enfrenta o «absurdo» e o transcende por meio da sua liberdade. A possibilidade do desespero absoluto transforma-se numa esperança perfeita graças à súplica pura e humilde da oração monástica. O monge enfrenta o pior e descobre nele a esperança do melhor. Da morte nasce a vida. Do abismo, e de um modo que não conseguimos compreender, brota o dom misterioso do Espírito enviado por Deus para renovar todas as coisas, transformar o mundo criado e redimido e restaurar tudo em Cristo.

Este é o trabalho criador e restaurador do monge, realizado no silêncio, na desnudez do espírito, no vazio e na humildade. É uma participação na morte salvadora e na ressurreição de Cristo. Por isso, todo o cristão pode, se assim o desejar, entrar em comunhão com este silêncio da Igreja orante e meditativa, que é a Igreja do Deserto.

I

O ambiente em que floresce a vida monástica é o do deserto^[9], onde está ausente o conforto humano. Nesse deserto desaparecem as rotinas nas quais o homem da cidade se apoia e que lhe proporcionam uma segurança apenas aparente. Neste ambiente, a oração deve apoiar-se unicamente em Deus, na pureza da fé. Mesmo vivendo em comunidade, o monge vê-se obrigado a explorar, sozinho, o deserto interior do seu próprio ser. A Palavra de Deus, que é sempre o seu consolo, torna-se ao mesmo tempo a sua provação. A liturgia, que é a sua alegria e lhe revela a glória de Deus, não pode encher um coração que antes não tenha sido humilhado e esvaziado de todo o medo. *Aleluia* é o cântico do deserto.

O cristão, seja ele monge ou eremita, não é alguém que vive num isolamento individual. É membro da comunidade de louvor, do Povo de Deus. *Aleluia* é a aclamação vitoriosa do Salvador Ressuscitado. E o próprio Povo de Deus, quando celebra a glória do Senhor sob o tabernáculo de beleza que paira sobre ele, guiado e atraído pela nuvem luminosa da sua presença, continua ainda em plena peregrinação. Aclamamos Deus como membros de uma comunidade que foi abençoada e salva e que caminha ao encontro d'Aquele que vem ao nosso encontro na promessa do seu Advento. Também como indivíduos nos reconhecemos pecadores. A oração do monge é determinada pela dupla perspectiva interior da sua própria consciência: a da sua condição de pecador e de redimido, da ira e da misericórdia. Assim é também a oração de todo o cristão. Mas o monge é chamado a explorar estas dimensões de forma mais profunda e mais ampla, e com maior dedicação do que os seus irmãos que, no mundo, se consagram às obras de misericórdia ou às tarefas de criação.

Neste estudo ocupar-nos-emos sobretudo da oração pessoal, especialmente nos seus aspetos de meditação e contemplação. Pressupõe-se que a oração pessoal do monge está profundamente integrada numa vida de salmodia, de celebração litúrgica e de leitura meditada da Sagrada Escritura (*lectio divina*). Tudo isto possui uma dupla dimensão: pessoal e comunitária. Aqui limitar-nos-emos principalmente ao esforço do monge que procura aprofundar as consequências da realidade absoluta e total da sua vocação para a vida em Cristo, realidade essa que lhe vai sendo

progressivamente revelada na solidão em que permanece a sós com Deus, estejam ou não fisicamente presentes os seus irmãos.

Dostoievski, em *Os Irmãos Karamázov*, mostra-nos com grande clareza aquilo a que Rozanov chamou um «conflito eterno» no monaquismo e, sem dúvida, no próprio cristianismo. É o conflito entre a atitude rígida, autoritária, convencida da sua própria retidão, de um asceta que exige ser imitado porque se considera mestre, que se afasta do mundo com enorme esforço e depois se julga qualificado para ensinar esse magistério espiritual; e a figura do *stárets* Zóssima, o homem compassivo da oração, que se identifica com o pecador, com o mundo cheio de sofrimento, para implorar sobre esse mesmo mundo a bênção de Deus.

Importa salientar que, no atual momento de renovação e de revitalização do monaquismo, nos aproximamos cada vez mais do modelo representado por Zóssima. Este género de espírito monástico é mais carismático do que institucional. Tem menor necessidade de estruturas rígidas e entrega-se totalmente à única estrutura verdadeiramente necessária: a obediência à Palavra e ao Espírito de Deus, confirmada pelos seus frutos de humildade e de amor compassivo. Por isso, este tipo de monaquismo, inspirado em Zóssima, pode muito bem florescer nas situações mais inesperadas, até mesmo no meio do mundo. Talvez esses «monges» não possuam qualquer vínculo formal a uma instituição monástica.

Ao mesmo tempo, porém, é necessário reconhecer que as estruturas comunitárias possuem um valor que não deve ser subestimado. A ordem, a paz, a comunhão fraterna e o amor mútuo proporcionados por uma comunidade de trabalho e de oração constituem o ambiente normal onde a vida de oração se desenvolve. Não é preciso acrescentar que tais comunidades não têm de reproduzir simplesmente os modelos de regularidade e de observância da vida conventual dos trapistas, cartuxos ou carmelitas, tal como os conhecemos até aos nossos dias.

II

Nesta forma de oração, tal como foi descrita pelos primeiros escritores da vida monástica, a *meditatio* deve ser entendida na sua estreita relação

com a *salmodia*, a *lectio*, a *oratio* e a *contemplatio*. Ela faz parte de um todo contínuo: a vida inteira, unificada, do monge, a sua *conversatio monastica*, a sua nova orientação do mundo para Deus. Separar a meditação da oração, da leitura e da contemplação é falsear a nossa compreensão da forma monástica de oração. À medida que a meditação se torna cada vez mais contemplativa, percebemos que ela não é apenas um meio para atingir um fim, mas participa já da própria natureza desse fim. Por isso, a oração monástica, especialmente a meditação e a oração contemplativa, é menos um caminho para encontrar Deus do que um caminho para repousar n'Aquele que já encontrámos, que nos ama, que está junto de nós e que vem ao nosso encontro para nos configurar consigo. *Dominus enim prope est*. A oração, a leitura, a meditação e a contemplação enchem o aparente «vazio» da solidão e do silêncio monásticos com a realidade da presença de Deus e, a partir daí, podemos aprender o verdadeiro valor do silêncio e experimentar o vazio e a inutilidade dessas formas de distração e de comunicação sem sentido, que em nada contribuem para a seriedade e simplicidade da vida de oração.

Pode atribuir-se um enorme valor à celebração comunitária, expressa pelo canto e por exercícios que envolvem a pessoa inteira. Ela tem o seu lugar próprio. Mas a oração de que aqui falamos, e que qualificamos como especificamente monástica, embora também possa caracterizar a vida de qualquer leigo atraído por este género de louvor ao Senhor, é uma oração de silêncio, de simplicidade, contemplativa e de unidade meditativa, uma integração de toda a pessoa numa escuta atenta do coração. A resposta que esta oração normalmente procura pouco tem a ver com a do testemunho jubiloso que se prolonga em palavras. É uma entrega total e silenciosa do coração no silêncio.

A unidade inseparável entre o silêncio e a oração monástica foi admiravelmente descrita por um monge sírio, Isaac de Nínive.

«Muitos procuram com avidez, mas só encontra aquele que permanece em silêncio contínuo... Todo o homem que encontra prazer na abundância de palavras, ainda que nelas diga coisas admiráveis, permanece vazio por dentro. Se amas a verdade, ama o silêncio. O silêncio, como a luz do sol, fará resplandecer Deus em ti e libertar-te-á

dos fantasmas da ignorância. O silêncio unir-te-á ao próprio Deus.

Ama o silêncio acima de todas as coisas. Ele traz um fruto que a língua não consegue descrever. No princípio temos de nos esforçar por guardar silêncio. Que Deus te conceda experimentar esse "algo" que nasce do silêncio. Só pelo facto de o praticares, como fruto do teu esforço, uma luz inefável te inundará... e, pouco depois, uma certa doçura nascerá no coração deste exercício, enquanto o corpo se sente quase irresistivelmente atraído a permanecer em silêncio.»

Devo dizer que a expressão *oração mental* é profundamente enganadora no contexto monástico. Raramente rezamos apenas com a mente. A meditação monástica, a oração (*oratio*), a contemplação e a leitura comprometem o homem inteiro e brotam do centro do coração humano, do seu coração renovado pelo Espírito Santo, que responde plenamente à graça de Cristo. A oração monástica começa menos por «considerações» do que por um «regresso ao coração», encontrando o centro mais profundo de si mesmo e despertando as profundezas mais íntimas do nosso ser e da nossa vida.

Por isso, nestas páginas, a palavra *meditação* será usada quase como equivalente daquilo a que os místicos da Igreja Oriental chamaram «oração do coração», pelo menos no sentido geral de uma oração que procura as suas raízes na região mais autêntica da nossa existência, e não apenas na nossa inteligência ou nos nossos afetos. Pela «oração do coração» procuramos o próprio Deus nas profundezas do nosso ser e encontramos-Lo aí, invocando o nome de Jesus com fé, admiração e amor.

A expressão «oração mental» sugere infelizmente uma divisão da vida de oração entre a oração «da mente», com ou sem «atos» específicos, e a simples oração vocal, quer pública quer privada. Isto implica, por sua vez, uma outra separação entre oração pública e oração privada. Desta distinção nascem toda a espécie de problemas. E, de facto, quando uma pessoa está convencida de que existe um conflito entre estas «divisões» da vida de oração, daí resulta uma certa desagregação espiritual. Ora, na tradição monástica primitiva não existia tal divisão nem tal conflito. Toda a vida do monge constitui uma unidade harmoniosa, na qual as diversas formas de

oração têm o seu lugar e o seu tempo, mas onde, de uma maneira ou de outra, se considera que o monge está «sempre em oração». São Basílio, por exemplo, quando fala daquilo a que os autores modernos chamam «oração privada», refere-se à oração do monge durante o tempo de trabalho. Essa oração consiste, em parte, na recitação dos salmos, em parte nas palavras simples e espontâneas do monge, ou ainda em atos silenciosos dirigidos a Deus.

«Todas as horas são próprias para a oração e para a salmodia, pois, enquanto as nossas mãos estão ocupadas no trabalho, podemos louvar a Deus com a língua ou, se isso não for possível, com o coração... Assim, no meio do nosso trabalho, podemos cumprir o dever de rezar, dando graças Àquele que concedeu força às nossas mãos para realizar as nossas tarefas e inteligência ao nosso espírito para adquirir conhecimento... Desta maneira formamos em nós um espírito recolhido, quando em todas as nossas ações pedimos a Deus o êxito dos nossos trabalhos e Lhe prestamos a devida ação de graças... mantendo sempre presente no nosso espírito o propósito de Lhe agradar.»^[10]

Na tradição celta, um poema atribuído a São Columbano descreve a vida eremítica numa ilha do oceano e oferece uma ideia das diferentes formas de oração que estruturam e configuram as atividades do dia como um todo orgânico. Depois de se descrever como um exilado que «voltou as costas à Irlanda» e que vive movido pelo arrependimento, enquanto contempla as ondas que morrem na praia, descreve a alegria que encontra numa vida de penitência pelos pecados e de louvor divino:

Que eu possa bendizer o Senhor, que tudo sustém. O céu, com as suas inumeráveis ordens resplandecentes.

A terra com as suas costas e as suas torrentes.

Qu eu possa encontrar todos os livros que são proveitosos para qualquer alma.

Ora ajoelhado, prestando honra ao amado Céu; ora cantando salmos.

Ora contemplando o Rei dos Céus, o santo Senhor de todas as coisas.

Ora entregue ao trabalho, sem inquietação. Assim, o trabalho tornar-se-á um prazer.

*Ora pedindo auxílio às rochas.
Ora pescando.
Ora dando de comer ao pobre.
Ora na prisão (a cela solitária).^[11]*

Também São Beda descreve a constante meditação dos monges celtas e dos leigos que acompanhavam São Aidano na sua missão na Nortúmbria, no século VII. Liga a vida de oração fervorosa dos monges ao próprio zelo de Aidano.

«A sua maneira de viver era tão diferente da indolência dos nossos tempos que todos os que o acompanhavam, fossem monges tonsurados ou leigos, se dedicavam à oração, quer lendo as Escrituras, quer recitando e comentando os salmos. Era esta a sua ocupação diária, bem como a dos que viviam com ele, onde quer que se encontrassem.»^[12]

Importa notar o sentido amplo que Beda atribui à palavra *meditação*, identificando-a com a *lectio* e com a salmodia. Convém igualmente observar que ele não estabelece qualquer diferença entre monges e leigos, que viviam, de modo muito semelhante, a mesma forma de oração contínua, enraizada na Sagrada Escritura.

Nestes textos tradicionais encontramos não apenas uma visão muito simples, ampla e saudável da vida de oração, mas também uma visão plenamente unificada, embora diversificada, em perfeita harmonia com a natureza. Isto significa, antes de mais, que cada um reza como pode e como deseja, quer vocalmente, quer «no seu coração». A oração vocal consiste aqui, em primeiro lugar, na recitação ou no canto dos salmos. Esta forma de oração não exige uma luta constante para conservar o recolhimento *no meio do trabalho*, das viagens ou de qualquer outra atividade; pelo contrário, brota naturalmente da vida quotidiana e harmoniza-se com o trabalho e com todas as obrigações. É, portanto, um aspeto do próprio trabalho do monge, um ambiente espiritual no qual ele trabalha, porque implica um reconhecimento consciente da sua dependência de Deus. Também aqui as formas que esse «reconhecimento» pode assumir não são definidas nem prescritas. Não existe um único momento em que o monge possa considerar

Deus como estando «lá fora» ou *em qualquer parte*. Cada um procederá segundo a sua fé e a sua capacidade. O ambiente da sua oração é, portanto, um clima de reconhecimento, de gratidão e de amor plenamente obediente, que procura unicamente agradar a Deus. Encontramos a mesma simplicidade no capítulo 52 da *Regra*, onde São Bento fala da oração pessoal e privada: «Se alguém desejar rezar em segredo, deixe-o entrar e rezar, não em voz alta, mas com lágrimas e fervor no coração.» O ambiente de oração sugerido por esta expressão tradicional — «lágrimas e fervor do coração» — é o do arrependimento e do amor.

Podemos agora analisar o conceito de «coração». Refere-se ao nível mais profundo da psicologia da pessoa, ao santuário interior onde o conhecimento de si mesmo ultrapassa a simples reflexão analítica e se abre ao confronto metafísico e teológico com o Abismo do Mistério já presente, com Aquele «que é mais íntimo a nós do que nós próprios».^[13]

III

Segundo estes textos, vemos que, na meditação, não devemos procurar um «método» ou um «sistema», mas antes cultivar uma «atitude», uma «visão de conjunto», feita de fé, abertura, atenção, reverência, expectativa, súplica, confiança e alegria. Todas estas realidades impregnam o nosso ser de amor, na medida em que a nossa fé nos diz que estamos na presença de Deus, que vivemos em Cristo e que, no Espírito de Deus, «vemos» Deus, nosso Pai, sem O «ver». Conhecemo-Lo no «desconhecido». A fé é o vínculo que nos une a Ele, no Espírito que nos concede a luz e o amor.

Algumas pessoas possuem, sem dúvida, um dom espontâneo para a oração meditativa. Hoje, porém, isso não é frequente. A maior parte das pessoas tem de aprender a meditar. Existem formas de aprender a meditar. Mas não devemos esperar encontrar métodos mágicos ou sistemas que façam desaparecer, como por encanto, todas as dificuldades e todos os obstáculos. A meditação é, por vezes, muito difícil. Se perseverarmos nos tempos difíceis da oração e esperarmos pacientemente pelos tempos da graça, poderemos descobrir que a meditação e a oração constituem experiências profundamente felizes. Contudo, não devemos avaliar o valor da nossa meditação por aquilo que «sentimos». Uma meditação difícil e

aparentemente infrutuosa pode, de facto, ser muito mais valiosa do que outra que seja fácil, agradável, luminosa e, aparentemente, um grande êxito.

Há um «movimento» próprio da meditação que exprime o ritmo «fundamental» pascal da vida cristã: a passagem da morte para a vida em Cristo. Por vezes, a oração, a meditação e a contemplação são uma «morte», como que uma descida à nossa própria nulidade, um reconhecimento da nossa impotência, da nossa frustração, infidelidade, confusão e ignorância. Reparemos como isto é frequente nos Salmos. Se precisarmos de ajuda na meditação, podemos recorrer aos textos da Escritura que exprimem esta profunda tristeza do homem diante da sua pobreza e da sua total necessidade e dependência de Deus. Assim, quando decidimos enfrentar as duras realidades da nossa vida, quando reconhecemos que precisamos de rezar muito e com absoluta humildade para entrarmos plenamente nos caminhos da fé, Ele arranca-nos das trevas para a luz, escuta-nos, responde às nossas orações, conhece as nossas necessidades e concede-nos a ajuda que Lhe pedimos, ainda que seja apenas dando-nos uma fé maior para acreditarmos que pode e quer ajudar-nos quando o considerar oportuno. Isso já é uma resposta suficiente.

Esta alternância entre a obscuridade e a fé constitui uma espécie de diálogo entre o cristão e Deus, uma dinâmica que nos conduz a profundidades cada vez maiores na convicção de que Deus é o nosso tudo. É através destas alternâncias que crescemos no desapego de nós mesmos e na esperança. Devemos tomar consciência do grande bem que podemos alcançar unicamente por esta fidelidade à meditação. Abre-se diante de nós um reino novo, que não pode ser descoberto de outro modo. Chamemos-lhe o «Reino de Deus». Vale a pena todo o esforço e todo o sacrifício para entrar nesse Reino. Tais sacrifícios são amplamente recompensados pelos seus frutos, mesmo quando estes não nos são claros, nem muito menos evidentes. Mas é necessário um esforço *iluminado, bem orientado e sustentado*.

De imediato, deparamo-nos com um dos problemas da vida de oração: aprender quando os nossos esforços são iluminados e bem orientados, e quando nascem das nossas confusas hesitações e dos nossos desejos imaturos. Seria um erro supor que basta a boa vontade e que ela, por si só,

constitui garantia suficiente de que todos os nossos esforços acabarão por produzir um bom resultado. Mesmo com a melhor boa vontade podem cometer-se erros muito graves. Certas tentações e decepções devem ser vistas como parte normal da nossa vida de oração. E quando uma pessoa pensa ter alcançado alguma facilidade na contemplação, pode acabar por alimentar toda a espécie de ideias estranhas e, pior ainda, apegar-se a elas com uma entrega cega e exaltada, convencida de que se trata de graças sobrenaturais e de sinais de que Deus abençoa os seus esforços, quando, na realidade, elas apenas revelam que enveredou por um caminho errado e que talvez se encontre em sério perigo.

Por esta razão, a humildade e a aceitação dócil de um conselho prudente são absolutamente necessárias na vida de oração. Embora a direção espiritual não seja totalmente indispensável para a vida do cristão comum, e embora um religioso possa avançar sozinho até certo ponto (muitos são obrigados a fazê-lo), ela torna-se uma necessidade moral para quem procura aprofundar a sua vida de oração. Daí a importância tradicional do «pai espiritual», que pode ser o abade ou outro monge experiente, capaz de orientar quem inicia o caminho da oração e de detetar imediatamente qualquer sinal de zelo mal orientado ou de esforço desviado da direção correta. Uma pessoa assim deve ser escutada e obedecida, sobretudo quando adverte contra o uso de determinados métodos e práticas que considera inadequados ou prejudiciais num caso concreto, ou quando se recusa a aceitar certas «experiências» como prova de verdadeiro progresso.

O reto uso dos nossos esforços é determinado pelas indicações da vontade de Deus e da sua graça. Quando alguém obedece simplesmente a Deus, um pequeno esforço pode produzir grandes frutos. Mas quando, na realidade, Lhe resiste — ainda que proclame em alta voz que não deseja senão cumprir a sua vontade —, nenhuma forma nem intensidade de esforço poderá dar bons resultados. Pelo contrário, a obstinação que leva uma pessoa a persistir no caminho da resistência a Deus, apesar dos claros sinais da sua vontade, é um indício de que se encontra num grave perigo espiritual. Muitas vezes, quem está nessa situação é incapaz de o perceber. É mais uma razão pela qual um pai espiritual pode tornar-se verdadeiramente necessário.

O trabalho do pai espiritual não consiste tanto em ensinar-nos um segredo ou um método infalível para entrarmos num mundo de experiências esotéricas, mas antes em mostrar-nos como reconhecer a graça de Deus na sua vontade, como sermos humildes e pacientes, como adquirir uma visão justa das nossas próprias dificuldades e como remover os principais obstáculos que nos impedem de nos tornarmos verdadeiros homens de oração.

Estes obstáculos podem ter raízes muito profundas no nosso carácter e, de facto, podemos acabar por aprender que toda a vida mal será suficiente para nos libertarmos deles. Por exemplo, muitas pessoas que possuem poucos dotes naturais e pouca capacidade de discernimento tendem a imaginar que podem aprender muito facilmente, apenas pela sua própria inteligência, a dominar os métodos — ou, mais exactamente, os «truques» — da vida espiritual. Ora, na vida espiritual não existem truques nem atalhos. Aqueles que julgam poder descobrir técnicas especiais e procuram assimilá-las para evitar os verdadeiros problemas da sua vida espiritual acabam, normalmente, por ignorar a vontade de Deus e a sua graça. Sofrem de excesso de autoconfiança e de complacência consigo próprios. Convencem-se de que irão alcançar isto ou aquilo e tentam atingir um elevado grau de vida espiritual através de métodos inteiramente centrados em si mesmos. Pode até parecer que, até certo ponto, conseguem. Mas alguns sistemas de espiritualidade — especialmente o zen budista — dão uma enorme importância a um estilo de orientação severo, por vezes aparentemente sem sentido, precisamente para arrancar da pessoa toda essa autossuficiência. Ninguém pode começar a enfrentar as verdadeiras dificuldades da oração e da meditação se não estiver plenamente disposto a aceitar-se como principiante e a reconhecer que sabe pouco ou nada e que necessita absolutamente de aprender os rudimentos de tudo. Aqueles que, desde o princípio, pensam que «sabem», nunca chegarão, na realidade, a saber coisa alguma.

