

Revista de Guimarães

Publicação da Sociedade Martins Sarmento

NOTÍCIAS DA ACTIVIDADE CULTURAL. CONFERÊNCIAS. XV CENTENÁRIO DE S. BENTO. DO VALOR ESPIRITUAL DO TRABALHO EM S. BENTO DE NÚRCIA.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo

Ano: 1981 | Número: 91

Como citar este documento:

SILVA, Carlos Henrique do Carmo, Notícias da Actividade Cultural. Conferências. XV Centenário de S. Bento. Do valor espiritual do trabalho em S. Bento de Núrcia. *Revista de Guimarães*, 91 Jan.-Dez. 1981, p. 284-339.

Casa de Sarmiento
Centro de Estudos do Património
Universidade do Minho

Largo Martins Sarmento, 51
4800-432 Guimarães

E-mail: geral@csarmiento.uminho.pt

URL: www.csarmiento.uminho.pt



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

2. CONFERÊNCIAS

XV Centenário de S. Bento

19 de Julho de 1981

Como contributo para as comemorações do *XV Centenário de S. Bento*, achou por bem esta Instituição levar a efeito uma Conferência alusiva, convidando para isso o *Doutor Carlos Henrique do Carmo Silva*, distinto professor da Universidade Católica Portuguesa.

Com uma assistência naturalmente ligada às intenções do acontecimento, mas numerosa, que encheu por completo a sala, onde se destacava o Reverendíssimo D. Prior do Mosteiro de Singeverga, alunos e professores universitários e alguns sócios da instituição, o conferente depois de apresentado pelo Presidente da Instituição com palavras do seu vasto curriculum, proferiu a sua brilhante Conferência que subordinou ao título:

Do valor espiritual do trabalho em S. Bento de Núrcia.



O Presidente da Instituição fazendo a apresentação do conferente.

INTRODUÇÃO

No dizer de um dos grandes historiadores e intérpretes do nosso século, Arnold Toynbee, S. Bento de Núrcia não terá sido apenas um grande homem, um grande santo que esteve na origem de um vasto movimento religioso monástico, mas sobretudo uma daquelas figuras que, como os heróis, incarna os grandes ideais ou os grandes movimentos históricos (1). Compara-o, este historiador inglês, ao que analogamente foram Buda e Maomé, sendo, no caso de S. Bento, a sua projecção equivalente à das bases temporais e espirituais da formação da Europa (2). Na verdade, a proliferação do modelo da vida beneditina como célula da formação civilizada e culta, desde os alvores da Alta Idade Média, não se deixou de expandir de modo notável, vindo a constituir o equivalente de uma profunda revolução no modo de encarar a vida e o homem, semelhante àquela que,

(1) Cf. Arnold Toynbee, *A Study of History* (Abridgement of volumes I-VI, by D. C. Somervell), London/ N. Y./Toronto, Oxford University Press, 1963, pp. 225-226.

(2) Cf. *Ibid.*, p. 225: «In this last creative chapter of his career (on Monte Cassino) the saint improvised a new education to take the place of the obsolete system that he himself had rejected as a child, and the Benedictine community on Monte Cassino became the mother of monasteries which increased and multiplied until they had spread the Benedictine Rule to the uttermost of the West. Indeed this rule was one of the main foundations of the new social structure which was eventually raised in the Western Christendom on the ruins of the ancient Hellenic order.»

para a tradição do Antigo Testamento, tinha constituído o código mosaico (3).

Perante o multifacetado da vida e obra de S. Bento, e a projecção da mesma, torna-se óbvia a impossibilidade de sequer aludir, ainda que sucintamente aos vários aspectos fundamentais da mensagem beneditina (4). Por outro lado, a própria determinação histórica do nosso tempo em relação à época do Santo de Núrncia, impõe aquilo que é a inelutável condição e, ao mesmo tempo, o requisito intencionalmente consciente da metodologia histórica contemporânea, a saber, o carácter selectivo que o inventário da problemática actual propõe, quando interroga o passado histórico (5).

(3) Quanto à proliferação do modelo de vida beneditina, veja-se Dom C. Butler, *Benedictine Monachism. Studies in Benedictine Life and Rule*, London, 1919 e Dom Claude J. Nesmy, *Saint Benoit et la vie monastique*, Paris, Du Seuil, 1959. Veja-se também Henri Marrou, in: J. Daniélou e H. Marrou, *Des origines à Saint Grégoire le Grand (Nouvelle Histoire de l'Eglise, t. I)*, e veja-se de C. H. do Carmo Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrncia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*», in: *Didaskalia*, vol. X, fasc. 2, 1980 (no prelo).