As pessoas que procuram rezar e meditar acima do nível que lhes corresponde, demasiado ansiosas por alcançar aquilo que imaginam ser «um elevado grau de oração», afastam-se da verdade e da realidade. Observando-se continuamente a si próprias e tentando convencer-se dos seus progressos, tornam-se prisioneiras de si mesmas. Depois, quando se

apercebem de que a graça as abandonou, sentem-se cativas do seu próprio vazio e da sua inutilidade e afundam-se no desespero. A acédia sucede ao entusiasmo efêmero do orgulho e da vaidade espiritual. O remédio consiste num longo período de humildade e de arrependimento.

Não queremos ser principiantes. Mas temos de nos convencer de que, durante toda a nossa vida, nunca deixaremos de ser aprendizes.

IV

Outro obstáculo — e talvez este seja o mais comum — é a inércia espiritual, a confusão interior, a frieza e a falta de confiança. É o caso daqueles que, depois de terem começado de forma promissora, experimentam o inevitável abrandamento que ocorre quando a prática da meditação começa a tornar-se mais séria e mais exigente. Aquilo que, ao princípio, parecia fácil e gratificante transforma-se, de repente, em algo completamente impossível. A mente deixa de funcionar ao seu ritmo habitual. Experimenta-se uma incapacidade quase absoluta de concentração. A imaginação e as emoções seguem o seu próprio ritmo de enorme dispersão. Tornam-se até totalmente indómitas perante os mandatos da nossa vontade. Nesta situação, no meio de uma oração muito árida, desoladora e até repugnante, a vida interior transforma-se num verdadeiro deserto, desprovido de qualquer atrativo.

Este fenómeno tem a sua explicação. Trata-se de uma prova que é necessário atravessar: a «noite dos sentidos». Contudo, não podemos perder de vista que, muitas vezes, se trata de algo ainda mais grave. Pode ser o resultado de um começo errado, em que, devido à terminologia que nos é familiar através dos livros de oração e de vida ascética, surgiu uma fissura, um profundo fosso, que separa a «vida interior» do resto da existência. Nesse caso, a suposta «vida interior» pode reduzir-se a uma tentativa corajosa, mas absurda, de fugir à realidade.

Sob o pretexto de que aquilo que está «dentro» é o que verdadeiramente é real, espiritual, sobrenatural, etc., cultiva-se o abandono e o desprezo por tudo o que é exterior, classificando-o como mundano, sensual, material e contrário à graça. Trata-se de uma análise teológica errada da realidade

exterior e de um mau ponto de partida para a vida ascética. É uma doutrina completamente falsa, impossível de justificar sob qualquer perspectiva, porque, em vez de aceitarmos a realidade tal como ela é, rejeitamo-la para tentar encontrar uma espécie de reino perfeito de ideais abstratos que simplesmente não existe.

Muito frequentemente, a inércia e a repugnância que caracterizam a chamada «vida espiritual» de muitos cristãos poderiam talvez ser curadas por um simples respeito pelas realidades concretas da vida quotidiana: a natureza, o corpo, o trabalho que cada um desempenha, os amigos, tudo aquilo que nos rodeia. Um falso sobrenaturalismo, que imagina que «o sobrenatural» é uma espécie de reino platónico de essências abstratas, totalmente separado e oposto ao mundo concreto da natureza, não oferece qualquer apoio real à autêntica vida de meditação e de oração. A meditação fica sem qualquer ponto de apoio e deixa de corresponder a qualquer realidade se não estiver firmemente enraizada na vida. Sem essas raízes, só pode produzir frutos perdidos no vazio do desgosto, da acédia e até de uma introversão mórbida e perigosa, do masoquismo, do dolorismo e da negação. Nietzsche descreveu sem piedade essa massa humana sem esperança, resultante da caricatura daquilo que, na realidade, deveria ser a cristandade.

Os principiantes podem cair noutra espécie de falso começo, que acaba por se transformar numa estranha mistura de presunção e inércia. Depois de terem aprendido a saborear alguns frutos da vida espiritual e de terem experimentado algum pequeno êxito, quando tudo isso já não passa, para eles, de uma simples recordação, de algo que julgam perdido para sempre, começam a olhar à sua volta à procura de razões lógicas que expliquem esse fenómeno. Convencem-se de que alguém tem de ser culpado e, como não encontram motivo para se acusarem a si próprios — e pode muito bem acontecer que não haja ninguém nem nada de concreto a quem atribuir a culpa — procuram a explicação daquilo que lhes sucede na comunidade monástica onde vivem. Além disso, devemos reconhecer que, estando o monaquismo numa profunda crise de renovação, com observâncias e até ideais postos diariamente em causa, não é difícil encontrar motivos de crítica. O facto de essas críticas terem algum fundamento não significa, contudo, que sejam sempre plenamente justificadas, sobretudo quando são

puramente negativas e nascem principalmente da frustração e do ressentimento.

Muitos dos obstáculos à vida do pensamento e do amor, que constituem a verdadeira meditação, provêm do facto de as pessoas insistirem em encerrar-se dentro dos muros do seu castelo interior para se deleitarem com os seus próprios pensamentos e sentimentos, como se estes fossem um tesouro privado. Interpretam mal a parábola evangélica dos talentos e, em consequência, enterram o seu talento, envolvendo-o cuidadosamente num pano, em vez de o fazerem render e produzir fruto. Mesmo numa vida plenamente contemplativa, o amor e a abertura aos outros continuam a ser, tal como na vida ativa, a condição indispensável para uma autêntica e fecunda vida interior, feita de interiorização e de amor. O amor ao próximo é um estímulo para a vida interior, e não um perigo para ela, como alguns erradamente imaginam.

Monchanin, um grande contemplativo do nosso tempo, sacerdote francês que foi fundar um santuário cristão no sul da Índia, escreveu:

«Mantenhamos viva a chama do pensamento e do amor. Ambas são uma única e mesma chama. Comuniquemos aos que vivem à nossa volta o desejo de compreender, de dar (e também de receber). Existem demasiadas consciências encerradas dentro dos muros que elas próprias levantaram em redor do seu próprio ser.»

Muitos monges bons, profundos e idealistas desejam fazer da sua vida uma obra de arte segundo um arquétipo aprovado e tradicionalmente aceite. Isso leva-os a uma necessidade constante de se analisarem, de moldarem a própria vida, de se remodelarem a si mesmos, de reajustarem incessantemente as suas disposições interiores. Como consequência desse esforço, passam o tempo a meditar sobre si próprios e a contemplar-se continuamente. Infelizmente, podem achar esse exercício tão fascinante e absorvente que acabam por perder todo o interesse pela ação da graça, que é sempre invisível e imprevisível. Numa palavra, procuram construir a sua própria segurança e evitar o risco e o temor inerentes à submissão ao mistério desconhecido da vontade de Deus.

Existem ainda outros obstáculos. Podemos citar alguns deles.

O *desânimo*, pelo qual perdemos toda a confiança em nós mesmos e nos outros e acabamos por nos convencer, embora não o confessemos abertamente, de que nada podemos alcançar no campo da oração. Na realidade, isto também pode resultar de um subjetivismo fatal, que talvez nos tenha levado, no passado, a procurar resultados errados, cultivando sentimentos acompanhados por um desejo de plenitude que, na verdade, partia de um estado de grande imaturidade. Numa situação destas, existe o perigo de uma regressão psicológica. Se estivermos dispostos a avançar e a perder-nos a nós mesmos, não temos motivo para desanimar. O remédio é a *esperança*.

A *confusão*, o *abatimento* e o *sentimento de incapacidade*, provocados pelo abuso do subjetivismo, fazem-nos prisioneiros de nós próprios e deixam-nos paralisados. O caminho para sair desse estado é a fé. Que podemos fazer perante todos estes obstáculos? O Novo Testamento não nos oferece técnicas nem métodos rápidos. Diz-nos que nos voltemos para Deus e que dependamos da sua graça, tomando consciência de que o Espírito nos foi dado plenamente em Cristo. É Ele quem reza em nós quando não sabemos rezar:

«E, se o Espírito d'Aquele que ressuscitou Jesus de entre os mortos habita em vós, Aquele que ressuscitou Cristo Jesus de entre os mortos dará também vida aos vossos corpos mortais pelo seu Espírito que habita em vós... Todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus. Na verdade, não recebestes um espírito de escravidão, para recairdes no temor, mas recebestes um Espírito de adoção filial, pelo qual clamamos: “Abba!”, isto é, “Pai!”. O próprio Espírito dá testemunho, juntamente com o nosso espírito, de que somos filhos de Deus. Do mesmo modo, o Espírito vem em auxílio da nossa fraqueza, pois não sabemos o que havemos de pedir nem como havemos de orar; mas é o próprio Espírito que intercede por nós com gemidos inefáveis. E Aquele que perscruta os corações conhece a intenção do Espírito, porque é segundo a vontade de Deus que Ele intercede pelos crentes.»

A ação do Espírito dentro de nós torna-se cada vez mais importante à medida que progredimos na vida de oração interior. É verdade que os nossos próprios esforços continuam a ser necessários, pelo menos enquanto

não forem totalmente substituídos pela ação de Deus «em nós e sem nós», segundo a expressão tradicional. Mas, pouco a pouco, esses esforços adquirem uma orientação nova. Em vez de serem dirigidos para fins escolhidos por nós mesmos, ou avaliados segundo o proveito e o prazer que julgamos deverem proporcionar, passam cada vez mais a orientar-se para uma submissão obediente e cooperante à graça. Isto implica, antes de mais, uma atitude cada vez mais recetiva e atenta à ação escondida do Espírito Santo. É precisamente essa a função da meditação, no sentido em que aqui dela falamos: conduzir-nos a uma atitude de reconhecimento e de disponibilidade. Ao mesmo tempo, comunica-nos força e esperança, juntamente com um profundo conhecimento do valor do silêncio interior, no qual o mistério do amor de Deus se torna claro para nós.

V

Ammonas, um dos Padres do Deserto e discípulo de Santo Antão, diz:

«Tende presente, meus amados, que vos ensinei o poder do silêncio, quão perfeitamente ele cura e quanto agrada a Deus. Foi isso que me levou a escrever-vos tudo quanto vos escrevi: para que vos mostreis fortes nesta obra que começastes, e para que saibais que, ajudados pelo silêncio, os santos crescem, que pelo silêncio o poder de Deus habita neles e que conheceram os mistérios de Deus por meio do silêncio.»

A oração do coração introduz-nos num profundo silêncio interior, para que aprendamos a experimentar o seu poder. Por essa razão, a oração do coração deve ser sempre muito simples, reduzida ao mais simples de todos os atos e, muitas vezes, sem necessidade de palavras nem de pensamentos.

Se, pelo contrário, quando falamos de meditação a confundimos com a «oração mental», entendida como uma sucessão de atos discursivos cheios de atividade, de raciocínios lógicos complexos, de imaginação ativa e de uma provocação deliberada dos afetos, encontramos então, como afirma São João da Cruz, que este género de meditação tende a entrar em conflito com o nosso silêncio e com a nossa atenção recetiva à ação interior do Espírito Santo, sobretudo quando insistimos em prolongar o mesmo exercício depois de ele já ter deixado de ser útil. O esforço mal orientado na

vida espiritual consiste, muitas vezes, em insistir obstinadamente em rotinas compulsivas apenas porque correspondem às nossas ideias limitadas. São João da Cruz afirma que essa insistência obstinada não pode ser curada pela nossa própria atividade, mas necessita de ser «purificada» pelo próprio Deus na «noite» da contemplação. Mostra-nos que esses esforços mal orientados e os defeitos de caráter e de natureza de onde procedem só podem ser vencidos pela ação secreta e purificadora da graça na «noite escura». Referindo-se àqueles que deixam os seus esforços serem guiados pelo gosto e pela estima que têm da sua própria atividade autogerida, São João mostra que é precisamente esse apego às suas formas de oração e de meditação que impede o seu crescimento espiritual.

«Quanto mais espiritual é uma coisa, mais pesada a acham, porque querem avançar no caminho espiritual com inteira liberdade e segundo a sua inclinação e vontade; por isso, custa-lhes e repugna-lhes entrar pela senda estreita que, segundo Cristo, é o caminho da vida.»

Aqui, São João parte do princípio de que existe uma oposição completa entre aquilo que é autenticamente espiritual — e, por isso mesmo, simples e obscuro — e aquilo que, para essas pessoas, apenas tem aparência de espiritualidade porque as excita e estimula psicologicamente.

Deus conduz essas pessoas pelo caminho da vida retirando-lhes a luz e o consolo que procuram, impedindo o êxito dos seus esforços, confundindo-as e privando-as das satisfações que tentavam alcançar pelas suas próprias forças. Assim, bloqueadas e frustradas, incapazes de realizar os seus projetos, encontram-se numa situação muito dolorosa, na qual os seus desejos, o amor-próprio, a presunção, a agressividade e muitos outros fatores são submetidos a um processo sistemático de humilhação. E, o que é pior, são incapazes de compreender o que lhes está a acontecer. Não sabem explicar a sua situação. É precisamente neste ponto que devem decidir se avançam no caminho da oração, guiadas pela graça, na noite da fé pura, ou se recuam para uma forma de existência em que possam voltar a desfrutar das atitudes rotineiras que lhes eram familiares e conservar a ilusão da sua perfeita autonomia em domínios que conhecem bem, evitando permanecer submetidas à obediência da fé nessas circunstâncias desconcertantes próprias da «noite escura».

São João da Cruz afirma que Deus conduz essas pessoas para a obscuridade:

«...quando as desmama dos peitos destas doçuras e deleites, dá-lhes puras aridezes e escuridão interior, arrancando-lhes todas essas superficialidades e infantilidades, e faz com que, de muitos modos, cresçam nas virtudes. Porque, embora o principiante pratique assiduamente a mortificação em todas as suas ações e paixões, nunca poderá alcançar um êxito completo. Pelo contrário, isso só acontece quando Deus opera nele passivamente por meio da purificação dessa noite.»

Convém recordar brevemente que, para São João da Cruz, esta «noite» não é, de modo algum, uma simples negação. Se ela esvazia a mente e o coração das satisfações naturais ligadas ao conhecimento e ao amor no plano meramente humano, fá-lo para os encher de uma luz mais elevada e mais pura, que é «obscuridade» para os sentidos e para a razão. Entrar nas trevas e entrar na luz são dois acontecimentos simultâneos. Deus obscurece a inteligência para lhe conceder uma luz mais perfeita. São João explica que a razão pela qual a luz da fé é obscuridade para a alma é precisamente porque ela é, na realidade, uma «luz excessiva». Uma exposição direta à luz sobrenatural obscurece a mente e o coração. É precisamente assim que, sendo conduzida à «noite escura da fé», a pessoa passa da meditação, entendida como «oração mental» ativa, para a contemplação, ou para uma forma mais simples e intuitiva de receptividade, na qual, se ainda se pode dizer que alguém «medita», é apenas porque recebe a luz com uma atenção passiva e amorosa. É por isso que São João da Cruz afirma:

«Para a alma, esta luz excessiva da fé que lhe é concedida é uma espessa obscuridade, porque ultrapassa tudo o que é grande e faz desaparecer tudo o que é pequeno, do mesmo modo que a luz do sol ultrapassa todas as outras luzes existentes. Quando ela brilha, elimina a nossa capacidade de ver, de tal modo que nenhuma outra luz se torna visível. Assim, a luz da fé, pela sua excessiva grandeza, oprime e incapacita a nossa faculdade de compreensão. Esta, pelas suas próprias forças, estende-se apenas ao conhecimento natural, embora tenha

capacidade para o sobrenatural quando Nosso Senhor Se digna elevá-la a uma ação sobrenatural.»

A finalidade da oração monástica, da salmodia, da *oratio*, da *meditatio*, entendida como oração do coração, e até da *lectio*, é preparar o caminho para que a ação de Deus possa desenvolver esta «capacidade para o sobrenatural», para a iluminação interior pela fé e pela luz da sabedoria, na contemplação amorosa de Deus. Sendo este o verdadeiro fim da meditação, compreende-se que um tipo de meditação que procure apenas desenvolver a capacidade de raciocínio, fortalecer a imaginação e elevar o clima interior da devoção tenha pouco valor neste contexto. É verdade que a pessoa pode aprender esses métodos de meditação, mas deve saber também quando os abandonar para avançar para uma forma de oração mais simples, mais primitiva, mais «obscura» e mais recetiva. Se esta oração «obscura» se tornar dolorosamente árida e aparentemente estéril, será mais acertado procurar auxílio na salmodia ou em algumas palavras simples da Sagrada Escritura, do que recorrer ao mecanismo convencional da «oração mental» discursiva.

VI

A tradição cristã primitiva e os escritores espirituais da Idade Média não conheciam qualquer conflito entre a oração «pública» e a «privada», nem entre a liturgia e a contemplação. Esse conflito é um problema moderno. Ou, talvez mais exatamente, um falso problema. Pela sua própria natureza, a liturgia tende a desembocar na oração contemplativa e, por sua vez, a oração mental dispõe-nos para ela e leva-nos a procurar a sua plenitude no culto litúrgico.

O capítulo 20 da Regra de São Bento fala da «Reverência na Oração». Refere-se claramente à oração pessoal e individual do monge, à oração mental (*oratio*) praticada pela comunidade, que deve ser breve. *Omnino brevietur*. A Regra afirma, portanto, explicitamente que o monge pode fazer oração individual. No capítulo 52 lemos: «Terminada a Obra de Deus, retirem-se todos em profundo silêncio e guarde-se a reverência devida a Deus, para que o irmão que desejar orar em particular não seja perturbado pelo comportamento inconveniente de outro.» E, noutro lugar, acrescenta:

«Se alguém desejar rezar em segredo, deixe-se que o faça , não em voz alta, mas com lágrimas e fervor do coração.» Voltando ao capítulo 20, encontramos esta oração «secreta», caracterizada por algumas expressões tradicionais: «súplica», feita «com humildade e pureza de devoção». Não se distingue pela abundância de palavras (*non in multiloquio*), mas pela pureza do coração e pelas lágrimas do arrependimento. Numa palavra, deve ser «breve e pura, a não ser que se prolongue por impulso da graça divina».

Este capítulo 20 da Regra segue-se imediatamente ao capítulo sobre a Obra de Deus, isto é, a oração litúrgica, na qual o monge permanece na presença de Deus e dos seus anjos e canta os salmos de tal modo que a sua mente e a sua voz estejam em perfeita harmonia.

Estas são expressões tradicionais e sabemos, tanto pelos antecedentes da Regra como pelas suas principais fontes, nomeadamente as *Instituições* e as *Conferências* de Cassiano, que São Bento está simplesmente a exprimir a convicção clássica do monaquismo: a oração secreta e contemplativa deve inspirar-se na oração litúrgica, da qual constitui o desenvolvimento e a consumação normais. É muito importante recordar isto, porque, para São Bento e para os primeiros monges, a liturgia não era considerada, por si mesma, a «forma suprema da contemplação». Pelo contrário, Evágrio do Ponto, mestre de Cassiano, sustentava que a salmodia pertencia à «vida ativa» (*bios praktikos*) e que a oração contemplativa, silenciosa, na pureza do coração, sem imagens nem palavras, e até para além dos pensamentos, deveria florescer como fruto da oração ativa da liturgia, sendo a sua consumação natural.

Segundo Cassiano, a oração litúrgica brota da elevação inefável e sem palavras da mente e do coração, a que ele chama «oração ardente» (*oratio ignita*). Nesse estado, «a mente é iluminada pela infusão da luz celeste, já não recorrendo a qualquer forma humana de palavras; antes, reunindo todas as suas faculdades numa perfeita unidade, transborda espontaneamente e dirige-se a Deus de uma forma que ultrapassa toda a expressão, dizendo num instante tanto que a própria mente dificilmente o poderia relatar, mesmo procurando recordá-lo depois de voltar a si». É interessante notar que esta é precisamente a conclusão do comentário de Cassiano ao *Pater noster*. A «oração ardente» é exatamente o fruto normal que brota, pela

graça de Deus, quando a oração vocal é bem feita. «A oração do Senhor» — diz Cassiano no mesmo capítulo — «conduz todos os que a praticam dignamente a esse estado mais elevado e leva-os a perseverar na oração ardente, *ignita oratio*, conhecida e experimentada apenas por poucos, e que constitui um grau de oração inexprimível e sublime.»

Talvez não fosse exatamente isto o que o próprio São Bento tinha em mente. É provável que o Patriarca de Monte Cassino pensasse antes num estado de «pureza» muito mais simples e menos extático.

Voltando a Evágrio, podemos recordar uma expressão clássica acerca da oração daquele que já está avançado e «se aproxima da verdadeira teologia». Sabemos que estamos «próximos» dela «quando aquele que compreende, inflamado no amor de Deus, começa, pouco a pouco, a libertar-se da carne e abandona todos os pensamentos que procedem dos sentidos, da memória ou do temperamento, enquanto, ao mesmo tempo, se enche de reverência e de alegria».

Cassiano e Evágrio não pertencem propriamente à tradição beneditina. No entanto, estão na sua origem, tal como São Basílio, que também poderia ser aqui citado.

Na verdade, este último santo trata a oração de uma maneira muito semelhante. Preocupa-se mais com a organização da vida de oração do asceta, ou com a estruturação das horas canônicas, do que com o problema da oração privada. Em todo o caso, importa notar que as chamadas «Regras» de São Basílio são diretórios espirituais destinados a comunidades ascéticas e, por vontade expressa do seu autor, apresentam um caráter diferente do da vida cenobítica e eremítica do monaquismo egípcio. Basílio pensa sobretudo numa vida religiosa que hoje poderíamos designar por «ativa» e situa-se claramente na linha de uma reação firme e explícita contra a forma exclusivamente contemplativa, ascética e solitária dos monges do Egito. Os ascetas de Basílio mantêm-se mais próximos, se não propriamente do «mundo», pelo menos da comunidade cristã, à qual servem, na medida das suas possibilidades, por meio das obras de caridade e de misericórdia.

Para Basílio, a oração privada é, portanto, aquela que tem lugar enquanto *o asceta trabalha* ou desempenha as suas ocupações habituais:

«Porque a oração e a salmodia de cada hora são possíveis, visto que, enquanto as mãos da pessoa estão ocupadas no trabalho, podemos louvar a Deus, por vezes com a língua, ou então, se não for possível, com o coração... Assim, no meio do nosso trabalho podemos cumprir o dever da oração, dando graças Àquele que deu força às nossas mãos para realizarmos as nossas tarefas e sabedoria ao nosso espírito para adquirir conhecimento... Desta forma alcançamos um espírito recolhido quando, em todas as nossas ações, pedimos a Deus o êxito do nosso trabalho, Lhe prestamos a gratidão que Lhe é devida... e conservamos sempre no nosso espírito a intenção de Lhe agradar.»

Depois disto, fala da oração comunitária das horas canônicas. Aqui se vê claramente que a ideia de São Basílio acerca da oração corresponde ao contexto daquilo que tradicionalmente se designa por vida ativa. Não se trata da *theoria* ou da *theologia* de Evágrio do Ponto, nem da *hesychia* dos contemplativos bizantinos, que, embora fossem sem dúvida filhos espirituais de São Basílio, pertenciam mais à tradição do Sinai do que à *Regula Fusius Tractata*, ou Regra Maior, de São Basílio.

Naturalmente, Basílio fala do trabalho manual, que facilmente pode ser conciliado com qualquer forma de oração. Mas que dizer das ocupações que provocam maior dispersão, como, por exemplo, o ministério apostólico?

VII

Um dos primeiros beneditinos a considerar a vida contemplativa como um verdadeiro problema foi São Gregório Magno. Nos seus *Diálogos*, apresentou, naturalmente, São Bento como o modelo carismático da oração perfeita, pai da comunidade monástica que, pela sua oração e pelo dom da visão profética, guiava os monges, protegendo-os tanto espiritual como materialmente contra o poder das trevas. São Gregório atribui especial significado à morte de São Bento, de pé na igreja do mosteiro, sustentado pelos braços dos irmãos enquanto recebia o Corpo de Cristo. Toda a tradição beneditina posterior fez o mesmo. Esta morte, que a tradição

beneditina moderna situa na Quinta-Feira Santa, foi sempre considerada o coroamento de uma vida inteiramente dedicada ao culto litúrgico.

Contudo, não devemos esquecer outro aspeto muito significativo da memória beneditina: a oração solitária habitual de São Bento no quarto da torre, durante as primeiras horas do novo dia, a partir da meia-noite, antes de os restantes monges se levantarem para cantar o Ofício Divino. Também este facto possui um profundo valor simbólico, ensinando ao beneditino o modelo da oração monástica solitária. Qualquer pessoa familiarizada com a tradição monástica reconhecerá imediatamente que não existe verdadeira vida monástica sem este elemento de contemplação solitária, identificado com a oração solitária de Cristo, quando Se retirava durante a noite para a montanha a fim de rezar a sós.

São Gregório pode ter traçado um retrato idealizado de São Bento, criando, por assim dizer, um ícone do pai carismático dos monges e do homem de oração. Mas, quando reflete sobre a sua própria vida, como faz de modo admiravelmente estruturado nas *Moralia in Job*, descobre-se dividido entre o desejo profundo da contemplação solitária e a obrigação de dedicar o seu tempo e as suas energias à caridade ativa como «servo dos servos de Deus». Como Dom Cuthbert Butler salientou há muitos anos, o modo como Gregório trata o conflito entre ação e contemplação constitui «um dos aspetos mais fundamentais da sua teoria da vida monástica... influenciando profundamente a vida beneditina dos séculos seguintes. Mas os seus ensinamentos sobre a vida contemplativa e ativa não diziam respeito apenas aos monges; aplicavam-se igualmente a toda a vida clerical, tanto religiosa como secular, no Ocidente». Depois de descrever a vida ativa nos termos que dele se poderiam esperar, Gregório oferece esta definição clássica da vida contemplativa, tantas vezes comentada na literatura beneditina que acabou por se tornar quase um lugar-comum da tradição monástica ocidental. Vale a pena citá-la também aqui:

«A vida contemplativa consiste em conservar com todo o espírito o amor de Deus e do próximo, mas *descansando de toda a atividade e de todo o apego para desejar unicamente o Criador*, de tal modo que a mente já não encontre prazer em fazer outra coisa e, desprezando todos os cuidados, se sinta livre para contemplar o rosto do seu Criador.

Assim poderá suportar com dor o peso da carne corruptível e, em todos os seus desejos, aspirar a unir-se ao coro dos anjos, juntamente com os cidadãos do Céu, alegrando-se na sua incorruptibilidade eterna pela visão de Deus.»

Temos aqui uma definição da contemplação que parece excluir toda a atividade, mesmo a de natureza espiritual. Digo que «parece», porque, na realidade, a contemplação deve transcender a ação. No entanto, este texto, sem uma explicação mais precisa, parece colocar-se em contraste com o texto anteriormente citado da Regra Maior de São Basílio.

Encontramo-nos, assim, perante uma escolha entre duas perspetivas que, embora talvez possam ser conciliadas, costumam ser vistas como opostas. Uma apresenta uma conceção «ativa» da oração, que acompanha o trabalho e o santifica. A outra propõe uma conceção «contemplativa», segundo a qual a oração, para penetrar mais profundamente no mistério de Deus, deve «repousar de toda a ação exterior para aderir *somente* ao desejo do Criador».

Esta distinção, concordemos ou não com ela, existe na tradição monástica. Contudo, por vezes houve a tendência para esquecer a segunda perspetiva e apresentar a ideia de São Basílio — a oração através do trabalho — como a única forma verdadeiramente praticável de contemplação pessoal. Por muito bem-intencionada que seja esta solução, ela pode acabar por reduzir a «contemplação» a mais um aspeto da vida ativa e, daí, há apenas um passo até considerar a «atividade unida ao trabalho» como sinónimo de «contemplação».

Mas essa não era a ideia de São Gregório. Para ele, a vida contemplativa é a vida do Céu, que não pode ser vivida perfeitamente «neste mundo». Contudo, os monges podem antecipar, em certa medida, pela pureza do coração, a «incorruptibilidade» do Céu. Apesar disso, a vida ativa, ligada à condição presente do homem neste mundo, continua sempre a exigir atenção, mesmo daqueles que foram chamados à contemplação. Em primeiro lugar, embora São Gregório considere teoricamente a vida contemplativa superior à ativa e prefira a primeira sempre que possível, há momentos em que a ação deve prevalecer sobre a contemplação. Ambas são exigidas pela caridade, porque ao homem é pedido que ame a Deus e o

próximo. Estes dois amores devem harmonizar-se em qualquer vocação na Igreja, quer se trate de um pastor de almas, quer de um monge contemplativo.

A única solução para este conflito entre as duas exigências presentes no nosso coração consiste em alcançar o equilíbrio requerido pela vocação particular de cada um dentro da Igreja de Deus. O pastor de almas não deve abandonar os elementos indispensáveis da oração e da meditação na sua vida. Em teoria, o monge contemplativo deve preferir a contemplação à ação sempre que legitimamente o possa fazer; e, quando deixa a contemplação para agir, deve fazê-lo apenas porque uma obrigação absolutamente necessária lho exige. Pode mesmo dizer-se que São Gregório «acentua» o sentido de angústia e de conflito ao afirmar que o contemplativo deve «sentir dor» perante a necessidade da ação, mesmo quando esta lhe é imposta por dever. Embora possa ser obrigado, por motivos de caridade, a aceitar um bispado, nunca deverá procurar semelhante cargo; antes, deverá temê-lo e evitá-lo por todos os meios legítimos ao seu alcance. O mesmo princípio aplica-se a qualquer «negócio secular», que «deve nascer da compaixão, mas nunca ser desejado por amor a si mesmo». Esta é, de facto, a teoria de São Gregório.

Temos de reconhecer abertamente que esta forma de abordar o problema da ação e da contemplação parece criar conflitos maiores do que aqueles que resolve. Convém recordar, porém, que Gregório apenas nos transmitiu o fruto da sua própria experiência num contexto muito particular e nunca pretendeu pronunciar a última palavra sobre o assunto, embora na Idade Média fosse considerado a autoridade máxima nesta matéria. A vocação do monge era permanecer no mosteiro e dedicar-se à oração; quando era chamado a atuar fora do claustro, o que acontecia com frequência, para assumir responsabilidades na vida da Igreja, esperava-se que partisse para essa missão chorando e lamentando-se, o que muitas vezes fazia com toda a sinceridade.

Assim encontramos São Bernardo de Claraval que, tendo vivido uma experiência semelhante à de São Gregório, voltou a colocar esta mesma questão no século XII e chegou a conclusões muito parecidas. Convém, contudo, recordar que, enquanto o Papa São Gregório escrevia não apenas

para os monges, mas também para os pastores, isto é, para os bispos, as preocupações de São Bernardo se concentravam quase exclusivamente nos monges.

VIII

Na vida monástica, segundo São Bernardo, a pessoa pode encontrar três vocações: a de Lázaro, o penitente; a de Marta, a servidora dedicada ao cuidado do mosteiro; e a de Maria, a contemplativa. Maria escolheu, dizia São Bernardo, «a melhor parte», e não tinha motivo para invejar Marta nem para abandonar a contemplação, que lhe era própria, a fim de partilhar os trabalhos de Marta. A parte de Maria é, por natureza, preferível às outras duas e superior a elas. Ao ler atentamente os escritos de São Bernardo, sente-se que ele insiste neste ponto porque, no Evangelho, parece entrever-se uma certa inveja de Maria em relação a Marta. Na realidade, a parte de Maria nem sempre era a mais desejada pela maioria.

O próprio São Bernardo resolve o problema dizendo que, afinal, Marta e Maria são irmãs e devem viver em paz na mesma casa. Contudo, a verdadeira perfeição monástica consiste sobretudo na união das três vocações: a do penitente, a do trabalhador ativo — especialmente no cuidado das almas — e a da contemplativa. Mas, quando Bernardo fala do cuidado das almas, refere-se sobretudo ao dever de instruir e orientar os outros monges, mais do que ao apostolado exercido fora do mosteiro. No século XII, a necessidade de pregadores e de trabalhadores apostólicos era particularmente intensa.

Para São Bernardo, a vida contemplativa é a forma normal de vida do monge; é aquela que ele deve desejar e preferir sempre, embora a vida ativa também tenha as suas exigências. A contemplação deve ser constantemente desejada e preferida. A atividade deve ser aceite, mas nunca procurada por si mesma. Finalmente, a perfeição da vida monástica encontra-se na união de Marta, Maria e Lázaro numa só pessoa, e essa pessoa será normalmente o abade, segundo o exemplo do próprio São Bernardo.

Não devemos pensar, evidentemente, que tanto São Gregório como São Bernardo abordam a contemplação apenas sob este ponto de vista problemático. Apesar da enorme atividade que ambos desenvolveram ao longo da sua vida, defendem ardorosamente o seu desejo de silêncio e de oração contemplativa. Contudo, reconhecem sempre que a contemplação

não lhes é estranha, mesmo no meio do trabalho apostólico. De facto, apercebemo-nos de que a sua experiência contemplativa é, em certa medida, ainda mais profunda e rica precisamente graças às graças místicas que lhes foram concedidas e que os ajudam no ministério da pregação.

Em todo o caso, quando a contemplação se torna um problema ou um conflito, isso acontece sempre devido à oposição, real ou imaginada, que surge logo que a contemplação é definida, à partida, como «um repouso da ação exterior».

Não conheço um único texto em que o moderno «problema» da contemplação em oposição à liturgia seja tratado de forma extensa ou levado verdadeiramente a sério pelos Padres do monaquismo. Para eles, esse problema simplesmente não existia. Quanto muito, poder-se-ia deduzi-lo do facto de Gregório e Bernardo nunca se terem sentido privados da participação nos ofícios litúrgicos da Igreja, exceto quando estavam em viagem. Assim, as suas lamentações por se verem privados da «contemplação» não provinham de estarem privados da «liturgia». Consequentemente, parece que, ao falarem de «contemplação», pretendiam designar algo que vai para além da oração litúrgica. No entanto, creio que seguir esta linha de raciocínio apenas nos conduziria a uma maior confusão num tema que já é suficientemente confuso.

Consideremos apenas a importância que São Bernardo atribui à oração pessoal, *para além da oração comunitária*. Esta reflexão poderá parecer de pouco interesse para quem vive fora da vida monástica. Era entendido que o monge cisterciense podia dedicar-se à oração contemplativa na igreja do mosteiro, durante o tempo em que as *Consuetudines* prescreviam a leitura meditada ou o estudo no claustro. Mas não é disso que aqui se trata. A questão é saber se se admite ou não um elemento de maior solidão e de afastamento temporário da comunidade. São Bernardo admite-o, ainda que com alguma reserva. Os cistercienses foram, e talvez continuem a ser, a ordem que mais fortemente insistiu na vida comum, cenobítica. No entanto, mesmo dentro do contexto cisterciense, São Bernardo pode dizer:

«Senta-te, pois, sozinho (*sede itaque solitarius*); nada tenhas em comum com a multidão, nada com a multidão dos outros... Ó alma

santa, permanece só e guarda-te apenas para Ele, longe de todos os demais.»

Este recurso ao conhecido tema neoplatónico do «só com os só» é pouco habitual em Bernardo de Claraval. Apoia-se, evidentemente, na referência ao episódio evangélico em que Cristo reza sozinho no monte. No pensamento de São Bernardo, refere-se, antes de mais, à solidão interior. Cristo aproxima-Se em segredo apenas daqueles que entraram na morada interior e fecharam a porta atrás de si. E, prosseguindo a mesma ideia, São Bernardo acrescenta explicitamente:

«Todavia, não será perda de tempo afastares-te também *fisicamente* (*corpore*), quando isso puder ser feito convenientemente, sobretudo no tempo da oração (*tempore orationis*).»

Isto não se refere a qualquer tempo prescrito para a oração mental, mas aos momentos em que o monge deseja espontaneamente rezar em solidão. Deve entender-se que, segundo a tradição monástica, os atos do monge não são inteiramente regulados, nos seus mais pequenos pormenores, por normas exteriores; é necessário deixar também algum espaço para a própria «regra de oração» do monge, que o orientará, em resposta às inspirações da graça, a dedicar à oração mais tempo do que aquele que a Regra efetivamente determina, numa perfeita analogia com o que a Regra prescreve em matérias como o jejum e a disciplina pessoal. O monge deve ser guiado pelas inspirações interiores da graça e pela bênção exterior da obediência. Ambas, em conjunto, podem ser consideradas como expressão da vontade de Deus a seu respeito, destinada a regular a sua própria vida interior e contemplativa.

Pedro, o Venerável, contemporâneo de São Bernardo e abade de Cluny, tinha menos dúvidas e era ainda mais explícito do que São Bernardo ao incentivar a oração privada e solitária. Não só era permitido aos monges das casas cluniacenses viver em completa solidão, como eremitas ou reclusos voluntários, mas, com maior razão, oferecia-se aos cenobitas a possibilidade de passarem um tempo extraordinário em oração ou meditação, em lugares retirados e separados da comunidade. Pedro, o Venerável, conta-nos, na sua obra *De Miraculis*, uma espécie de *Florinhas* cluniacenses, o caso de um monge do seu tempo que «utilizava uma

pequena capela situada num lugar afastado, numa parte de uma torre, como se fosse uma cela, e preferia esse lugar a qualquer outra parte do mosteiro para rezar. Aí permanecia de dia e de noite, inteiramente entregue à contemplação divina (*divinae theoriae intentus*); com a sua mente elevava-se acima de todas as coisas mortais e, mediante uma visão interior, permanecia sempre na companhia dos santos anjos, na presença do Criador».

IX

Consultemos, por fim, outro testemunho beneditino do século XII, Pedro de Celles, um dos escritores mais encantadores da Idade Média.

Também aqui, como no caso de São Gregório e de São Bernardo, encontramos-nos frente a frente com uma personalidade contemplativa, um homem cheio de talento, calor humano e inteligência que, apesar da sua clara preferência pelo silêncio e pela meditação no claustro, foi chamado a ser não apenas abade, mas também bispo. Importa começar por dizer que, embora Pedro de Celles tenha experimentado em si mesmo o conflito entre a ação e a contemplação, não se deixou inquietar nem perturbar por ele. Para ele, nem sequer chegou a assumir a dimensão de um verdadeiro conflito. Por um lado, pôde suplicar com toda a insistência e seriedade ao Papa Alexandre III em favor de Henrique, abade de Claraval, que desejava recusar uma eleição episcopal. Pedro diz francamente ao Papa que seria lamentável privar esse monge da «melhor parte», a vida contemplativa, e lançá-lo de cabeça nas tempestades do mundo. Para Pedro, o ministério episcopal é simplesmente «o mundo». Parece que elogia abertamente e toma o partido de todos aqueles que recusam o «pesado fardo» da atividade e dos assuntos materiais para poderem dedicar-se à leitura e à meditação.

Ao mesmo tempo, reconhece que existem situações em que é necessário enfrentar com toda a honestidade e aceitar as responsabilidades e distrações de uma missão. Assim, ensina a um amigo, recentemente nomeado cardeal, como deve agir quando se sentir inquietado por pensamentos que o distraem.

É particularmente importante compreender que, em Pedro de Celles, a contemplação litúrgica e a contemplação pessoal existem lado a lado, em perfeita harmonia. Consegue compor sermões em meia hora, arrancada à vida atarefada de abade, e esses sermões são breves meditações nascidas da alegria das festas litúrgicas. Mas aprecia também as longas noites de inverno, porque lhe proporcionam horas suplementares de deleite, durante as quais a sua mente repousa e se renova na leitura e na oração contemplativa silenciosa.

Gosta de descrever o «sábado» da contemplação, no qual a alma repousa em Deus e Deus opera na alma. É uma atividade tranquila e transcendente, a *quies sine rubigine*, na qual a pureza do coração recebe como recompensa a oração contemplativa, depois do trabalho do ascetismo. Este trabalho é «a vida ativa» num sentido mais antigo: a vida de disciplina, penitência e mortificação, que é absolutamente necessária. Sem virtude não pode haver verdadeira contemplação. Sem o trabalho da disciplina não pode existir repouso no amor.

Mas, quando o ascetismo purificou e libertou o homem interior, Pedro afirma:

«Deus trabalha em nós enquanto nós repousamos n'Ele. Este repouso está acima de todos os desejos, porque é, em si mesmo, uma obra criadora. Mas essa atividade ultrapassa todo o outro repouso pela sua tranquilidade. E este repouso, por sua vez, supera toda a outra atividade fecunda. Procuremos, pois, que esta ação repousante da nossa contemplação se adorne de tal modo que reproduza, ainda que apenas em esboço, aquele modelo de repouso e de atividade que é o próprio Deus... Estas coisas não se realizam na obscuridade nem durante a noite, mas à luz do dia, sob o Sol da Justiça. Porque aquele que ressona na noite do vício não pode conhecer a luz da contemplação.»

Noutro lugar, Pedro de Celles compara a oração contemplativa com a oração ativa, mostrando que ambas vivem mais em harmonia do que em conflito e que se completam mutuamente. Serve-se da conhecida figura das duas esposas de Jacob, Lia e Raquel, uma imagem que já tinha sido popularizada por São Gregório e por todos os Padres latinos. A *oratio laboriosa*, própria da oração ativa, purifica-nos do pecado. A *oratio devota*,

própria da contemplação, é enriquecida pela graça do Céu. Ambas, afirma ele, são necessárias. Nenhuma das duas chega ao trono da graça sem a outra:

«A oração é difícil e aparentemente muito ativa quando o coração do homem está longe de si mesmo e Deus está longe do seu coração. O coração do homem está longe de si quando se ocupa de preocupações supérfluas, quando arrefeceu no fervor religioso ou quando está mergulhado em desejos carnavais. Deus também está longe do coração quando retira a sua graça, oculta a sua presença e põe à prova a paciência daquele que Lhe suplica.

A oração torna-se devota e contemplativa quando a graça chega imediatamente, quando enche toda a mente, quando Deus Se faz presente antes mesmo de ser invocado e nos concede mais do que somos capazes de pedir ou de compreender.»

Como disse certa vez São João Crisóstomo: «*Não basta abandonar o Egito; é preciso entrar também na Terra Prometida.*» Convém notar que, neste contexto, a expressão «oração contemplativa» é usada em sentido amplo, não sendo necessariamente entendida como oração mística.