(4) A importância desta mensagem é de diversa ordem. Do ponto de vista litúrgico é de realçar o regime da oração e das práticas religiosas, como fica atestado nas «horas beneditinas» e, sobretudo, na descendência da liturgia e do canto gregoriano. Está ainda ligado S. Gregório Magno, discípulo de S. Bento, a uma sabedoria não apenas artística e arquitectónica da tradição dos mosteiros beneditinos, mas também de um pré-renascimento das letras e do humanismo medieval. Além disto, é no domínio das artes, dos ofícios, do artesanato, e sobretudo dos trabalhos agrícolas, que mais tarde se vem a tornar notório o trabalho e a expansão do modelo de vida beneditino. Além destes aspectos civilizadores e fundamentais da vida beneditina é ainda de ter em conta a ulterior ligação entre este modelo de vida monástica e as futuras ordens religiosas guerreiras, tornando manifesto que a organização da disciplina conventual está de acordo com a própria organização viável de um poder temporal e até militar. Todos estes aspectos dão nota do carácter micro-social e genético da sociedade europeia antecedida por esse germe da vida beneditina. Cf. ainda Arnold Toynbee, *A Study of History*, ed. cit., pp. 217 e segs. e p. 226 e H. S. Brechter (ed.), *Benedictins, der Vater des Abendlandes, 547-1947*, München, 1947, e ainda *Il Monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (Settimane di studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo, IV), Spoleto, 1957 (várs. artigos).

(5) O método historiográfico na perspectiva da história crítica contemporânea, tal como é definido sobretudo na escola francesa actual, e a partir dos estudos de F. Braudel e H. Berr,

Mas, mesmo apesar de se ter consciência dessa relatividade da hermenêutica histórica, ainda assim se manifesta a riqueza da mensagem beneditina dadas as condições de afinidade e analogia histórica entre a época do séc. V-VI d.C., como período culminante da crise do mundo antigo e já de surgimento de uma primeira cultura medieval e, por outro lado, da crise do mundo moderno dos finais do século passado e das grandes interpelações da época contemporânea (6).

Acresce o facto de, em relação a S. Bento, se tor-

L. Febvre e ainda de M. Bloch e R. Aron, propõe a condição específica de inventário da problemática contemporânea como condição de delimitação do objecto histórico. A chamada função pessoal do investigador torna-se relevante e deliberadamente consciente, desarmando a ironia crítica de Paul Valéry, «De l'Histoire» (in: *Oeuvres*, ed. J. Hytier, Paris, Gallimard, Pléiade, 1971, vol. II, p. 935: «L'Histoire justifie ce que l'on veut. Elle n'enseigne rigoureusement rien, car elle contient tout, et donne des exemples de tout.»), quando apresentava a história como um meio sofisticado, em que o historiador poderia defender não importa que posição, elaborando a síntese histórica de modo mais ou menos arbitrário. Mas uma historiografia consciente das suas delimitações metodológicas e das suas dificuldades epistémicas, recorrendo às condições actuais de reconstituição de um passado, assim à partida delimitado, e, entretanto, apenas assim ainda tornado viável, dada a sua rigorosa inactualidade, conduz a um processo de natural erosão das possibilidades diferenciais do passado. Sobre o assunto cf. H. Berr, *La synthèse en Histoire, son rapport avec la synthèse générale*, Paris, Albin Michel, 1953 e Marc Bloch, *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien*, Paris, A. Colin, 1942, cf. ainda H. Gouhier, *L'Histoire et sa Philosophie*, Paris, Vrin, 1973. Veja-se ainda, sobretudo P. Valéry, «Discours de l'Histoire» (1932), in: *Oeuvres*, ed. cit., 1968, vol. I, p. 1134: «Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons éprouvé en personne, ce que nous fîmes, ce que nous fîmes — voilà qui doit nous fournir le questionnaire, déduit de notre propre vie, que nous proposerons ensuite à l'histoire de remplir, et auquel elle devra s'efforcer de répondre quand nous l'interrogerons sur les temps que nous n'avons pas vécus.»