X

Olhando retrospectivamente para este panorama de alguns dos escritos mais característicos dos «séculos beneditinos», verificamos, como seria de esperar, que a oração constitui o verdadeiro coração da vida monástica. Em parte alguma encontramos um conflito explícito entre a oração litúrgica e a oração privada. Ambas fazem parte de uma única realidade harmoniosa. Existe, contudo, um conflito entre a vida «contemplativa» e a vida «ativa», embora esse conflito tenha sido resolvido, em maior ou menor grau, por autores como Pedro de Celles. Eles compreendem, de forma muito realista e ao mesmo tempo no verdadeiro espírito de São Bento, que toda a vida na terra deve necessariamente combinar elementos de ação e de repouso, de trabalho corporal e de iluminação interior. Há momentos em que é necessário praticar uma forma de oração trabalhosa, árida e desprovida de consolação. Noutras ocasiões, pelo contrário, a pessoa pode receber a graça e a luz quase sem esforço, desde que esteja suficientemente bem preparada.

Esta *vicissitude* — termo utilizado por São Bernardo — entre trabalho e repouso situa-se precisamente na linha de encontro entre a oração comunitária e a oração privada, manifestando-se claramente em ambas.

Assim, embora a oração litúrgica seja, pela sua própria natureza, mais «ativa», pode, em qualquer momento, ser iluminada pela graça contemplativa. E, embora a oração privada tenda naturalmente para uma maior espontaneidade pessoal, pode também tornar-se, acidentalmente, mais árida e laboriosa do que o culto comunitário, o qual, em todo o caso, é particularmente enriquecido pela presença de Cristo no mistério da uma comunidade em adoração cultural.

A doutrina dos primeiros séculos da vida beneditina mostra claramente que a oposição entre a «oração pública oficial» e a «oração pessoal espontânea» é, em grande medida, uma construção moderna. E isto é verdadeiro quer se considere a oração «oficial» como a oração «verdadeira» e «contemplativa», quer se reservem estes qualificativos para enobrecer a devoção pessoal.

Como surgiu, então, esta questão? A resposta a uma pergunta tão difícil pode talvez ser encontrada mediante uma breve consideração da oração beneditina no período da contra-reforma.

Parece que a insistência na «oração mental» como um exercício particular e soberanamente eficaz se tornou corrente e popular no movimento de reforma monástica iniciado no século XV e que adquiriu um carácter quase universal depois do Concílio de Trento.

Como um exemplo entre muitos, García de Cisneros (1455-1510), o abade beneditino de Montserrat, em Espanha, é considerado «o primeiro místico espanhol», se excluirmos o catalão Raimundo Lúlio, e precursor de Santa Teresa de Jesus e de São João da Cruz. É também muito frequentemente considerado precursor de Santo Inácio de Loyola e dos seus *Exercícios Espirituais*.

García de Cisneros foi enviado de Valladolid pelos Reis Católicos para levar a cabo a reforma de Montserrat. Como auxílio para implantar essa

reforma, escreveu duas obras, ambas manuais de oração. As duas inserem-se na tradição beneditina medieval.

Uma dessas obras era um *Diretório das Horas Canónicas*, que procurava restaurar a compreensão do Ofício Divino e ajudar os monges a cantá-lo com fervor e plena consciência do seu significado. A outra destinava-se a reanimar o espírito dos monges na oração pessoal e meditada. Seguiu o modelo tradicional medieval da vida de oração, repartida entre a leitura, a meditação e a contemplação: *lectio, meditatio, contemplatio*. Estava também profundamente influenciada pela *devotio moderna*, que nos legou tantos tratados sobre a vida interior, sendo o mais célebre *A Imitação de Cristo*. Esta obra sobre a vida interior dos monges, escrita por García de Cisneros, chamava-se precisamente *Exercícios Espirituais*. Tornou-se, evidentemente, muito mais popular e exerceu uma influência muito maior do que o outro tratado sobre as horas canónicas.

Devemos recordar que, quando a reforma monástica do século XVI olhava para o passado recente em busca de bons e maus exemplos que lhe servissem de orientação, encontrava a forma de oração cristã mais viva e mais consensualmente reconhecida entre os santos das Ordens Mendicantes, incluindo os terceiros, como sucedia, por exemplo, com Santa Catarina de Sena, e também nos movimentos místicos que floresceram, em maior ou menor grau, sob a orientação dessas Ordens. É o caso, por exemplo, do movimento místico renano, centrado nos conventos dominicanos e dirigido por teólogos da mesma Ordem, como Mestre Eckhart e João Tauler. E quando, como tantas vezes aconteceu, este misticismo era alvo de suspeitas, o reformador podia sempre regressar à segura *devotio moderna*.

Quando os mosteiros da Idade Média perderam o seu fervor, a última observância a desaparecer foi o Ofício Coral. Este podia ter degenerado numa rotina sem alma, mas a história do monaquismo mostra-nos que, muito depois de o espírito de ascetismo e de oração pessoal se ter extinguido, o Ofício continuava a ser recitado com maior ou menor devoção e dignidade.

Este facto teve duas consequências importantes para mentalidades como as da Contrarreforma, confrontadas com problemas imediatos e urgentes. A primeira foi que os reformadores encontraram estruturas litúrgicas mais ou

menos organizadas que, embora já sem alma, continuavam a funcionar com razoável ordem. Por isso, não exigiam uma intervenção imediata. A atenção da Reforma voltou-se, então, para outros aspetos. Concluiu-se que a ação mais decisiva e urgente era necessária no domínio da oração e da piedade pessoais. Por isso, passou a considerar-se que os métodos de meditação e a direção espiritual eram excelentes meios para orientar o monge no caminho da oração e da auto-disciplina.

Os modelos e os ideais da *devotio moderna*, com a sua insistência na devoção pessoal à Pessoa de Cristo e na eficácia da oração, desempenharam um papel importante nestes esforços. Daí nasceu, de forma muito natural, a ideia de uma separação nítida entre o fervor pessoal e a oração litúrgica, considerada formal, oficial e pública, sempre disponível e capaz de oferecer um fundamento seguro de regularidade para a vida de oração. Mas que se haveria de construir sobre esse fundamento? Uma piedade pessoal e afetiva. Isto significava que, mesmo durante os ofícios litúrgicos, o indivíduo devia começar a meditar na Paixão de Cristo, algo que era estranho à tradição mais antiga. Foi-se enraizando, cada vez mais, a convicção de que o monge «fervoroso», durante o Ofício Coral, deveria fazer algo «mais» do que simplesmente «recitar o Ofício». Acrescentaria os seus próprios elementos de oração afetiva e até de contemplação. Assim, passou frequentemente a considerar-se que o elemento subjetivo acrescentado à liturgia era, na realidade, mais importante e mais valioso do que o próprio culto litúrgico objetivo.

Na oração litúrgica, contudo, o elemento objetivo permanece e é fundamental. Tanto assim que, do ponto de vista dessa perspetiva «subjetiva», podia chegar a ser considerado um «obstáculo» a uma oração pessoal mais «fervorosa» e «perfeita», que os primeiros reformadores desejavam sobrepor-lhe. Muito naturalmente, acabou por surgir a conclusão de que, se alguém quisesse verdadeiramente rezar, teria de esperar que o Ofício terminasse para então dar livre curso à oração espontânea e subjetiva.

Por fim, também os leigos se entusiasmaram pela meditação, pela oração afetiva e pelas devoções, o que exigiu sacerdotes capazes de os orientar nos caminhos da *devotio moderna*. Os Padres dos mosteiros

beneditinos sentiram igualmente o impacto desta nova orientação e procuraram tornar-se diretores de almas místicas ou, pelo menos, mestres de meditação.

Isto conduz-nos naturalmente ao célebre caso de Dom Augustine Baker, um dos maiores beneditinos «contemplativos» e uma das figuras mais veneradas e mais debatidas da tradição beneditina. Foi, sem dúvida, o mestre da vida espiritual mais profundamente marcado pelo sentido da unidade e o mais respeitado que a Ordem Beneditina deu à Inglaterra até ao nosso século, em que talvez tenha encontrado um igual em Dom Chapman, que pode ser considerado um dos seus discípulos.

Há muitas razões para considerar Dom Augustine Baker como aquele que pôs fim à rígida e categórica distinção entre as formas de oração «ativa» e «contemplativa».

Antes de mais, era um místico inglês, herdeiro da tradição espiritual do século XIV. Isto significa que reuniu um individualismo profundamente enraizado na idiossincrasia inglesa com uma permanente inclinação para a vida retirada. Em segundo lugar, foi submetido aos «métodos de meditação» num mosteiro beneditino italiano reformado. Esses métodos quase o levaram à loucura. Encontrou-se em conflito permanente com os seus irmãos, para os quais cunhou a expressão, simultaneamente cáustica e ambígua, de «os ativistas». Finalmente, e talvez este tenha sido o fator decisivo, tomou consciência da firme posição de Santa Teresa de Jesus e de São João da Cruz contra o dano incalculável causado aos contemplativos por diretores espirituais «ativos» que, sem qualquer compreensão do que era a contemplação, impunham os seus próprios sistemas a todos, de forma tirânica e sem discernimento.

Augustine Baker chegou mesmo a afirmar que o verdadeiro problema dos mosteiros consistia em serem, geralmente, governados por «ativistas», que destruíam a vida de oração ao frustrar a vocação dos contemplativos. Trata-se, provavelmente, de uma afirmação excessiva. Eis um dos seus textos mais característicos:

«Não há dúvida de que a decadência da vida religiosa teve origem, sobretudo, numa extraordinária desordem que levou a maior parte das

comunidades religiosas ativas a preferirem alcançar prelazias e dedicar-se ao cuidado das almas, em vez da vida contemplativa, embora o estado religioso tenha sido instituído unicamente para a contemplação. E isto aconteceu mesmo depois de a vida contemplativa ter sido renovada por homens e mulheres de Deus, como Ruysbroeck, Tauler, Santa Teresa e outros... Os espíritos ativos que viviam na vida religiosa, sendo incapazes desse género de oração, tão contrário à sua própria inclinação, não tinham qualquer relutância em aceitar esses cargos, que consideravam superiores. Pelo contrário, levados pelo desejo natural de preeminência e pelo amor da liberdade, não hesitavam em oferecer-se e até, por ambição, procurar dominar os outros, persuadindo-se falsamente de que o seu único motivo era a caridade e o desejo de promover a glória de Deus... Mas a experiência mostra-nos claramente quais foram os resultados de tal situação.»

Podemos ver aqui uma pequena transformação que, depois da Contrarreforma, ocorreu na interpretação tradicional da relação entre ação e contemplação, tal como a recebemos de São Gregório Magno. Sem dúvida, a sensibilidade pessoal e as duras experiências de Dom Augustine Baker contribuíram para esta nova orientação. Aqui, a ação e a contemplação aparecem separadas por um «grande abismo», sem qualquer ponte entre ambas. Para Dom Augustine, tanto a liturgia como a meditação permaneciam do lado errado desse abismo. A verdadeira oração consistia numa simples introversão contemplativa. E esta, para muitos beneditinos modernos que aderiram ao movimento litúrgico, parecia aproximar perigosamente o monge do abismo da degradação espiritual, precisamente porque trazia consigo o terrível estigma do quietismo.

O infeliz resultado desta divisão exagerada foi uma profunda confusão de ambos os lados. Contudo, nos nossos dias começa a tornar-se novamente claro que todo este problema é falso e que a verdadeira vocação dos monges da família beneditina não consiste em opor a contemplação à ação, mas em restaurar o antigo equilíbrio harmonioso entre ambas. As duas são necessárias. Marta e Maria são irmãs. E, para repetir a imagem utilizada por Pedro de Celles, nenhuma delas pode conduzir alguém ao trono de Deus sem a outra.

A resposta não está apenas na liturgia, nem apenas na meditação, mas numa vida de oração rica e multifacetada, na qual cada uma dessas dimensões encontra o seu lugar próprio e o seu legítimo destaque. Esse destaque variará naturalmente de pessoa para pessoa, conforme a diversidade das vocações individuais. O papel do padre abade consiste precisamente em discernir a diversidade dos espíritos e encorajar cada monge a seguir o caminho que o Espírito de Deus lhe destinou. Quando necessário, deverão remover-se os obstáculos e introduzir-se discretamente os ajustamentos convenientes, para que a comunidade monástica produza frutos em toda a riqueza do Espírito e em todas as formas de oração.

Aquilo que aqui se afirma acerca dos monges aplica-se igualmente, com as devidas adaptações, a todos os fiéis.

XI

¿Qual é o objetivo da oração no sentido de «oração do coração»?

Na «oração do coração» procuramos, antes de mais, o âmbito mais profundo da nossa identidade em Deus. Não refletimos discursivamente sobre os dogmas da fé ou sobre os «mistérios». Procuramos antes alcançar um conhecimento existencial, uma experiência pessoal das verdades mais profundas da vida e da fé, *encontrando-nos a nós mesmos na verdade de Deus*. A certeza interior depende da *purificação*. A noite escura purifica as nossas intenções mais profundas. No silêncio desta «noite da fé», voltamos para a simplicidade e a sinceridade do coração. Aprendemos o *recolhimento*, que consiste em escutar para conhecer a vontade de Deus, numa atenção simples e direta à *realidade*. O recolhimento é o conhecimento do incondicional. A oração passa então a significar o anseio pela simples presença de Deus, a compreensão pessoal da sua Palavra, o conhecimento da sua vontade e a capacidade de O escutar e obedecer. É muito mais do que formular pedidos relativos às nossas preocupações mais profundas.

O nosso desejo e a nossa oração devem resumir-se nas palavras de Santo Agostinho: *noverim te, noverim me*.

Desejamos alcançar uma verdadeira compreensão de nós mesmos e do mundo, de tal modo que sejamos capazes de descobrir o significado da nossa vida como filhos de Deus, redimidos do pecado e da morte. Desejamos adquirir um verdadeiro conhecimento amoroso de Deus, nosso Pai e Redentor. Desejamos escutar a sua Palavra e responder-Lhe com todo o nosso ser. Desejamos conhecer a sua vontade misericordiosa e submeter-nos inteiramente a ela. Estes são os objetivos da *meditatio* e da *oratio*. Esta preparação para a oração pode prolongar-se através da recitação lenta, sapiencial e amorosa de um salmo predileto, deixando-nos penetrar profundamente pelo significado das suas palavras para nós, aqui e agora.

Na linguagem dos Padres da vida monástica, toda a oração, a leitura, a meditação e todas as restantes atividades da vida monástica têm como finalidade a *pureza do coração*, isto é, a aceitação plena de nós mesmos e da nossa situação tal como Deus a quis. Isto implica renunciar a todas as ilusões acerca de nós próprios, a toda a estima exagerada das nossas capacidades, para obedecer à vontade de Deus tal como ela se nos apresenta nos momentos difíceis da vida, na sua verdade concreta. A *pureza do coração* corresponde, assim, a uma nova identidade espiritual, ao «eu» reconhecido no contexto das realidades queridas por Deus. A pureza do coração é o reconhecimento iluminado do homem novo, em contraste com as fantasias complexas e infelizes do homem velho.

A meditação orienta-se, portanto, para esta nova perspetiva, para este conhecimento direto de nós mesmos no nosso nível mais elevado.

Que sou eu? Sou eu mesmo, uma palavra pronunciada por Deus.

Estarei verdadeiramente convencido de que o sentido da minha vida é aquele que Deus quis para ela? Impõe Deus esse sentido a partir do *exterior*, através dos acontecimentos, dos costumes, da rotina, da lei, de um sistema ou da influência daqueles com quem vivo em sociedade? Ou sou chamado a construir esse sentido a *partir do interior*, juntamente com Ele e pela sua graça, de modo que reflita a sua verdade e faça de mim a sua «palavra», pronunciada livremente na minha situação pessoal? A minha verdadeira identidade encontra-se no chamamento que Deus dirige à minha liberdade e na minha resposta a esse chamamento. Isto significa que devo usar a minha liberdade para amar, com plena responsabilidade e

autenticidade, não me resignando simplesmente a receber uma forma imposta por forças exteriores, nem moldando a minha vida segundo um modelo social, mas dirigindo o meu amor para a realidade pessoal do meu irmão e acolhendo a vontade de Deus no seu mistério despojado, muitas vezes impenetrável. Não poderei descobrir o verdadeiro sentido da minha existência se procurar fugir ao medo provocado pela primeira impressão da sua aparente falta de sentido.

Pela meditação penetro no mais profundo da minha vida. Procuro compreender plenamente a vontade de Deus a meu respeito, o seu perdão para comigo e a minha total dependência d'Ele. Mas esta penetração tem de ser autêntica. Deve ser algo verdadeiramente vivido por mim. E isso depende, por sua vez, da autenticidade da visão global que tenho da minha vida e dos meus objetivos. Contudo, a minha vida e os meus objetivos tornam-se artificiais e inautênticos quando me limito a ajustar as minhas ações a determinadas normas exteriores de comportamento, que apenas me permitem desempenhar um papel considerado aceitável na sociedade em que vivo. No fundo, isso reduz-se quase exclusivamente a aprender um papel. Por vezes, os métodos e programas de meditação limitam-se exatamente a isso: aprender a representar um papel religioso. A própria ideia da «imitação» de Cristo e dos santos pode degenerar numa *simples assimilação imitativa da pessoa*, se permanecer apenas no exterior.

Não basta à meditação investigar a *ordem do cosmos* e encontrar nela o nosso lugar. A meditação é mais do que adquirir o domínio de uma *Weltanschauung* (uma visão filosófica do cosmos e da vida). Ainda que uma tal meditação nos conduza a uma espécie de resignação perante a vontade de Deus, manifestada na ordem cósmica ou na história, isso não é ainda algo profundamente cristão. Na realidade, essa forma de meditação pode permanecer completamente alheia às verdades mais profundas do cristianismo. Limita-se a ensinar algumas fórmulas, fruto do raciocínio, algumas explicações que nos permitem manter uma atitude resignada e indiferente perante as grandes crises da vida. Infelizmente, isso pode até favorecer uma fuga quando somos chamados a confrontar-nos diretamente com a nossa própria nulidade. Em vez de uma aceitação estoica dos decretos «providenciais», dos acontecimentos ou de outras manifestações da «lei do cosmos», devemos apresentar-nos despojados e sem defesa no

centro dessa realidade que nos assusta, onde permanecemos sós diante de Deus na nossa nulidade, sem explicações, sem teorias, totalmente dependentes da sua Providência, necessitados em extremo do dom da sua graça, do seu perdão e da luz da fé.

Devemos aproximar-nos da meditação conscientes de que a «graça», o «perdão» e a «fé» não são bens permanentes e inalienáveis, conquistados pelos nossos esforços e conservados como um direito adquirido, desde que nos comportemos bem. São *dons continuamente renovados*. A vida da graça no nosso coração é renovada, instante após instante, por Deus, de forma direta e pessoal, no seu amor por nós. Assim, também a «graça da meditação», entendida como «oração do coração», é um dom particular. Nunca deve ser considerada um mérito nosso. Embora possamos dizer que é um «hábito» que, em certo sentido, permanece em nós depois de o termos recebido, continua a ser algo que jamais podemos exigir como um direito nem utilizar para nossa satisfação pessoal, independentemente da vontade de Deus — embora possamos fazer um uso autónomo dos nossos dons naturais. O dom da oração é inseparável de outra graça: a humildade, que nos faz compreender que as verdadeiras profundezas do nosso ser e da nossa vida só têm sentido e realidade na medida em que estão orientadas para Deus, sua origem e seu fim.

Quando imaginamos possuir e utilizar o nosso ser e as nossas faculdades naturais de forma absolutamente autónoma, como se o nosso eu individual fosse a origem e o fim últimos dos nossos atos, vivemos na ilusão. E os nossos atos, por mais espontâneos que pareçam, ficam privados de verdadeiro sentido espiritual e de autenticidade.

Por isso, a nossa meditação deve começar, antes de mais, pela consciência da nossa nulidade e do nosso desamparo na presença de Deus. Esta experiência não deve ser triste nem desencorajadora. Pelo contrário, pode ser profundamente serena e cheia de alegria, porque nos coloca em contacto direto com a fonte de toda a alegria e de toda a vida. Talvez uma das razões pelas quais a meditação nunca chega verdadeiramente a começar seja precisamente o facto de nunca nos conduzir ao verdadeiro centro da nossa nulidade diante de Deus. Por isso, nunca penetramos na realidade mais profunda da nossa relação com Ele.

Por outras palavras, meditamos apenas «com a mente», com a imaginação ou, no melhor dos casos, com os desejos, considerando as verdades religiosas de um ponto de vista distante e exterior. Não começamos por procurar «encontrar o nosso coração», isto é, por mergulhar no conhecimento profundo da nossa identidade diante de Deus e com Deus. «Encontrar o nosso coração» e recuperar este conhecimento da nossa identidade mais profunda implica reconhecer que o nosso ser exterior, o ser do quotidiano, é, em grande parte, uma máscara, uma construção fabricada por nós mesmos. Não é o nosso verdadeiro ser. Por isso, não é fácil encontrar esse verdadeiro eu. Ele permanece escondido na obscuridade e na «nulidade», naquele centro onde dependemos diretamente de Deus. Mas, uma vez que toda a realidade da meditação cristã depende desse reconhecimento, tentar meditar sem ele é uma contradição em si mesma. É como querer caminhar sem pés.

Daqui resulta ainda outra consequência: até a própria capacidade de reconhecer a nossa condição diante de Deus é, em si mesma, uma graça. Nem sempre conseguimos alcançá-la pela nossa simples vontade. Assim, aprender a meditar não significa aprender uma técnica artificial que produza infalivelmente «compunção» e um «sentimento da nossa nulidade» sempre que o desejarmos. Pelo contrário, isso seria fruto da violência exercida sobre nós mesmos e conduzir-nos-ia à falta de autenticidade. A meditação implica a capacidade de acolher esta graça quando Deus quiser concedê-la e, por conseguinte, uma permanente disposição para a humildade, uma atenção vigilante à realidade, recetividade e flexibilidade interior. Aprender a meditar significa, portanto, libertarmo-nos progressivamente da habitual dureza do coração, da apatia e da grosseria da mente, provocadas pela arrogância, pela recusa da simples realidade ou pela resistência às exigências concretas da vontade de Deus.

Se, na realidade, o nosso coração permanece aparentemente indiferente e frio, e sentimos que nos é moralmente impossível «começar» a meditar desta maneira, devemos, contudo, compreender que essa frieza é, em si mesma, um sinal da nossa necessidade e do nosso desamparo. Devemos, por isso, tomá-la como um motivo para a oração. Podemos também refletir que, talvez sem nos apercebermos, tenhamos caído no espírito da rotina e sejamos incapazes de recuperar a espontaneidade sem a graça de Deus, que

devemos esperar pacientemente, mas ao mesmo tempo com um desejo ardente. Essa própria espera será para nós uma escola de humildade.

XII

Sem transformar a vida cristã num culto do sofrimento por si mesmo, devemos reconhecer que a renúncia a si mesmo é absolutamente essencial à vida de oração.

É na vida de oração que se encontra a única possibilidade de transformar o nosso espírito e de nos tornarmos «homens novos» em Cristo. Por isso, a oração deve ser acompanhada pela «conversão», pela *metanoia*, essa profunda mudança do coração em que morremos para um certo nível do nosso ser, a fim de nos encontrarmos vivos e livres noutra nível, mais espiritual.

São Aelredo de Rievaulx, escrevendo à sua irmã, uma reclusa no Yorkshire, explica com clareza a íntima relação entre a meditação e o ascetismo.

O amor de Deus exige duas coisas: amor no coração (*affectus mentis*) e uma virtude que produza frutos (*effectus operis*). Devemos, portanto, exercitar-nos simultaneamente na virtude e no amor, na doçura da experiência espiritual. A disciplina da virtude consiste num determinado modo de vida: jejum, vigílias, trabalho manual, leitura, oração, pobreza e outras práticas semelhantes. O nosso amor alimenta-se de uma meditação salutar. E, para que este doce amor de Jesus possa crescer no teu coração, deves praticar uma tríplice meditação: recordar o passado, reconhecer as realidades presentes e preocupar-te com as realidades futuras.

Devemos, portanto, dominar os nossos pensamentos e os nossos desejos. Devemos conquistar a liberdade interior. Isto não deve ser mal compreendido. Não significa que o cristão deva considerar sem importância a vida neste mundo, nem, muito menos, resignar-se perante a injustiça social e a miséria, ou incentivar os outros a fazer o mesmo. Também não

significa desprezar a criação visível num sentido maniqueísta, como se as coisas materiais e sensíveis fossem más.

Significa desapego e liberdade perante as preocupações desordenadas, para sermos capazes de usar os bens desta vida e, quando necessário, renunciar a eles por uma causa superior. Significa a capacidade de nos servirmos deles ou de sacrificarmos todas as coisas criadas por amor. Nas palavras de São Paulo: «Vivamos com pureza de vida, com conhecimento de Deus, com paciência, com bondade, sob a ação do Espírito Santo, com amor sincero, apoiados na palavra da verdade e no poder de Deus. Em tudo combatemos e defendemo-nos com as armas da justiça. Uns honram-nos e outros desprezam-nos; uns difamam-nos e outros elogiam-nos. Somos tratados como impostores, embora digamos a verdade; como desconhecidos, embora sejamos bem conhecidos; como moribundos, mas continuamos vivos; como castigados, mas não mortos; como tristes, mas sempre alegres; como pobres, mas enriquecendo a muitos; como quem nada possui, mas possuindo tudo.»

Esta magnífica passagem, cantada pela Igreja na Missa do primeiro domingo da Quaresma, mostra-nos que a vida do ascetismo cristão conduz a um reino de paradoxo e de aparente contradição. A vida de meditação alimenta-se desta condição paradoxal, na qual permanecemos suspensos entre o céu e a terra, por causa do nosso desejo de renúncia e do facto de esse desejo nunca poder ser plenamente satisfeito, porque deve permanecer dentro de certos limites. O ascetismo coloca-nos nesta situação paradoxal, e a meditação trava a sua luta no interior desse paradoxo. A finalidade dessa luta é a paz divina do amor espiritual, na contemplação. Mas não podemos perseverar neste estado paradoxal sem uma ajuda especial da graça e sem uma renovação constante da auto-disciplina.

Tais exercícios de jejum não podem produzir o efeito desejado se os motivos que nos levam a praticá-los não brotarem da nossa meditação pessoal. Devemos refletir sobre aquilo que fazemos, e as razões das nossas ações devem nascer das profundezas da nossa liberdade e ser animadas pela força transformadora do amor cristão. De outro modo, os sacrifícios que nos impomos tornam-se algo de pretensioso, simples gestos simbólicos desprovidos de verdadeiro significado interior. Os sacrifícios praticados

com este espírito formalista tendem a reduzir-se a meros atos de rotina exterior, realizados para exorcizar os demónios da ansiedade interior e não por amor. A nossa atenção fixar-se-á facilmente em pequenos sofrimentos que escolhemos piedosamente suportar e tenderemos a exagerá-los, de uma forma ou de outra, para nos parecer que são insuportáveis ou para que sejam considerados mais heroicos do que realmente são. É preferível não fazer sacrifícios desse género. Seria mais sincero e, além disso, mais religioso, fazer uma refeição completa com espírito de gratidão do que privar-nos ridiculamente de uma parte dela, com a sensação de nos termos tornado mártires.

A nossa capacidade de nos sacrificarmos com espírito maduro e generoso pode muito bem ser uma das provas da autenticidade da nossa oração interior. A oração e o sacrifício caminham inseparavelmente unidos. Onde não existe sacrifício, acabará por se verificar que também não existe verdadeira oração, e vice-versa. Quando o sacrifício se transforma numa infantil dramatização de nós mesmos, também a oração se torna falsa, convertendo-se numa exibição espiritual ou numa introspeção lamurienta e autocompassiva. Pelo contrário, a oração séria e simples, unida a um amor maduro, manifestar-se-á de forma espontânea e quase inconsciente num espírito habitual de sacrifício e de solicitude pelos outros, sempre generoso, ainda que talvez não nos apercebamos disso. Esta união entre oração e sacrifício é mais fácil de reconhecer nos outros do que em nós mesmos e, quando tomamos consciência deste facto, deixamos de tentar medir o nosso próprio progresso nesta matéria.

XIII

Para compreender o que se segue, o leitor deve recordar que as profundezas interiores da vida espiritual são misteriosas e inexprimíveis. Dificilmente podem ser descritas com rigor numa linguagem científica. Por isso, nem sequer a teologia aborda este tema senão recorrendo à linguagem poética e simbólica dos Padres da Igreja e dos Doutores Místicos.

João Tauler, por exemplo, afirma que o conhecimento místico e unitivo de Deus é inefável e constitui uma luz essencial.

Chama-se um deserto incompreensível e solitário. E verdadeiramente o é. Ninguém consegue encontrar o seu caminho através dele, nem descobrir qualquer marco que o oriente, porque não possui sinais que o homem possa reconhecer. Por «obscuridade» debes entender aqui uma luz que jamais iluminará uma inteligência criada, uma luz que nunca poderá ser compreendida de forma natural. E chama-se «desolado» porque não existe caminho algum que conduza até ele. Para lá chegar, a alma deve ser conduzida para além de si mesma, para além de toda a compreensão. Aí pode beber da torrente na sua própria nascente, dessas águas verdadeiras e essenciais. Aí a água é doce, fresca e pura, como todo o ribeiro o é na sua nascente, antes de perder a sua frescura e a sua pureza.

O conhecimento unitivo de Deus no amor não é o conhecimento de um objeto por um sujeito, mas uma forma de conhecimento completamente diferente e transcendente, na qual o «eu» criado que somos parece desaparecer em Deus e conhecer apenas a Ele. Na purificação passiva, realiza-se em nós um processo de esvaziamento e de aparente destruição, até que, reduzidos ao vazio total, deixamos de nos conhecer a nós mesmos fora de Deus.

Assim, à medida que avançamos pelo caminho do sacrifício, vamos submetendo-nos cada vez mais à ação purificadora que não somos capazes de compreender. Os sacrifícios que não escolhemos são, muitas vezes, de maior valor do que aqueles que nós próprios elegemos. Sobre tudo na meditação, temos de aprender a ser pacientes nos caminhos áridos e monótonos que nos conduzem através dos desertos da oração. As aridezes tornam-se cada vez mais frequentes e mais difíceis à medida que o tempo passa. Em certo sentido, a própria aridez pode quase ser tomada como um sinal de progresso na oração, desde que seja acompanhada por um esforço sério e por uma verdadeira disciplina interior. Na profecia de Oseias, o Senhor declara que conduzirá Israel ao deserto e aos lugares áridos do vale de Acor, para lhe falar ao coração e desposá-lo na fidelidade. Esta promessa surge imediatamente depois da ameaça de que Israel será despojado de todo o seu esplendor e do luxo de que gozou no culto infiel prestado aos falsos deuses.

Ela não compreendia que era Eu quem lhe dava o trigo, o vinho e o azeite, quem lhe multiplicava a prata e o ouro. Por isso, retomarei o meu trigo no seu tempo e o meu vinho na sua estação; tirarei a minha lã e o meu linho, com que cobria a sua nudez. Descobrirei a sua vergonha diante dos seus amantes, e ninguém a livrará da minha mão; porei fim às suas alegrias, às suas festas, às luas novas, aos seus sábados e a todas as suas solenidades. Devastarei as suas vinhas e as suas figueiras, das quais dizia: «São o salário que me deram os meus amantes.» Castigá-la-ei pelos dias em que queimava incenso aos baais, quando se adornava com o seu anel e o seu colar para correr atrás dos seus amantes, esquecendo-se de Mim — oráculo de Yavé.

Na tradição do misticismo cristão, um texto como este pode aplicar-se à purificação da mente e do espírito do homem na aridez da oração, quando cessam as consolações espirituais, o pensamento se torna difícil ou até impossível e a imaginação deixa de obedecer à nossa vontade e aos nossos desejos. Nesse momento, os sentidos interiores e os sentimentos desligam-se espontaneamente do nosso esforço espiritual e, em vez de nos ajudarem, tornam-se um obstáculo. A mente consciente começa a aperceber-se de que não possui uma autonomia absoluta, e o inconsciente faz sentir o seu poder oculto e as suas obscuras perturbações. Tudo isto é necessário para nos desprender de uma forma imperfeita de oração e conduzir-nos a uma contemplação espiritual amadurecida.

Durante a «noite escura» dos sentimentos e dos sentidos, experimenta-se frequentemente uma profunda angústia na oração. Isso é necessário, porque essa noite espiritual assinala a passagem do controlo pleno e livre da nossa vida interior para as mãos de um poder superior. Além disso, esta noite escura significa que o tempo da obscuridade é, na realidade, um tempo de perigo e de escolhas difíceis. Começamos a sair de nós mesmos. Isto é, somos arrancados às nossas defesas habituais e conscientes. Essas defesas são também limitações que temos de abandonar, se queremos crescer. Mas, ao mesmo tempo, constituem, à sua maneira, uma proteção contra as forças inconscientes, demasiado poderosas para que possamos enfrentá-las de frente, despojados e sem defesa.

Se nos aventurarmos por esse caminho de obscuridade, teremos inevitavelmente de enfrentar essas forças inexoráveis. Teremos de nos confrontar com os nossos medos e dúvidas. Teremos de pôr em causa toda a estrutura da nossa vida espiritual. Seremos obrigados a fazer uma nova avaliação dos motivos da nossa fé, do nosso amor e do nosso compromisso com o Deus invisível. E precisamente nesse momento toda a luz espiritual parece apagar-se, todos os valores perdem os seus contornos e a sua consistência, e permanecemos, por assim dizer, suspensos no vazio.

O aspeto mais decisivo desta experiência é precisamente a tentação de duvidar do próprio Deus. Não devemos minimizar o facto de este ser o verdadeiro perigo. Porque é aqui que avançamos para além do ponto em que Deus Se torna acessível à nossa mente através de imagens simples e elementares. Entramos na noite em que Deus Se apresenta sem imagem alguma, invisível, insondável e para além de toda a representação mental.

Num momento como este, quem não estiver profundamente enraizado numa autêntica fé teologal corre o risco de perder tudo aquilo que um dia possuía. A sua oração pode transformar-se numa luta obscura e penosa para conservar as imagens e os artifícios que ocultam o seu próprio vazio interior. Terá de enfrentar a verdade desse vazio interior ou esforçar-se-á por refugiar-se num mundo fictício de imagens e analogias que já não servem para uma vida espiritual amadurecida. Não será capaz de enfrentar a terrível experiência de parecer estar sem fé, para assim crescer verdadeiramente na fé. Porque esta é a prova, este fogo purificador, que consome os elementos humanos e acidentais da fé, libertando de todo o apego a força espiritual profunda que habita no centro do nosso ser. Este dom de Deus é, por si mesmo, inacessível, mas é-nos concedido, momento após momento, para além da nossa compreensão, pela sua insondável misericórdia.

Devastarei a sua vinha e a sua figueira, das quais dizia: «São o salário que me deram os meus amantes.» Reduzi-las-ei a matagal, e as feras do campo devorá-las-ão. Por isso, eis que a atrairei, conduzi-la-ei ao deserto e falar-lhe-ei ao coração. Aí lhe restituirei as suas vinhas, e o Vale da Desgraça tornar-se-á Porta da Esperança. Naquele dia — oráculo do Senhor — chamar-Me-ás «Meu Esposo»; já não Me

chamarás «Meu Baal». Tirarei da tua boca os nomes dos baais, e os seus nomes nunca mais serão invocados... Desposar-te-ei para sempre; desposar-te-ei na justiça e no direito, no amor e na ternura. Desposar-te-ei na fidelidade, e conhecerás o Senhor.

XIV

A meditação não é apenas um esforço intelectual para dominar certas *ideias sobre Deus* ou mesmo para gravar na nossa mente os mistérios da nossa fé católica. O conhecimento conceptual da verdade religiosa ocupa um lugar definido na nossa vida, e esse lugar é importante. O estudo desempenha um papel essencial na vida de oração. A vida espiritual necessita de sólidos fundamentos intelectuais. O estudo da teologia é um complemento indispensável da vida de meditação. Contudo, o objetivo da meditação não consiste simplesmente em adquirir ou aprofundar um conhecimento objetivo e especulativo de Deus e da verdade por Ele revelada.

Na meditação não procuramos saber coisas acerca de Deus como se Ele fosse um objeto entre outros, sujeito ao nosso raciocínio e passível de ser expresso em conceitos científicos claros. Procuramos conhecer o próprio Deus, para além do nível de todos os objetos que Ele criou e que nos aparecem como «coisas» isoladas umas das outras, «definidas» e delimitadas por contornos precisos. O Deus infinito não tem limites, e a nossa inteligência não pode impor limites nem a Ele nem ao seu amor. A sua presença é, por isso, «apreendida» no conhecimento global da fé amorosa; «realiza-se» sem ser conhecida de modo científico e rigoroso, como conhecemos um objeto observado ao microscópio. A sua presença não pode ser verificada como se verifica uma experiência de laboratório. Podemos, contudo, aperceber-nos dela espiritualmente, desde que não insistamos em comprová-la. Logo que tentamos verificar a presença espiritual como objeto de um conhecimento exato, Deus escapa-nos.

Voltando a algumas passagens clássicas de São João da Cruz sobre a «noite escura» da contemplação, verificamos que a sua doutrina acerca da fé é muitas vezes mal interpretada. Alguns leitores julgam que ele afirma simplesmente que, se desviarmos o olhar dos objetos sensíveis e visíveis,

chegaremos a contemplar os objetos invisíveis. Isso é puro neoplatonismo, não a doutrina de São João da Cruz. Pelo contrário, ele ensina que a alma

... não só se há de deixar às escuras quanto à parte que tem relação com as criaturas e com as coisas temporais... mas também há de ficar cega e obscurecida quanto à parte que tem relação com Deus e com as coisas espirituais, isto é, a parte racional e superior... Deve proceder como um cego, apoiando-se na fé obscura, tomando-a como guia e luz, sem se apoiar em coisa alguma do que entende, saboreia, sente ou imagina. Porque tudo isso são trevas que a farão errar; a fé, porém, está acima de todo esse entender, saborear, sentir e imaginar. E, se não se cegar neste ponto, permanecendo totalmente às escuras, não chegará ao que é mais elevado, que é precisamente aquilo que a fé ensina.

Mais uma vez, contudo, esta obscuridade não é simplesmente negativa. Traz consigo uma iluminação que escapa à investigação e ao domínio do entendimento. «Porque quem poderá impedir Deus de fazer o que quiser na alma resignada, aniquilada e despojada?»

Este ensinamento de São João da Cruz não deve ser considerado uma forma peculiar da «espiritualidade carmelita». Insere-se diretamente na antiga tradição patrística e monástica, desde Evágrio do Ponto, Cassiano e São Gregório de Nissa, até São Gregório Magno e os seguidores do Pseudo-Dionísio no Ocidente.

São João Crisóstomo escreve acerca da «impossibilidade de compreender Deus»:

Invoquemo-l'O como o Deus inefável, incompreensível, invisível, inacessível ao conhecimento. Confessemos que ultrapassa toda a capacidade da linguagem humana, que escapa a toda a compreensão da inteligência mortal, que os anjos não O podem penetrar, que nem os serafins O contemplam em toda a sua claridade, nem os querubins O compreendem plenamente, porque permanece invisível aos principados e potestades, às virtudes e a todas as criaturas sem exceção. Só o Filho e o Espírito Santo O conhecem.

São Gregório de Nissa descreve a «noite mística»:

A noite designa a contemplação (*theoria*) das realidades invisíveis, à maneira de Moisés, que entrou na obscuridade onde Deus estava, esse Deus que faz da escuridão o lugar onde Se esconde. Envolvida pela noite divina, a alma procura Aquele que está escondido nas trevas. Possui, contudo, o amor d'Aquele que procura, mas o Amado escapa ao alcance dos seus pensamentos... Por isso, abandonando a procura, reconhece Aquele que deseja precisamente porque o seu conhecimento está para além de toda a compreensão. Então diz: «Depois de abandonar todas as coisas criadas e o auxílio do entendimento, somente pela fé encontrei o Amado. E não O deixarei partir, retendo-O no abraço da fé, até que entre na minha câmara.» A câmara é o coração, que pode tornar-se sua morada quando for restaurado ao seu estado primitivo.

E Evágrio afirma no *Tratado sobre a Oração*, durante muito tempo atribuído a São Nilo: «Assim como a luz que nos revela todas as coisas não necessita de outra luz para ser vista, também Deus, que nos ensina todas as coisas, não necessita de uma luz na qual O possamos ver, porque Ele próprio é, por essência, a Luz.» E acrescenta: «Não imagines em ti qualquer forma quando rezas, nem permitas que a tua inteligência conserve a impressão de figura alguma. Aproxima-te imaterialmente d'Aquele que é imaterial, e compreenderás... Se aspiras contemplar o rosto do Pai que está nos Céus, não procures, de modo algum, forma ou figura quando rezas.»

Voltando aos místicos da região do Reno, encontramos João Tauler a empregar uma linguagem característica: «Tudo aquilo em que o homem encontra repouso e alegria, tudo aquilo que conserva como um bem que lhe pertence, é devorado pelos vermes, exceto aquilo que parece perder-se no bem de Deus, puro, incognoscível, inefável e misterioso, mediante a renúncia a nós mesmos e a tudo aquilo que em nós pode aparecer.»

E Ruusbroec diz:

O homem interior entra em si mesmo de uma forma simples, acima de toda a atividade e de todos os valores, para se aplicar a uma visão simples, fecunda no amor. Aí encontra Deus sem intermediário. E, a partir da unidade de Deus, resplandece para ele uma luz simples. Esta luz manifesta-se como obscuridade, desnudez e nada. Nessa

obscuridade, o homem é envolvido e mergulha num estado sem forma, no qual sente que se perde. Na desnudez, escapam-lhe todas as considerações e distrações provocadas pelas coisas, e ele é configurado e penetrado por uma luz simples. No seu nada, vê que todos os seus esforços se reduzem a nada, porque se sente dominado pela ação do imenso amor de Deus e, pela fecunda inclinação do seu Espírito, chega a tornar-se um só espírito com Deus.

A doutrina da pureza de coração e da contemplação «livre de imagens» é assumida na *Philokalia*: «Um coração puro é aquele que, apresentando continuamente a Deus uma memória sem forma nem imagem, está preparado para receber apenas as impressões que d'Ele lhe vêm e pelo qual Deus costuma tornar-Se manifesto.»

Numa palavra, Deus é invisível ao campo da nossa percepção. A nossa fé e o nosso amor alcançam-n'O, mas Ele permanece escondido ao olhar arrogante da nossa inteligência inquisitiva, que procura apreendê-l'O e assegurar a sua posse permanente através de um ato de conhecimento que Lhe dê domínio. Na realidade, é absurdo e impossível tentar apreender Deus como um objeto suscetível de ser captado e compreendido pela nossa inteligência.