(6) É conhecido o facto da alternância apreciativa e compreensiva das épocas do passado em relação à sensibilidade regressiva do presente. Assim, ao classicismo do renascimento e ao medievalismo romântico sucede o decadentismo mítico do século actual, que se repercute nas afinidades supostas com a decadência do mundo antigo. Cf. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1917); A. Toynbee, *A Study of History*, ed. cit. e ainda P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 4 vols., N. Y., American Book Co., 1937-41.

nar plenamente justificável o que noutros casos, e para uma certa rotina de culturalismo diletante contemporâneo, se constitui como a mera celebração de centenários, pautados por certo mecanismo cronológico (7). Faz parte da sua mensagem e da história beneditina o largo compasso dos séculos, num diferente sentido para o tempo e para a memória, para a realização da vida e da consciência. Daí que procurar justificar a comemoração do XV.º Centenário do nascimento de S. Bento por razões historiográficas de analogia de épocas e de interesse nas mesmas, ou por não menos ponderosa razão de importância da tradição beneditina no contexto da cultura nacional e para a formação civilizacional e cultural portuguesa, equivalha, de alguma maneira, a não ter sintonizado e compreendido esse *outro ritmo de tempo* e de história a que induz o modelo de vida e espiritualidade beneditina (8).

Por isso, não se trata aqui de optar por uma determinada justificação da efeméride comemorativa de S. Bento, nem sequer de procurar motivos de suposta maior actualidade na mensagem deste Santo, que mais aprovesse ou viesse satisfazer o egoísmo histórico do presente, a sua curiosidade insaciável e o seu monótono pleonasma. Outrossim, trata-se de, como esse grande filósofo alemão que foi Martin Heidegger deixou indicado, de fazer do pensamento desse passado a possibilidade realizante do presente, no diálogo historial de uma presença (9). Presença em que o pensamento se converte à sua própria etiologia, como uma meditação, num carácter devocional da própria lembrança, como se naquilo

(7) Vejam-se algumas observações nos preliminares do nosso artigo «A gnose espinoziana — Destino racionalista de uma tradição sábia», in: *Didaskalia*, vol. VII, 1977, pp. 259-269.

(8) Cf. C. H. do Carmo Silva «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*», in: *Didaskalia*, vol. X, fasc. 2, 1980 (no prelo): Introdução.

(9) Mais do que da *Historie*, trata-se da *Geschichtlichkeit* de *Geschenke*, dessa disponibilidade e desse dom do passado que se dá no presente. É esse o *historial* que permite a Heidegger dizer com propriedade que o pensamento original é o da própria tradição, no sentido historial, e originário desta. Cf. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, M. Niemeyer V., 1971³, pp. 91-93.

que Heidegger chamou: «a piedade do pensamento»⁽¹⁰⁾. Então já o passado não será outro, nem distante, concebido da mesma maneira ou de modo análogo, mas a diferença presente no presente e esse ritmo de inerência que mantém vivo sob a forma de tradição, o *espírito* do passado, que não a sua documentada *letra*.

É já apelando para esta consciência do imbrincamento temporal, quando se trate da história da reflexão e da espiritualidade, e ao arrepio do que se poderia supor um mesmo espiritualismo redutor da diferença temporal e instaurador de uma espécie de «*philosophia perennis*», que se optou antes por um tópico de reflexão em S. Bento, que exprime o duplo realismo da actualidade e oportunidade destas palavras e também o da vida e obra de S. Bento de Núrcia.

De facto, por suposto que seja muitas vezes assimilar-se a própria mundividência cristã, em que naturalmente se insere S. Bento de Núrcia, com um espiritualismo, confundindo assim a verdadeira experiência espiritual, incarnada e sapiente, com um misticismo angelical, intelectualista, ou de qualquer modo dualista, isto não significa que seja esse modo correcto de pretender salvaguardar a própria dimensão mística da vida e obra dos Santos da tradição cristã⁽¹¹⁾. De facto, a experiência

⁽¹⁰⁾ Cf. M. Heidegger, *ibid.*, p. 91, quando salienta que o próprio pensamento nessa determinação meditativa do tempo e da história é, ele próprio, uma lembrança, devocional, constituindo-se como «a piedade do pensamento», o seu «recolhimento» próprio, ou o *seu mesmo lugar*. É este carácter ambíguo da mesmidade entre o pensar do tempo na sua diferença e, entretanto, segundo o mesmo *lógos*, que constitui, aliás, aspecto criticável, em nosso entender, na filosofia de Martin Heidegger, tendo sido esta, como foi, tão intensamente interpelante de um sentido diferencial, ontológico, e do próprio tempo. Cf. a este propósito C. H. do Carmo Silva, «O Mesmo e a sua indiferença temporal — o parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de «Zeit und Sein»», in: *Rev. Portuguesa de Filosofia*, XXXIII, Braga, 1977, pp. 299-349.

⁽¹¹⁾ O Cristianismo apresenta-se como um *realismo* espiritual, que nada deve ter a ver com um espiritualismo dualizante. Este último é frequentemente um «materialismo espiritual», segundo a expressão feliz de Chögyam Trungpa, *Cutting through Spiritual Materialism*, Berkeley, Shambhala Press, 1973, pp. 13-18, ou seja, uma transposição dos desejos e ambições materiais para um outro plano, mas exactamente do mesmo modo. A perspectiva do realismo espiritual obriga a encarar a realidade *incarnacional*

mística é, antes do mais, uma experiência, e o realismo desta contrapõe-se ao carácter metafísico, justamente ao arrepio de uma espiritualidade especulativa, ou ainda de tendência reformada, subjectivista e, enfim, romântica.