O conhecimento de que somos capazes é apenas um conhecimento acerca d'Ele. Aponta para Ele mediante analogias que devemos transcender para O alcançar. Mas devemos transcender-nos a nós próprios tanto quanto transcendemos essas analogias e, na nossa procura de Deus, temos de ultrapassar a relação habitual entre sujeito e objeto que caracteriza os nossos atos ordinários de conhecimento. Em vez disso, conhecemo-l'O na medida em que nos tornamos conscientes de sermos totalmente conhecidos por Ele. «Possuímo-l'O» na proporção em que tomamos consciência de sermos possuídos por Ele nas profundezas do nosso ser. A meditação, ou «oração do coração», é o esforço ativo pelo qual mantemos o coração aberto para podermos ser iluminados por Deus e preenchidos por esta consciência da nossa verdadeira relação com Ele. Por isso, a forma clássica de «meditação» consiste na invocação repetida do nome de Jesus num coração esvaziado de imagens e de preocupações.

Daqui resulta que a finalidade da meditação, no contexto da fé cristã, não é alcançar um conhecimento objetivo e aparentemente «científico» acerca de Deus, mas chegar a conhecê-l'O através da consciência de que o nosso ser mais verdadeiro está penetrado pelo seu conhecimento e pelo seu amor por nós. O nosso conhecimento de Deus é, paradoxalmente, um conhecimento não de Deus enquanto objeto do nosso raciocínio, mas de nós mesmos enquanto totalmente dependentes do seu conhecimento salvador e misericordioso de nós. Na mesma medida em que somos conhecidos por Ele, encontramos o nosso verdadeiro ser e a nossa identidade em Cristo. Conhecemo-l'O em nós e através de nós, na medida em que a sua verdade é a fonte do nosso ser e o seu amor misericordioso é o verdadeiro coração da nossa vida e da nossa existência. Não temos outra razão de existir senão sermos amados por Ele como nosso Criador e Redentor, e correspondermos a esse amor. Não existe verdadeiro conhecimento de Deus que não implique uma profunda compreensão e uma aceitação íntima e pessoal desta relação absoluta.

A finalidade única da meditação é aprofundar a consciência desta relação fundamental da criatura com o seu Criador e do pecador com o seu Redentor.

Já foi dito anteriormente que a mística do «não saber», pela qual ascendemos ao conhecimento de Deus «como invisível», sem «forma nem figura», para além de todas as imagens e, naturalmente, de todos os conceitos, não deve ser entendida como um simples voltar as costas às ideias das coisas materiais e imateriais. O conhecimento místico de Deus, que já começa de algum modo, ainda que de forma inicial, na fé viva, não é um conhecimento das essências imateriais e invisíveis enquanto distintas das realidades visíveis e materiais. Se é verdade que nada do que podemos ver ou compreender nos pode dar uma ideia plena e adequada de Deus, exceto por uma remota analogia, também é verdade que as imagens, os símbolos e até os elementos pertencentes à categoria dos sinais sacramentais e das obras de arte adquirem uma certa dignidade própria, pois não são rejeitados em favor de outros objetos «imateriais», considerados superiores, como se estes fossem capazes de nos fazer «ver» Deus de maneira mais perfeita. Pelo contrário, precisamente porque temos plena consciência de que as imagens, os símbolos e as obras de arte são apenas

realidades materiais, utilizamo-los com maior liberdade e com menor risco de erro, justamente porque conhecemos as limitações da sua natureza. Sabemos que só podem ser meios para um fim e não os transformamos em «ídolos». Pelo contrário, a tentação mais perigosa dos nossos dias consiste em construir ideias e ideologias e transformá-las em «ídolos», adorando-as por si mesmas.

Assim podemos dizer, ainda que apenas de passagem, que a imagem, o símbolo, a arte, o rito e, sobretudo, o desenrolar dos sacramentos introduzem direta e propriamente as realidades materiais na vida de oração e de meditação, servindo-se delas como meios para penetrar mais profundamente na oração. Denis de Rougemont chamou à arte «uma armadilha deliberadamente preparada para a meditação». A dimensão estética da vida litúrgica não deve ser esquecida, sobretudo hoje, quando nos vamos recuperando, com grande dificuldade, de uma época de desolação e de degradação da arte sacra, provocada, em parte, por uma espécie de atitude maniqueísta perante a beleza natural e, por outro lado, por um abandono racionalista das realidades sensíveis. Assim, tudo o que foi dito acima, a propósito dos ensinamentos de São João da Cruz e de outros doutores do misticismo cristão sobre a «contemplação obscura» e a «noite dos sentidos», não deve ser mal interpretado como significando que todo aquele que se interessa pela vida de meditação e de oração deva renunciar ao desenvolvimento normal dos sentidos, do gosto artístico, da imaginação e da inteligência. Pelo contrário, esse desenvolvimento é *pressuposto*. Ninguém pode ultrapassar aquilo que ainda não alcançou e, normalmente, a consciência de que Deus está «para além das imagens, dos símbolos e das ideias» só surge em quem previamente fez bom uso de todas essas realidades, possui uma «cultura monástica» completa e amadurecida e, tendo atingido os limites do símbolo e da ideia, avança para um estado mais elevado, no qual pode agir sem eles, pelo menos temporariamente. Porque, ainda que estes auxílios humanos e simbólicos da oração percam a sua utilidade nas formas mais elevadas da união contemplativa com Deus, continuam a ocupar o seu lugar na vida quotidiana, mesmo no caso do contemplativo. Fazem parte do ambiente e da atmosfera cultural em que normalmente vive.

A função da imagem, do símbolo, da poesia, da música, do canto e de todo o ritual (remotamente relacionado com a dança sagrada) consiste em abrir o interior do contemplativo, integrando os sentidos e o corpo na totalidade da sua orientação para Deus, que constitui necessariamente a realidade da adoração e da meditação. Abandonar simultaneamente os sentidos e o corpo, deixando simplesmente a imaginação seguir o seu próprio caminho, enquanto se procura mergulhar numa oração mais abstrata e profunda, acabará por não produzir qualquer resultado, mesmo para quem já tenha alcançado um estado avançado na meditação.

Todas as tradições religiosas possuem formas de integrar os sentidos, ao seu próprio nível, nas formas mais elevadas de oração. A grande literatura mística fala não apenas da «escuridão» e do «desconhecido», mas também, quase com a mesma insistência, de um extraordinário florescimento dos «sentidos espirituais» e do conhecimento estético, que acompanham e interpretam a união suprema e mais imediata com Deus, «para além da experiência». Na realidade, aquilo que está para além da experiência deve, de algum modo, ser mediado e interpretado na linguagem comum do pensamento humano antes de poder ser reconhecido pelo próprio sujeito e antes de poder ser comunicado aos outros. Naturalmente, não se pode negar que alguém possa entrar na oração contemplativa sem ser capaz de refletir sobre esse facto e, muito menos, de comunicar essa experiência aos outros. Mas, na literatura mística, que evidentemente implica comunicação por meio de imagens, símbolos e ideias, verificamos que a contemplação do «desconhecido» é, em geral, acompanhada de dons teológicos e poéticos extraordinários, sempre que o fruto da contemplação tenha de ser partilhado com outros.

Encontramos, por exemplo, São João da Cruz a descrever a *Chama Viva de Amor* com uma linguagem muito concreta e belíssima, que reflete, evidentemente, uma experiência ainda mais bela e mais concreta, traduzida, no seu caso, em termos simbólicos. Mas afirma, sem qualquer ambiguidade, que aquilo que descreve é «o sabor da vida eterna», «a experiência da vida de Deus» e a ação do Espírito Santo. Diz ele:

Mas, como se pode dizer que a fere, se na alma já não há coisa alguma que possa ser ferida, estando ela inteiramente cauterizada pelo fogo do

amor? É coisa admirável que, como o amor nunca está ocioso, mas em contínuo movimento, tal como a chama lança incessantemente labaredas de um lado para o outro, também o amor, cuja função é ferir para enamorar e deleitar, estando nesta alma em viva chama, lhe lança as suas feridas como delicadíssimas labaredas de amor, exercendo jubilosamente as artes e os jogos do amor, como no palácio das suas bodas, à maneira de Assuero com a sua esposa Ester, manifestando-lhe as suas graças, revelando-lhe as suas riquezas e a glória da sua grandeza, para que se cumpra nesta alma aquilo que Ele disse nos Provérbios: «Eu era o seu encanto todos os dias, brincando continuamente diante d'Ele, brincando sobre a superfície da terra, e as minhas delícias consistiam em estar com os filhos dos homens»; isto é, concedendo-lhes esses mesmos dons. Por isso, estas feridas, que são os seus jogos, são labaredas de delicadíssimos toques que, a cada momento, atingem a alma da parte do fogo do amor, que nunca permanece ocioso; e é desses toques que ele diz que acontecem e ferem.

No mais profundo centro da minha alma.

Porque é na substância da alma, onde nem os sentidos nem o demónio podem chegar, que se celebra esta festa do Espírito Santo; e, por isso, ela é tanto mais segura, substancial e deleitosa quanto mais interior é, porque quanto mais interior é, mais pura é; e quanto maior é a pureza, tanto mais abundante, frequente e universalmente Deus Se comunica. Assim, tanto maior é o deleite e a alegria da alma e do espírito, porque é Deus quem opera tudo, sem que a alma faça por si mesma absolutamente nada. Com efeito, a alma nada pode realizar por si própria senão através dos sentidos corporais, e ainda assim apenas de forma remota; por isso, o seu único ofício consiste agora em receber de Deus, que é o único que pode agir no mais profundo da alma, sem auxílio dos sentidos, operando nela e movendo-a interiormente.

Quando o próprio São João da Cruz afirma que não devemos procurar alcançar a união com Deus tentando suscitar no nosso coração imagens dessas experiências, não está, evidentemente, a retirar valor ao que ele próprio escreveu ao procurar comunicar, posteriormente, uma experiência

de Deus. Pelo contrário, procura proteger o leitor contra uma manipulação cega e egocêntrica das imagens e dos conceitos, como se Deus fosse um objeto que a inteligência humana pudesse compreender e saborear em termos intelectuais e estéticos. Existe, sem dúvida, um certo conhecimento de Deus alcançado através das imagens e do raciocínio, mas não é, de modo algum, o género de conhecimento experimental que São João da Cruz descreve. Por isso, o uso da imagem e do conceito pode tornar-se muito perigoso quando se desenvolve num clima de egocentrismo e de falso misticismo.

O abuso perigoso da imagem e do símbolo verifica-se, por exemplo, no caso de alguém que procura fazer surgir a «chama viva» por um exercício da vontade, da imaginação e do desejo e, depois, se convence de que «experimentou Deus». Nesse caso, esta evidente criação humana pode ter consequências muito graves, porque existe um abismo entre os frutos de uma autêntica experiência religiosa, que é um dom gratuito de Deus, e os resultados da simples imaginação. Como Jakob Boehme disse ousadamente: «Onde está escrito na Escritura que uma prostituta possa transformar-se em virgem por meio de um decreto?»

A experiência viva do amor divino e do Espírito Santo na «chama» de que fala São João da Cruz é um verdadeiro reconhecimento de que alguém morreu e ressuscitou em Cristo. É a experiência de uma renovação mística, de uma transformação interior realizada inteiramente pelo poder do amor misericordioso de Deus, que implica a «morte» do ego centrado em si mesmo e autossuficiente e o nascimento de um eu novo e libertado, que vive e age «no Espírito». Mas, se o velho eu, o eu calculista e autónomo, procura apenas imitar os efeitos dessa regeneração para sua própria satisfação e vantagem, o resultado é exatamente o contrário: esse eu procura confirmar-se a si mesmo na sua existência autocentrada. O grão de trigo não caiu na terra nem morreu. Permanece duro, isolado e seco, e não produz fruto algum; há apenas uma mentira blasfema e presunçosa, uma pretensão ridícula. Se a mentira e a falsificação são psicologicamente nocivas até nas relações normais entre os homens, toda a falsidade é desastrosa em qualquer relação que envolva o nosso ser e o próprio Deus, que Se comunica connosco através da nossa verdade interior. Falsificar a nossa verdade interior, sob o pretexto de entrar em união com Deus, seria a mais

trágica infidelidade: antes de mais, para connosco próprios, para com a vida, para com a própria realidade e, naturalmente, para com Deus. Tais falsificações acabam por desintegrar toda a existência moral e intelectual da pessoa.

XV

A oração contemplativa é, de certo modo, simplesmente a preferência pelo deserto, pelo vazio e pela pobreza. Quem conheceu o sentido da contemplação procura, de forma intuitiva e espontânea, o caminho escuro e desconhecido da aridez, preferindo-o a qualquer outro. O contemplativo é aquele que mais ignora do que conhece, mais não saboreia do que saboreia, e que menos possui provas de que Deus o ama. Aceita o amor de Deus na fé, desafiando todas as evidências aparentes. Esta é uma condição necessária e profundamente paradoxal para a experiência mística da realidade da presença de Deus e do seu amor por nós. Só quando somos capazes de deixar sair do nosso interior todas as coisas, todos os desejos de ver, de saber, de saborear e de experimentar a presença de Deus, nos tornamos verdadeiramente capazes de experimentar essa presença com uma convicção e uma realidade tão avassaladoras que revolucionam toda a nossa vida interior.

Walter Hilton, um místico inglês do século XIV, escreve na sua *Scale of Perfection*:

É muito melhor ser afastado da visão do mundo nesta noite escura, por mais penoso que isso possa parecer, do que permanecer lá fora, ocupado com os falsos prazeres do mundo... Porque, quando te encontras nessa noite, estás muito mais perto de Jerusalém do que quando permaneces na falsa luz. Abre o teu coração ao movimento da graça e habitua-te a permanecer nesta obscuridade; procura familiarizar-te com ela e depressa descobrirás que a paz e a verdadeira luz da compreensão espiritual inundarão a tua alma...

A contemplação é essencialmente uma escuta no silêncio, uma atitude de expectativa. E, em certo sentido, só começamos verdadeiramente a escutar Deus quando já deixámos de escutar. Como explicar este paradoxo? Talvez exista uma forma mais elevada de escuta, que não consiste em prestar atenção a uma determinada frequência nem em esperar uma mensagem concreta, mas num vazio que aguarda a plenitude da mensagem de Deus no próprio seio do seu aparente vazio. Por outras palavras, o

verdadeiro contemplativo não é aquele que prepara a mente para uma mensagem particular que deseja ou espera ouvir, mas aquele que permanece vazio porque sabe que nunca poderá prever nem antecipar a palavra que transformará as suas trevas em luz. Nem sequer espera um determinado tipo de transformação. Não pede a luz em vez da obscuridade. Espera em silêncio a Palavra de Deus e, quando recebe resposta, não é tanto por uma palavra que emerge do silêncio, mas pelo próprio silêncio, que de repente, de forma inexplicável, se lhe revela como a palavra mais poderosa, plena da voz de Deus.

Contudo, não devemos adotar uma concepção puramente quietista da oração contemplativa. Ela não é mera negação. Ninguém se torna contemplativo simplesmente obscurecendo as realidades sensíveis e permanecendo sozinho consigo mesmo na escuridão. Antes de mais, quem procede assim deliberadamente, como resultado de um raciocínio prático e sem uma verdadeira vocação interior, entra apenas numa obscuridade artificial fabricada por si mesmo. Não está sozinho com Deus, mas apenas consigo próprio. Não está na presença do Único Transcendente, mas diante de um ídolo: o da sua própria identidade complacente. Fica mergulhado e perdido em si mesmo, num estado de narcisismo inerte, primitivo e infantil. A sua vida é «nada», não no sentido misterioso e dinâmico em que o nada do místico é, paradoxalmente, o tudo de Deus. É simplesmente o nada de um ser finito abandonado à sua própria trivialidade.

Os místicos renanos do século XIV tiveram de combater numerosas formas heréticas de contemplação e a falsa passividade da vontade própria daqueles que abraçavam sistematicamente uma forma quietista de oração, limitando-se a cultivar a inércia como se ela, por si só, bastasse para resolver todos os problemas. Deles diz Tauler:

Estas pessoas entraram por um caminho sem saída. Confiam inteiramente na sua inteligência natural e, ao fazê-lo, enchem-se de orgulho. Nada sabem das profundezas e das riquezas da vida de Nosso Senhor Jesus Cristo. Nem sequer formaram a sua própria natureza pelo exercício da virtude, nem avançaram pelos caminhos do verdadeiro amor. Confiam exclusivamente na luz da sua razão e na sua falsa passividade espiritual.

O problema do racionalismo é que ele próprio se ilude ao racionalizar e manipular a realidade. Faz da imobilidade um culto, como se o simples facto de permanecer sem agir possuísse um poder mágico para resolver todos os problemas e conduzir o homem ao encontro de Deus. Na realidade, trata-se apenas de uma fuga. É falta de sinceridade e de seriedade, uma leviandade perante a graça e uma evasão de Deus. Isto é, verdadeiramente, o «quietismo puro». Mas poderemos dizer que algo semelhante existe ainda hoje?

O quietismo absoluto não constitui um perigo onnipresente no mundo atual. Para ser um quietista absoluto seria necessário fazer esforços heroicos para permanecer sem fazer absolutamente nada, e tais esforços estão para além das capacidades da maioria de nós. Existe, porém, a tentação de uma espécie de pseudoquietismo que afeta aqueles que leram livros sobre misticismo sem verdadeiramente os compreenderem. Isso conduz a uma vida espiritual deliberadamente negativa, que não passa de um abandono da oração, apenas porque se imagina que, deixando de ser ativo, se entra automaticamente na contemplação. Na realidade, isso conduz a pessoa a um vazio sem verdadeira vida espiritual interior, onde as distrações e os impulsos emocionais acabam, pouco a pouco, por dominar, em detrimento de toda a atividade madura e equilibrada da inteligência e do coração. Persistir nesse estado de suspensão pode tornar-se extremamente prejudicial, tanto espiritual como moral e psicologicamente.

Aquele que segue os caminhos ordinários da oração, sem preconceitos nem complicações, estará muito melhor preparado para receber, no tempo oportuno, a sua vocação para a oração contemplativa, confiando que esse momento chegará quando Deus o quiser.

A verdadeira contemplação não é um truque psicológico, mas uma graça teologal. Só nos é concedida como um dom e nunca como resultado do uso inteligente de técnicas espirituais. A lógica do quietismo é uma lógica puramente humana, na qual dois mais dois são quatro. Infelizmente, a lógica da oração contemplativa pertence a uma ordem inteiramente diferente. Está para além do domínio estrito da causa e do efeito, porque pertence inteiramente ao amor, à liberdade e às núpcias espirituais. Na verdadeira contemplação não existe qualquer «razão pela qual» o vazio

deva conduzir-nos necessariamente a ver Deus face a face. Esse vazio pode igualmente levar-nos a encontrar-nos face a face com o demónio e, de facto, por vezes assim acontece. Faz parte do risco deste deserto espiritual. A única garantia contra esse encontro com o demónio na obscuridade, se é que podemos verdadeiramente falar de alguma garantia, é simplesmente a nossa esperança em Deus, a nossa confiança na sua voz e na sua misericórdia.

Ficou claro que o caminho da contemplação não é, de modo algum, uma «técnica» deliberada de esvaziamento de si mesmo para alcançar uma experiência esotérica. É uma resposta paradoxal ao chamamento quase incompreensível de Deus, que nos lança na solidão, mergulhando-nos na obscuridade e no silêncio, não para nos retirarmos e protegermos do perigo, mas para nos conduzir em segurança através de perigos desconhecidos, por um milagre do seu amor e do seu poder.

O caminho da contemplação não é, na realidade, caminho algum. Cristo é o único Caminho, e Ele é invisível. O «deserto» da contemplação é simplesmente uma metáfora para explicar o estado de vazio que experimentamos quando abandonámos todos os caminhos, nos esquecemos de nós próprios e tomámos Cristo invisível como o nosso Caminho. Como diz São João da Cruz:

E assim, uma alma impede-se gravemente de chegar a este alto estado de união com Deus quando se apegue a algum entendimento, ou sentimento, ou imaginação, ou opinião, ou vontade, ou modo próprio, ou a qualquer outra obra ou coisa sua, não sabendo desprender-se e despojar-se de tudo isso... Portanto, neste caminho, entrar no caminho é deixar o próprio caminho; ou, melhor dizendo, é chegar ao termo e abandonar o seu modo, é entrar n'Aquele que não tem modo, que é Deus. Porque a alma que chega a este estado já não tem modos nem maneiras, nem se apegue a eles, nem pode apegar-se... embora contenha em si todos os modos, à maneira daquele que nada tem e tudo possui.

Isto pode ser completado com as seguintes palavras de João Tauler:

Quando experimentamos isto nas verdadeiras profundezas da nossa alma, isso faz-nos afundar e dissolver na nossa própria nulidade e pequenez. Quanto mais brilhante e mais pura é a luz que se derrama

sobre nós pela grandeza de Deus, tanto mais claramente veremos a nossa nulidade e pequenez. Na realidade, é assim que podemos discernir a autenticidade desta iluminação. Porque ela é o resplendor divino de Deus no mais profundo do nosso ser, não por meio de imagens, nem das nossas faculdades, mas nas autênticas profundezas da nossa alma. O seu efeito será fazer-nos mergulhar cada vez mais na nossa própria nulidade.

De tudo isto podem tirar-se duas conclusões simples. A primeira é que a contemplação constitui o ponto culminante da vida cristã de oração, porque o Senhor nada mais deseja de nós senão tornar-Se Ele próprio o nosso «caminho», a nossa «verdadeira vida». Esta é a única finalidade da sua vinda à terra: procurar-nos para poder elevar-nos, juntamente com Ele, até ao Pai. Só n'Ele e com Ele podemos alcançar o Pai invisível, Aquele que ninguém pode ver e continuar a viver. Morrendo para nós mesmos e para todas as nossas «maneiras», «lógicas» e «métodos», podemos ser contados entre aqueles que a misericórdia do Pai chamou a Si em Cristo. Mas a segunda conclusão é igualmente importante. Nenhuma lógica humana pode realizar esta transformação da nossa vida interior. Não podemos argumentar que o «vazio» é igual à «presença de Deus» e depois sentar-nos tranquilamente à espera de alcançar essa presença, esvaziando a alma de toda a imagem. Não se trata de uma questão de lógica nem de causa e efeito. Também não depende do desejo, de um projeto pessoal ou de uma técnica espiritual da nossa autoria.

Todo o mistério da oração contemplativa simples é um mistério de amor divino, de vocação pessoal e de dom gratuito. Só isto, e nada mais, produz o verdadeiro «vazio», no qual já nada resta de nós mesmos.

Um vazio deliberadamente cultivado para satisfazer uma ambição espiritual não corresponde, de modo algum, ao verdadeiro conceito de vazio espiritual. É, pelo contrário, a plenitude de si mesmo. Tão cheio de si que a luz de Deus não encontra por onde penetrar. Não existe qualquer fenda nem qualquer recanto abandonado onde algo possa entrar nesse coração endurecido, fruto da absorção em si próprio, consequência da nossa opção de viver centrados no nosso próprio eu. Por isso, qualquer pessoa que aspire a tornar-se contemplativa deve pensar duas vezes antes de iniciar esse

caminho. Talvez a melhor forma de se tornar contemplativo seja desejar, de todo o coração, ser tudo menos contemplativo. Quem sabe?

Mas, naturalmente, nem sequer isso é verdade. Na vida contemplativa, não é o desejo nem a renúncia ao desejo que contam, mas apenas aquele «desejo» que é uma forma de «vazio», que consente no desconhecido e avança serenamente por onde não vê caminho algum. Todos os paradoxos do caminho contemplativo reduzem-se a este: estar sem desejos significa ser levado por um desejo tão grande que é incompreensível. É demasiado grande para ser plenamente sentido. É um desejo cego, que parece um desejo de «vazio», apenas porque nada o pode satisfazer. E, porque é capaz de repousar no vazio, pode dizer-se, relativamente falando, que repousa no vazio. Mas não num vazio enquanto tal, nem no vazio por si mesmo. Na realidade, não existe uma entidade como o puro vazio, e o vazio meramente negativo do falso contemplativo é uma «coisa», não o «nada». É a «coisa» reduzida à própria escuridão, da qual todos os outros seres são deliberadamente excluídos por todos os meios.

Mas o verdadeiro vazio é aquele que transcende todas as coisas e, ao mesmo tempo, permanece imanente a todas elas. Porque aquilo que, neste caso, parece vazio é puro ser. Ou, pelo menos, um filósofo poderia descrevê-lo assim. Para o contemplativo, porém, é outra realidade. Não é nem isto nem aquilo. Tudo o que se disser dele será diferente daquilo que se acabou de dizer. O verdadeiro caráter do vazio, pelo menos para o contemplativo cristão, é puro amor, pura liberdade. Um amor livre de tudo, não determinado por nada, nem concebido dentro de qualquer espécie de relação. É uma participação, por meio do Espírito Santo, na infinita caridade de Deus. Por isso, quando Jesus disse aos seus discípulos que amassem, referia-Se a uma forma de amor tão universal como a do Pai, que faz cair a sua chuva tanto sobre os justos como sobre os pecadores. «Sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito.» Esta pureza, esta liberdade e esta ausência de condicionamentos do amor constituem a verdadeira essência do cristianismo. É para isto que tende, acima de tudo, a vida monástica.

Não somos apenas seres contingentes, dependentes do amor e da vontade do Criador, que não podemos conhecer por experiência direta, senão na medida em que Ele próprio nos revela a nossa relação pessoal com Ele como seus filhos. Somos também pecadores que *repudiaram livremente* essa relação com Deus. Rebelámo-nos contra Ele. O espírito dessa rejeição rebelde permanece no nosso coração mesmo quando procuramos regressar a Ele. Muito haveria a dizer, neste ponto, acerca de toda a subtileza e ingenuidade do egoísmo religioso, que é uma das formas mais graves e mais destrutivas de autoengano. Por vezes, sente-se que um ateu de boa vontade, a quem não se pode imputar culpa, é, em muitos aspetos, melhor — e dá mais glória a Deus — do que certas pessoas cuja complacência fanática e desumanidade para com os outros revelam o egoísmo mais evidente. Daí que não necessitemos apenas de recuperar a consciência da nossa condição de criaturas. Precisamos também de reparar a ofensa feita à verdade e ao amor por essa rejeição, por essa infidelidade. Mas como? Humanamente falando, não existe maneira de o conseguirmos.

O nosso «nada» é, por isso, por vezes, algo mais do que a simples contingência da criatura. É constituído pelo medo do pecador, separado de Deus e de si próprio, colocado numa oposição rebelde à verdade da sua própria contingência e da sua própria malícia. Mais concretamente, como observa um escritor monástico da Palestina do século V, o sentido de perda, de abandono e de afastamento de Deus torna-se particularmente evidente no homem que vive *em contradição com a verdade da sua própria condição*.

Deus não abandona o homem negligente por ele ser negligente, nem o presunçoso por ser um homem insensato; abandona, sim, o homem devoto que se torna indiferente e o humilde quando se deixa dominar pela presunção. É isto que significa pecar contra a própria condição. Daí nasce o abandono.

O verdadeiro significado do medo encontra-se numa infidelidade a um apelo pessoal de que a pessoa, pelo menos, tem apenas uma consciência muito vaga: o fracasso em responder a um desafio, em realizar uma possibilidade concreta que pede para ser descoberta e realizada. O preço de não corresponder a uma exigência existencial presente na vida de uma pessoa é um sentimento geral de fracasso e de culpa. E é importante notar

que *esta culpabilidade é real*; não se trata necessariamente de uma ansiedade neurótica. *É um sentimento de falha e de derrota que aflige o homem que não enfrenta a verdade do seu próprio interior e que não regressa verdadeiramente à vida, a Deus e aos seus irmãos, voltando-se de modo decidido para tudo aquilo que lhe foi dado.*

Contudo, o tema é imensamente complexo devido a fatores que não podemos controlar nem compreender plenamente. O medo permanece como um misterioso e dominante elemento em todo o autêntico crescimento espiritual, e ninguém consegue libertar-se dele apenas tentando agir de forma impetuosa, por muito generosa que essa atitude seja. O temor é composto por um sentimento de desamparo e de dependência da graça, juntamente com as consequências de muitos outros erros e pecados. A experiência do «medo», do «nada» e da «noite» no coração do homem é, portanto, o reconhecimento da infidelidade à verdade da nossa vida. Mais ainda, é o reconhecimento da falta de arrependimento. E, sem a graça, não há possibilidade de verdadeiro arrependimento. Trata-se do profundo, confuso e metafísico reconhecimento do *antagonismo fundamental entre o nosso próprio ser e Deus*, provocado pela consciência de nos termos afastado d'Ele por um perverso apego a «nós mesmos», simultaneamente misterioso e ilusório. Este sentimento de afastamento também não se resolve simplesmente mediante uma regularização jurídica da nossa vida interior, *ex opere operato*, através da recepção dos sacramentos com disposições apenas minimamente adequadas. É verdade que quem recebe os sacramentos da Igreja com as devidas disposições pode acreditar sinceramente que foi restabelecido na amizade divina. Mas isso não o libertará do «temor» nem da «noite», enquanto continuar a apegar-se à ilusão vazia de um ser separado, inclinado a resistir a Deus. Também não ficará verdadeiramente livre da sensação de vazio e de nulidade que experimentará quando deixar de ter distrações (no sentido em que Pascal emprega o termo) e já não puder refugiar-se na rotina nem na auto-complacência racional.

Até os melhores homens — e talvez sobretudo eles —, quando se voltam para uma reflexão sincera sobre si mesmos, descobrem-se como seres despojados, insuficientes, insatisfeitos e cheios de malícia. Veem-se presos à mentira, inclinados à infidelidade, receosos da verdade e dos

perigos que ela implica. Isto torna-se ainda mais evidente quando a sinceridade e uma vida reta afastaram os hábitos pecaminosos que podiam ser identificados e rejeitados como fontes de vergonha e de remorso. Mesmo sem atos concretos de pecado, permanece em nós uma inclinação para pecar e para nos rebelarmos, uma *tendência* para a falsidade e para a evasão.

Constitui algum consolo sermos capazes de atribuir o nosso descontentamento pessoal a causas concretas. O *remorso* é mais fácil de suportar do que o *pânico*, porque, pelo menos, está centrado em algo definido. Mas o pior vazio é o do cristão fiel que, depois de ter feito aquilo que devia fazer e de ter procurado seriamente Deus, correspondendo conscienciosamente às graças e às exigências da sua vida, descobre com maior intensidade do que antes que continua a ser um servo inútil. Mais do que um pecador, mais do que um ser insignificante que ainda pode iludir-se com a sua própria retidão, este homem confronta-se com um terror radical no mais profundo do seu ser: o medo absoluto de uma realidade indefinida, que parece alastrar a todo o seu ser e a toda a sua existência. Uma pessoa assim vê que nenhuma virtude própria, nenhuma boa intenção, nenhum ideal, nenhuma filosofia, nenhuma elevação mística a pode resgatar da sua inutilidade, do aparente desespero do seu vazio sem Deus.

Ao mesmo tempo, parece perder a convicção de que Deus é ou pode ser um refúgio para ela. É como se o próprio Deus fosse hostil e implacável ou, pior ainda, como se o próprio Deus Se tivesse tornado vazio e como se tudo fosse apenas vazio absoluto, nada, horror e noite.

Primeiro, porque a luz e a sabedoria desta contemplação são tão claras e puras, e a alma sobre a qual elas incidem é obscura e impura, por isso a alma sofre intensamente ao recebê-las em si, como acontece aos olhos inflamados, impuros e doentes quando são atingidos por uma luz muito intensa. E este sofrimento da alma, por causa da sua impureza, é imenso quando é verdadeiramente atingida por esta luz divina; porque, penetrando nela esta luz pura para expulsar a sua impureza, a alma sente-se tão impura e miserável que lhe parece que Deus está contra ela e que ela própria se tornou contrária a Deus. Tal é o sofrimento e a dor da alma (porque lhe parece que Deus a rejeitou) que um dos maiores

tormentos experimentados por Job, quando Deus o submeteu a esta prova, foi precisamente este, ao dizer: «Porque me puseste como teu adversário e me tornei pesado para mim mesmo?» Porque a alma, vendo claramente por meio desta luz pura (embora obscura) a sua impureza, compreende claramente que não é digna nem de Deus nem de qualquer criatura. E o que mais a aflige é pensar que nunca o será e que todos os seus bens chegaram ao fim. Tudo isto é causado pela profunda imersão da inteligência no conhecimento e no sentimento dos seus males e misérias; porque esta luz divina e obscura coloca tudo isso diante dos seus olhos e faz-lhe ver claramente que, por si mesma, jamais poderá possuir outra coisa. Podemos compreender neste sentido aquela passagem de David que diz: «Castigaste o homem por causa da sua iniquidade e fizeste consumir a sua alma, como a aranha desfaz a sua teia.»

É natural que, nesta situação, alguém tema perder a fé, ou mesmo a sua própria integridade e identidade religiosa, e se agarre desesperadamente a tudo o que lhe pareça conservar os últimos vestígios da fé. Por isso luta, por vezes de forma quase desesperada, para recuperar um sentimento de consolação e de certeza através das verdades formuladas ou das práticas religiosas que lhe são familiares. A sua meditação transforma-se no cenário da sua agonia, da luta contra o nada e contra a dúvida. Mas, quanto mais luta, menos consolação e segurança encontra, e tanto mais se sente impotente. Por fim, perde até a capacidade de lutar. Sente-se prestes a afundar-se e a ser engolido pela dúvida e pelo desespero.

Este não é um momento para a arrogância nem para um impulso da vontade. O homem arrogante sentir-se-á destruído na sua própria agonia, desorientado pela noite e pelas trevas. A meditação tornar-se-lhe-á insuportável, podendo mesmo cair na rebeldia e no desespero. Devemos reconhecer também que uma das causas das perturbações mentais ou emocionais dos noviços e dos monges mais jovens é o facto de tenderem a cair demasiado depressa nesse estado de confusão e abandono, talvez porque se lançaram demasiado longe com pouco discernimento ou excessiva presunção, mas, mais frequentemente, por falta de identidade e de maturidade espiritual. O homem de hoje é muito vulnerável neste aspeto. Os seus esforços para procurar a paz e a luz conduzem-no não a uma região

de relativa segurança, numa geografia da certeza, mas à beira de um abismo, dissimulado por um fino véu de um nada desorientador, onde cai demasiado cedo ao aperceber-se de que está privado do apoio das ideias familiares que lhe davam segurança acerca de si próprio e do seu mundo. Mas é precisamente esse apoio que devemos aprender a sacrificar.

Este é o verdadeiro clima de uma meditação séria, na qual, sem luz e aparentemente sem forças, e até sem uma esperança claramente definida, nos preparamos para a entrega total de nós mesmos a Deus. Abandonamos a nossa arrogância, submetemo-nos à realidade incompreensível da nossa situação e aceitamos essa experiência, porque, embora pareça destituída de sentido, possui mais sentido do que qualquer outra realidade. Começamos a compreender, ainda que obscuramente, a verdade do que dizia o Padre do Deserto, Santo Ammonas: «Se Deus não te amasse, não permitiria que as tentações caíssem sobre ti... Porque, para quem crê, a tentação é necessária, pois todos os que estão livres da tentação não pertencem ao número dos eleitos.» Já não tomamos resoluções otimistas, generosas e claras, próprias dos momentos de luz; antes nos abandonamos a um estado de submissão, onde já não existe brilho algum, humildes e entregues à vontade de Deus. Vemos que não há esperança senão n'Ele e entregamos todas as coisas nas Suas mãos. «Tem cuidado», dizia Jakob Boehme, «de vestir o manto púrpura de Cristo sem uma vontade verdadeiramente resignada.»

Este medo profundo e esta noite escura devem ser vistos na sua verdadeira realidade, não como um castigo, mas como uma purificação e uma graça. São, de facto, uma grande graça de Deus, porque constituem precisamente o ponto de encontro com a Sua plenitude.

O medo é a expressão da nossa insegurança nesta vida terrena, a consciência de que nunca somos nem podemos estar inteiramente «seguros», no sentido de sermos senhores de uma situação espiritual definitiva e consolidada. Isto significa que já não podemos colocar a nossa esperança em nós mesmos, na nossa sabedoria, nas nossas virtudes ou na nossa fidelidade. Vemos demasiado claramente que tudo aquilo que é «nosso» é nada e pode falhar-nos completamente. Por outras palavras, deixamos de confiar naquilo que «possuímos», recebido do nosso passado e adquirido com tantos sacrifícios. Permanecemos abertos a Deus e à Sua

misericórdia, num futuro insondável, e a nossa confiança repousa inteiramente na Sua graça, que sustentará a nossa liberdade no vazio onde nos confrontamos com decisões totalmente desconhecidas. Só quando descemos, com temor, até ao centro do nosso próprio nada, conduzidos pela Sua graça e pela Sua orientação, podemos ser elevados por Ele para O encontrar, perdendo-nos a nós mesmos.

Ammonas, o monge do século IV, descreve a provação do homem de oração como um sentimento de abandono e de medo que sucede às experiências «frutuosas» e consoladoras dos principiantes. É precisamente esse medo que põe à prova a autenticidade do nosso amor a Deus e da nossa vida de oração, porque mostra àqueles que caem simplesmente na frieza e na indiferença que têm pouco desejo de O conhecer. Ammonas afirma:

Deus afasta-Se deles e abandona-os para ver se O procuram ou não. Há alguns que, quando o Espírito se retira deles e os abandona, permanecem pesados e sem qualquer movimento, mergulhados no seu torpor. Não rezam a Deus para que lhes retire esse peso e lhes devolva a alegria e a doçura que antes conheceram; antes, pela sua negligência, tornam-se estranhos às consolações de Deus. Tornam-se assim carnis e contentam-se em usar o hábito monástico, enquanto negam, pela sua vida, a força que ele significa. São aqueles que foram cegados na sua existência e não compreendem a obra de Deus... Mas, se Deus vir que O imploram com sinceridade e de todo o coração, e que verdadeiramente renunciam à própria vontade, dar-lhes-á uma alegria maior do que a que anteriormente experimentaram e torná-los-á ainda mais fortes.

O medo e o abandono do homem espiritual constituem uma espécie de inferno, mas, ao mesmo tempo, representam, nas palavras de Isaac de Stella, cisterciense do século XII, um «inferno de misericórdia e não de ira»: *In inferno sumus, sed misericordiae, non irae; in caelo erimus*. Estar num «céu de misericórdia» significa experimentar plenamente o próprio nada, mas num espírito de penitência e de submissão a Deus, com o desejo de aceitar e cumprir a Sua vontade, e não num espírito de ódio latente, desagrado e rebeldia que, por vezes, podem ser sentidos ao nível das emoções superficiais. É neste «inferno de misericórdia» que, através da

entrega total do nosso ser e da plena consciência do nosso vazio, nos descobrimos perdidos e, ao mesmo tempo, libertados na infinita plenitude do amor de Deus. Escapamos da prisão que nos mantinha cativos do nosso vazio, do desespero, do medo e do pecado, para entrarmos no espaço infinito e na liberdade da graça e do perdão. Mas, se subsistir qualquer vestígio de amor-próprio que nos leve a pensar que «já chegámos» ou que «já possuímos alguma coisa», então regressarão o antigo medo, a antiga noite e o antigo vazio, até que toda essa autossuficiência e autocomplacência sejam completamente destruídas.

Cessará o olhar altivo, acabará a arrogância humana; naquele dia só o Senhor será exaltado, pois será o dia do Senhor dos Exércitos: contra tudo o que é arrogante e elevado, contra tudo o que se exalta para ser abatido. Será abatido o orgulho humano, humilhada a arrogância dos homens; naquele dia só o Senhor será exaltado, e todos os ídolos desaparecerão.

Destruímos os sofismas e toda a espécie de altivez que se levanta contra o conhecimento de Deus. Estamos também dispostos a submeter a Cristo todo o pensamento e a castigar toda a desobediência.

XVII

Agora podemos ver o que faz com que uma meditação seja boa e o que a compromete. Todos os métodos de meditação que são meros artifícios com os quais nos aliamos para aliviar a experiência do vazio e do medo são, em última análise, formas de evasão que não nos prestam qualquer ajuda. Na verdade, podem confirmar-nos nas nossas ilusões e endurecer-nos perante esse conhecimento fundamental da nossa condição real, contra a verdade pela qual os nossos corações clamam desesperadamente.

O que necessitamos não é de uma falsa paz que nos permita fugir à luz implacável do juízo, mas da graça de aceitar corajosamente a amarga verdade que nos é revelada; abandonar a nossa inércia, o nosso egoísmo e submeter-nos inteiramente às exigências do Espírito, suplicando-Lhe com insistência que venha em nosso auxílio e entregando-nos generosamente a *tudo o esforço que Deus nos pedir*.

Um método de meditação ou uma forma de contemplação que se limite a produzir a ilusão de termos «chegado a algum lado», de termos alcançado segurança e preservado a situação que nos é familiar, apenas porque temos a sensação de estar a fazer alguma coisa, acabará por ser um tipo de conhecimento que o medo apagará da nossa mente, ou então viveremos seguros na arrogância própria do fariseu.

Tornar-nos-emos incapazes de chegar às verdades mais profundas. Estaremos fechados a todos os que não partilhem as nossas ilusões. Levaremos «boas vidas» que, no fundo, são inautênticas, «boas» apenas na medida em que nos permitem permanecer instalados nas nossas próprias identidades, respeitáveis e impermeáveis. O «bem» dessas vidas depende da segurança que lhes oferecem uma saúde inabalável, o divertimento, o bem-estar espiritual e uma boa reputação de piedade. Um tal «bem» é protegido pela rotina e por evitar habitualmente qualquer perigo importante, bem como qualquer compromisso sério. Para evitar um mal aparente, este pseudo-bem ignorará as exigências do verdadeiro bem. Preferirá a obrigação rotineira à coragem e à criatividade. No fim, contentar-se-á com procedimentos estabelecidos e fórmulas seguras, enquanto se cega para não ver as maiores enormidades de injustiça e de falta de caridade.

Assim são as rotinas da caridade que sacrificam tudo para preservar as comodidades do passado, por mais inadequadas e vergonhosas que possam revelar-se no presente. A meditação, neste caso, transforma-se numa fábrica de justificações e, em vez de lutar contra o sentido da falsidade e da inautenticidade em si mesmo, luta-se contra as exigências do presente, recorrendo a armas que são lugares-comuns do século passado. Se for necessário, fabricam-se também condenações e denúncias contra aqueles que preferem correr o risco de se lançar em novas ideias e em novas soluções.

XVIII

Até agora concentrámo-nos na experiência pessoal de vazio que acompanha o aprofundamento de uma fé vivida com seriedade. Agora, porém, a pergunta poderia ser a seguinte: será isso importante para o verdadeiro espírito da oração monástica? Tudo o que dissemos sobre o

medo, o deserto, o nada, a pobreza, será apenas um pretexto para o negativismo e a inércia de um espírito subjetivo? No fundo, não será uma justificação que favorece a esterilidade espiritual? Não seria mais honesto esquecer essa ênfase, desprovida de qualquer interesse, colocada na oração pessoal e meditativa, e concentrarmo-nos na adoração objetiva da liturgia da Igreja, na qual supostamente não existe qualquer problema?

Poder-se-ia chegar a raciocinar desta forma: a participação objetiva nos mistérios de Cristo, tal como são celebrados pela comunidade cristã, arranca a pessoa do seu próprio centro e eleva-a acima do nível da preocupação consigo mesma, onde ela adoece de medo. Então, por que razão dignificar uma ansiedade comum e neurótica com um tom existencial e, depois, perpetuar nos nossos mosteiros o engano de uma piedade narcisista?

A resposta a isto poderia ser que o vazio e a pobreza interior de que temos falado não são exatamente sintomas das neuroses modernas nem da preocupação consigo mesmo. Também não se limitam à oração pessoal e interior. Manifestam-se igualmente na nossa experiência da liturgia. Na tradição monástica, têm sido habitualmente considerados como o «temor de Deus», que é o princípio da sabedoria, e são inseparáveis daquela humildade fundamental que São Bento coloca nos verdadeiros alicerces, não só da vida de todo o monge, mas também de toda a sua oração, quer litúrgica, quer mental. O medo da falsidade e da falta de autenticidade pode criar problemas extremamente complexos na vida litúrgica e na comunidade, onde podem surgir conflitos, não apenas entre indivíduos, mas da própria comunidade enquanto tal. Afinal, algumas das questões mais angustiantes do nosso tempo são precisamente as que podem ser vividas no coração das comunidades monásticas, das paróquias, dos grupos da Ação Católica e, naturalmente, da própria Igreja. Não é fácil enfrentar o «medo» que nasce de um confronto sério com a infidelidade a nível comunitário, uma infidelidade na qual todos estão implicados e com a qual nenhum indivíduo pode lidar honestamente apenas denunciando os outros ou afastando-se deles.

É preciso dizer que, sem um sentido profundo e sério da nossa condição de pecadores e da nossa falta de esperança sem a graça de Deus, a própria

oração litúrgica seria um exercício enganador de estética e uma mera distração pessoal. É por isso que os textos bíblicos de que nos servimos na liturgia, particularmente os retirados dos Salmos e dos Profetas, sublinham, com a maior veemência, o medo do homem, a angústia da separação de Deus e a necessidade desesperada que o ser humano tem da graça e da salvação. Os textos do Novo Testamento, por sua vez, falam da salvação e da luz que vieram ao homem por meio da cruz de Cristo. Toda a liturgia é animada por este movimento de descida e de subida, que é o mesmo da Páscoa cristã, o mistério pascal da nossa morte e ressurreição com Cristo.

A menos que o cristão participe, em alguma medida, do medo, do sentido da perda, da angústia, do abandono e da desolação do Crucificado, não poderá verdadeiramente entrar no mistério da liturgia. Também não poderá compreender os ritos e as orações, nem apreciar os sinais sacramentais e penetrar profundamente na graça de que eles são mediadores. O padre Monchanin observou, com grande sabedoria, o vazio de um certo otimismo superficial que distribui abundantemente clichés sobre o «sentido da história» e foge da realidade do medo, mergulhando numa atividade incessante e totalmente inútil. Essas pessoas demonstram, diz ele, que são agentes cegos, pelo vazio absoluto dos seus esforços. «Para nós», continua o padre Monchanin, «basta saber que estamos no lugar onde Deus nos quer (no mundo moderno) e realizar o nosso trabalho, ainda que seja infinitamente pequeno e sem resultados tangíveis. Agora é a hora do Horto das Oliveiras e da noite, a hora do silêncio oferecido. E, precisamente por isso, *a hora da esperança*: Deus somente. Sem rosto, desconhecido, não sentido, mas que não podemos negar, Deus mesmo»

Reconheçamos, com toda a franqueza, o verdadeiro alcance e o verdadeiro desafio da mensagem cristã. Todo o querigma do Evangelho se torna algo irrelevante e digno de escárnio quando se pretende dar uma resposta fácil a tudo, recorrendo apenas a alguns gestos exteriores e a intenções piedosas. O cristianismo é uma religião para homens conscientes de que existe uma ferida profunda, uma rutura produzida pelo pecado, que atinge o próprio coração do ser humano. São homens que experimentaram a doença presente no mais íntimo do coração, que se afastaram do seu Deus pela culpa e pela suspeita e que se cobriram de ódio. Se essa doença fosse uma ilusão, então não haveria necessidade da cruz nem dos sacramentos da

Igreja. Se os marxistas tivessem razão ao diagnosticar que este terror humano é apenas a expressão da culpa e da humilhação interior da classe alienada, então deixaria de haver necessidade de continuar a pregar Cristo, bem como da liturgia ou da meditação. Mas a História ainda tem de demonstrar que os marxistas tinham razão nesse ponto, pois, seguindo os seus pressupostos de um otimismo grosseiro, desencadearam um mal ainda maior, uma falsidade ainda mais mortífera no coração do homem, transformando-o em assassino. E foram eles, os marxistas, que chegaram aos limites da mais extrema aberração, se excetuarmos os nazis. Estes, por sua vez, tomaram de empréstimo a Nietzsche um diagnóstico semelhante acerca do «medo cristão» do Senhor. É verdade que o espírito individualista, associado à cultura e à economia do Ocidente na Idade Moderna, produziu efeitos desastrosos sobre a autenticidade da oração cristã. Mas que significa, afinal, o individualismo na vida de oração?

A vida interior do individualista é precisamente um género de vida que se fecha sobre si mesma sem medo e repousa em si própria com uma satisfação mais ou menos permanente. Até certo ponto, é imune ao medo e é capaz de integrar os inevitáveis estrangulamentos e feridas da vida interior, suficientemente complacente consigo mesma, revestindo-os de uma aparência espiritual mediante fórmulas devocionais. O individualismo na oração contenta-se precisamente com os pequenos consolos da piedade sentimental. Mais ainda: resiste ao chamamento do testemunho comunitário e da resposta humana coletiva a Deus. Fecha-se e endurece-se contra tudo o que possa impeli-lo a sair de si mesmo. Recusa participar em tudo o que não seja imediatamente satisfatório para os seus gostos devotos, limitados ao aqui e ao agora. Permanece centrado e fixo numa forma particular de consolação, totalmente íntima ou, pelo menos, privada, preferindo-a a qualquer outra precisamente porque não necessita de ser partilhada nem o pode ser.

A finalidade desta fixação, que pode ser mantida por uma vontade obstinada e por uma fé mínima, é produzir segurança, um sentido de identidade espiritual, uma suposta plenitude e, talvez até, uma desculpa para fugir às realidades da vida.

Infelizmente, é verdade que essa falsa interioridade serviu de máscara a homens e mulheres piedosos que, desse modo, se viram dispensados de reconhecer a sua total inconsistência interior. Imaginavam-se capazes de amar simplesmente porque eram capazes de experimentar um sentimento devoto. Um dos aspetos desta doença espiritual consiste precisamente na insistência absoluta em ideais e intenções, completamente desligados da realidade, da ação e do compromisso social. Tudo o que alguém deseja interiormente, tudo o que sonha, tudo o que imagina: isso é considerado beleza, santidade e verdade. Bastam pensamentos belos. Eles substituem tudo o resto, até a própria caridade e a própria vida.

Precisamente, a função do medo é quebrar essa gaiola de vidro da falsa interioridade e libertar o homem dela. É o medo, e só o medo, que arranca o homem do seu santuário privado, onde a sua solidão se torna horrível para si mesmo sem Deus. Mas, sem o medo, sem a capacidade inquietante de ver e rejeitar a idolatria das imaginações e das ideias piedosas, o homem permaneceria satisfeito consigo mesmo e com a sua «vida interior», quer na meditação, quer na liturgia, quer em ambas ao mesmo tempo. Sem o medo, o cristão não pode ser libertado da névoa pestilenta da autoconfiança dos devotos que conhecem antecipadamente todas as respostas, possuem todos os lugares-comuns da vida interior e sabem defender-se, com um ritual de fórmulas infalíveis, contra todo o perigo e contra qualquer apelo ao diálogo com a necessidade e o desespero humanos.

Esta piedade individualista é um mero substituto do verdadeiro personalismo. Rouba ao homem a possibilidade de se libertar de si mesmo, de viver sem preocupação, disponível para os outros (essa *disponibilidade* de que nos fala Gabriel Marcel). Ora, é precisamente esta liberdade, esta abertura, que é essencial para uma participação plena no culto litúrgico. Esta capacidade de se entregar a si mesmo só se adquire através da experiência daquele medo que nos aflige quando saboreamos o terrível abandono da alma fechada sobre si própria.

Por conseguinte, seria um grave erro ignorar o verdadeiro sentido da oração interior meditativa e a sua importância decisiva para toda a vida cristã, especialmente para a compreensão plena da liturgia. Em todo o caso, não estamos aqui a falar da oração do coração como um exercício isolado e

particular, como se fosse um departamento separado da vida devota. A oração do coração deve penetrar todos os aspetos e atividades da existência cristã. Deve florescer, sobretudo, no próprio coração da liturgia. Mas não pode florescer onde um espírito ativista procura fugir às profundas exigências interiores e aos desafios da vida cristã no confronto pessoal com Deus. Esta procura interior e pessoal não deve entrar em conflito com o poder mediador da Igreja, porque o medo e a culpa do pecador lhe mostram, mais claramente do que qualquer outra coisa, a sua necessidade desesperada *de reconciliação com Deus, na e através da reconciliação com o seu irmão.*

Um medo que apenas lançasse o homem mais profundamente sobre si mesmo e para uma falsa contemplação não seria autêntico. A única purificação plena e verdadeira é aquela que volta completamente o homem de dentro para fora, de tal maneira que ele já não tenha de defender o seu próprio ser nem proteger uma herança íntima por medo de ser roubado ou de não saber administrar os seus bens. Por outras palavras, seguindo novamente Gabriel Marcel, o medo retira-nos o sentido da posse, do «ter» o nosso ser e a nossa capacidade de amar, para que possamos simplesmente permanecer perfeitamente abertos (voltados de dentro para fora), desarmados, o que constitui a simplicidade e a entrega total.

Este é o coração da meditação e do sacrifício litúrgico. Este é o sinal do Espírito sobre o povo eleito de Deus: não aqueles que possuem uma vida interior merecedora de respeito por pertencerem a uma instituição famosa pela sua piedade, mas aqueles que simplesmente se entregaram a Deus no deserto do vazio, onde Ele revela a sua incomensurável compaixão, sem condições e sem explicações, no mistério do amor.

Agora podemos compreender que a plena maturidade da vida espiritual não pode ser alcançada sem passar primeiro pelo pavor, pela angústia, pela inquietação e pelo medo que acompanham necessariamente a crise interior da morte espiritual, na qual finalmente abandonamos o apego ao nosso eu exterior e nos entregamos completamente a Cristo. Mas, quando essa entrega se realizou verdadeiramente, já não há lugar para o medo nem para o pavor. Já não pode haver qualquer dúvida na mente de quem está completa e definitivamente resolvido a nada procurar nem fazer senão aquilo que lhe é querido pelo amor de Deus. Então, como diz São Bento, «o

amor perfeito expulsa o medo», e o próprio medo transforma-se em amor, confiança e esperança.

A finalidade da noite escura, como nos mostra São João da Cruz, não é simplesmente castigar e afligir o nosso coração humano, mas libertá-lo, purificá-lo e iluminá-lo no amor perfeito. O caminho que nos faz percorrer as sendas sombrias do medo não nos conduz ao desespero, mas à alegria perfeita; não ao inferno, mas ao céu.

Ó alma espiritual, quando vires obscurecido o teu apetite, secas e comprimidas as tuas afeições, e as tuas faculdades incapazes de qualquer exercício interior, não te aflijas por isso; antes considera-o uma felicidade, porque Deus te está a libertar de ti mesma, tirando-te das mãos o teu próprio património. Com essas mãos, por mais diligentes que fossem, nunca poderias agir de modo tão perfeito, seguro e completo (por causa da sua impureza e imperfeição) como agora, em que Deus toma a tua mão e te guia nas trevas, como a um cego, para onde e por onde tu não sabes; e jamais, por mais que caminasses com os teus próprios olhos e pés, conseguirias encontrar esse caminho.

XIX

Será a vida cristã de oração simplesmente uma evasão aos problemas e às angústias da existência contemporânea? Se o que dissemos foi corretamente compreendido, a resposta a esta pergunta tem de ser absolutamente evidente. Se rezamos em espírito, certamente não nos afastamos da vida, negando a realidade visível para ver Deus. Porque o Espírito de Deus encheu toda a terra. A oração não nos cega em relação ao mundo; pelo contrário, transforma a nossa visão do mundo e faz-nos ver o mundo, todos os homens e toda a história humana à luz de Deus. A oração «em espírito e em verdade» torna-nos capazes de entrar em contacto com o amor infinito, essa liberdade insondável que atua por detrás das complexidades e das situações intrincadas da existência humana. Isto não significa fabricar para nós explicações piedosas para tudo o que acontece. Não nos envolve em manipulações subtis das duras realidades da vida.

A meditação não nos dá necessariamente uma visão privilegiada do significado de acontecimentos históricos isolados. Estes podem continuar a ser, para os cristãos, mistérios tão angustiantes como o são para todos os outros. Mas, para nós, o mistério encerra, na sua própria obscuridade e no seu próprio silêncio, uma presença e um sentido que apreendemos sem os compreender plenamente. E, através deste contacto espiritual, deste ato de fé, situamo-nos corretamente no meio dos acontecimentos que nos rodeiam, mesmo quando não somos capazes de ver para onde eles conduzem.

Uma coisa é certa: a humildade da fé, quando é levada até às suas últimas consequências — pela aceitação do trabalho e do sacrifício exigidos pela nossa missão providencial — fará muito mais para nos lançar na corrente viva da realidade histórica do que as pomposas racionalizações dos políticos, que julgam ser, de algum modo, os diretores e manipuladores da história. Os políticos podem até fazer história, mas o sentido daquilo que fazem acaba, inevitavelmente, por ser traduzido para uma linguagem que eles nunca compreenderão, uma linguagem que contradiz os seus próprios programas e transforma todos os seus êxitos numa absurda negação das suas promessas e dos seus ideais.

É evidente que a religião, ao seu nível mais superficial, aquela que não é verdadeira nem para si mesma nem para Deus, facilmente se transforma no «ópio do povo». E isso acontece sempre que a religião e a oração invocam o nome de Deus por razões e finalidades que nada têm a ver com Ele. Quando a religião se torna uma mera fachada artificial para justificar um sistema social ou económico — quando empresta os seus ritos e a sua linguagem à propaganda política, e quando a oração se transforma em veículo de um programa puramente secular — então a religião converte-se realmente numa planta narcótica. Mata o espírito ao ponto de substituir a verdade da vida por uma ficção superficial e por uma mitologia. Daí resulta a alienação do crente, de tal modo que o seu zelo religioso se transforma em fanatismo político. A sua fé em Deus, embora conserve as fórmulas tradicionais, degenera, na realidade, numa fé na sua própria nação, na sua classe social ou na sua raça. A sua ética deixa de ser a lei de Deus e do amor para se tornar a lei e o direito daquilo que convém fazer. O privilégio estabelecido justifica tudo. E Deus converte-se no guardião da ordem estabelecida.

No último livro que nos chegou da autoria de Raïssa Maritain, o seu comentário ao Pai-Nosso, lemos a seguinte passagem, referente àqueles que mal conseguem obter o pão de cada dia e se veem privados, nesta terra, da maior parte das condições de uma vida digna, por causa da injustiça e da dureza de coração e de pensamento dos privilegiados:

Se houvesse menos guerras, menos sede de domínio e de exploração dos outros, menos egoísmo nacional, menos egoísmo de classe e de raça, se o homem estivesse mais preocupado com o seu irmão e realmente quisesse colocar em comum, para o bem da humanidade, todos os recursos que a ciência hoje põe ao seu alcance, haveria na terra muito poucos povos privados do sustento necessário; morreriam poucas crianças, ou não perderiam irremediavelmente a saúde por causa da subnutrição.

Ela continua a perguntar-se que obstáculos o homem colocou no caminho do Evangelho para que semelhantes horrores se tornassem possíveis. Infelizmente, é verdade que aqueles de nós que, complacentemente, nos imaginámos especialmente abençoados por Deus fizemos mais do que os outros para frustrar a sua vontade. Mas Raïssa Maritain afirma que talvez o pobre, que nunca foi capaz de procurar o Reino de Deus, venha a encontrá-lo inesperadamente «quando abandonar o mundo que não reconheceu nele a imagem de Deus».

A religião tende sempre a perder a sua força interior e a sua verdade sobrenatural quando perde o fervor da contemplação. É o elemento contemplativo, silencioso, «vazio» e aparentemente inútil que verdadeiramente a torna vida. Sem contemplação, a liturgia tende a tornar-se um mero espetáculo piedoso e a oração paralitúrgica uma simples tagarelice. Sem contemplação, a oração mental não passa de um exercício estéril da inteligência. É verdade que nem todos podem ser «contemplativos». Mas não é essa a questão. O que importa é a orientação contemplativa de toda a vida de oração.

Se a orientação contemplativa da oração consiste precisamente no seu vazio, na sua «inutilidade» e na sua pureza, então podemos dizer que a oração tende a perder o seu verdadeiro carácter a partir do momento em que se torna excessivamente ocupada, cheia de finalidades secundárias e

entregue a programas que pertencem a um nível inferior ao seu. Isto não significa que não possamos «rezar por» determinados bens concretos. Podemos e devemos recorrer à oração de petição, e isso é perfeitamente compatível, de uma forma muito simples e pura, com o espírito da contemplação.

A pessoa pode passar da oração de petição diretamente para a contemplação quando possui uma fé autêntica e profunda e uma grande simplicidade de esperança teologal. Mas, quando a oração se deixa explorar para fins inferiores a ela própria e que nada têm diretamente a ver com a nossa vida em Deus, ou com a nossa vida terrena orientada para Deus, então torna-se verdadeiramente impura.

A oração deve penetrar e animar todos os níveis da nossa vida, mesmo os mais temporais e transitórios. Não deve desprezar os aspetos que parecem mais humildes da existência temporal do homem. Pelo contrário, espiritualiza-os a todos e dá-lhes uma orientação divina. Mas a oração é profanada quando se afasta de Deus e do seu Espírito e quando é manipulada em proveito de um grupo fanático.

Nestes casos, é, pelo menos implicitamente, mal compreendida e, por isso, o «Deus» que invoca torna-se, ou tende a tornar-se, uma mera ficção imaginária. Uma religião assim é insincera. Não passa de uma fachada para a cobiça, a injustiça, a sensualidade, a autossuficiência e a violência. O remédio para esta corrupção consiste em restaurar a pureza da fé e a autenticidade do amor cristão. E isso significa restaurar a orientação contemplativa da oração.

Os verdadeiros contemplativos serão sempre poucos. Mas isso não importa, desde que toda a Igreja seja predominantemente contemplativa em todo o seu ensinamento, em toda a sua atividade e em toda a sua oração. Não existe contradição entre contemplação e ação quando a atividade apostólica cristã é elevada ao nível da caridade pura. Nesse nível, a ação e a contemplação fundem-se numa única realidade pelo amor de Deus e do nosso irmão em Cristo. O problema está em que, se a oração não for, em si mesma, profunda, poderosa, pura e constantemente cheia do espírito da contemplação, a ação cristã jamais poderá atingir verdadeiramente esse elevado nível.

Sem o espírito de contemplação em todo o nosso culto — isto é, sem a adoração e o amor a Deus acima de todas as coisas, por sua honra, simplesmente porque Ele é Deus — a liturgia não alimentará um apostolado autenticamente cristão, fundado no amor de Cristo e realizado pela força do *Pneuma*.

A necessidade mais importante do mundo cristão de hoje é esta verdade interior alimentada pelo Espírito da contemplação: o louvor e o amor de Deus, o desejo da vinda de Cristo, a sede da manifestação da glória de Deus, da sua verdade, da sua justiça e do seu Reino no mundo. Todas estas são aspirações próprias do coração cristão, essencialmente contemplativas e escatológicas. E encontram-se na autêntica essência da oração monástica. Sem elas, o nosso apostolado procura mais a nossa própria glória do que a glória de Deus.

Sem esta orientação contemplativa, construímos igrejas não para O louvar, mas para consolidar ainda mais as estruturas sociais, os valores e os privilégios de que até agora temos beneficiado. Sem este fundamento contemplativo na nossa pregação, o nosso apostolado deixa completamente de o ser. Não passará de um mero proselitismo destinado a assegurar uma conformidade universal com o nosso próprio estilo nacional de vida.

Sem a contemplação e sem a oração interior, a Igreja não pode cumprir a sua missão de transformar e salvar o homem. Sem contemplação, será reduzida a serva dos poderes cínicos e mundanos, por muito que os seus fiéis protestem que estão a trabalhar pelo Reino de Deus.

Sem aspirações verdadeiras, profundamente contemplativas, sem um amor total a Deus e sem uma sede inseparável da verdade, a religião tende verdadeiramente a transformar-se em ópio.

NOTAS

[1] *Apothegmata*, 19, P.G. 34,249.

[2] Conferência 10.

[3] Salmo 69,2.

[4] Santo Atanásio, *Ep. ad Marcellinum*.

[5] Cf. Dom Jean Leclercq, *Love of Learning and the Desire of God*, New York, Fordham University Press, 1961, caps. I e IV.

[6] De Amelineau, citado por Resch em *Doctrine Ascétique des Premiers Maîtres Égyptiens*, p. 151.

[7] Kadloubovsky e Palmer, *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, pp. 172-173.

[8] *De Virginitate*, 12-16.

[9] Isaías 35,1-10.

[10] *Long Rules*, Q. 37, *Ascetical Works*, New York, 1950, p. 308.

[11] Citado por W. G. Hanson em *Early Monastic Schools of Ireland*, Cambridge, 1927, p. 23.

[12] *Historia Ecclesiastica*, III, 5.

[13] Frase citada das *Confissões* de Santo Agostinho.