O exemplo que fica da tradição dos primeiros tempos do Cristianismo e da fé, tantas vezes heróica, da época dos grandes Padres da Igreja, é o de uma espiritualidade viril, feita do realismo da própria vida e daquela síntese harmoniosa entre a oração e o trabalho — *ora et labora* — ou entre o rigor desafrontado e máximo da palavra evangélica e o sentido da justa medida humana, dos seus meios, da sua relatividade: por um lado, a conversão radical do monge — *μοναχός* — como destino singular do homem no sentido da conversão e do «deixa tudo, renuncia a ti próprio, e segue-me», das palavras de Jesus; por outro lado, o sentido confiante, a própria aceitação humilde da condição humana, inclusive da sua ironia e do seu amor, da sadia bonomia do mosteiro e do optimismo perante a vida dos homens, apesar das suas fraquezas (12).

O tema proposta para a reflexão a partir da obra beneditina é justamente revelador desta complementaridade entre a radicalidade séria da vivência cristã e o significado humanístico e a sensibilidade histórica do Santo de Núrcia: o tema do valor do trabalho (13).

e temporal dos acontecimentos e não apenas o seu valor ideal ou a perspectiva de ressurreição ou escatológica. Veja-se o próprio confronto entre as categorias do helenismo romanizado e decadente com o escândalo e o paradoxo da mensagem cristã, cf. S. Paulo, *I Cor*, 1 e segs.; Cl. Tresmontant, *St. Paul et le Mystère du Christ*, Paris, Du Seuil 1956, pp. 137 e segs.; e veja-se ainda, Charles Moeller, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, Paris/Tournai Casterman, 1948.

(12) É esta imagem complexa, mas, a um tempo, de completa renúncia e de completo realismo, que está na origem da própria vocação monástica beneditina, como mostra em palavras inspiradas Thomas Merton, *The Silent Life*, N. Y., Farrar, Strauss & Giroux, 1980⁵, pp. VII-XIII *et passim*. Quanto às fontes da *anacorese* monástica, segundo a lenda dos Padres do Deserto, reporta-se a Santo Antão, e ao Evangelho pregado por Jesus ao jovem rico, o timbre detonador desse modelo de busca da perfeição de vida. Cf. Mt, 19: 21. Veja-se *Vita Antonii*, 1. (in: Migne; Patrologia Greg. 26, cols. 837 e segs.); cf. ainda J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*. Paris, Tournhout, 1948.

(13) É justamente um tema polémico, ou pelo menos discutível, à luz das posições avançadas por alguns investigadores e intérpretes do monaquismo e da história beneditina. Veja-se a

Julga-se que este tema permita, entretanto, iluminar algumas das consequências também civilizacionais e históricas da notável expansão beneditina, desde o século VI até ao século X, constituindo praticamente o modelo predominante e quase exclusivo do monaquismo ocidental⁽¹⁴⁾. Embora não tratando especificamente deste porte histórico da questão, e também não propondo uma indagação etiológica das motivações e dos antecedentes histórico-biográficos da mensagem do ideal de vida beneditina⁽¹⁵⁾, circunscreveu-se antes aquele tópico ao contexto explícito da *Regula Benedictii* e, por conseguinte, do *corpus* da mensagem escrita e dos textos que

posição de O. du Roy, *Moines aujourd'hui. Une expérience de réforme institutionnelle*, Paris, 1972, pp. 269-270, quando nega que exista em S. Bento uma doutrina positiva sobre o valor do trabalho, já que o dever de trabalhar parece ser apenas o de obviar à ociosidade. Nesta perspectiva veja-se ainda de M.-D. Chenu, o art. «Trabajo», in: H. Fries, *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid, 1966, t. IV, p. 368. Esta posição não parece legitimar-se se se tiver em vista, não tanto o sentido social e cultural do trabalho mas a aceção ascética e de realização pelo trabalho que, como se verá, era já típica dos antecedentes do monaquismo beneditino, Cf. G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, t. II: *La espiritualidad*. Madrid, B. A. C., 1975, pp. 179-189, cf. *infra*, p. 23, n.º 103.

⁽¹⁴⁾ Cf. U. Berlière, *L'Ordre monastique des origines au XII^e siècle*, Maredsous, Pax, 1921; J. Mattoso, «La espiritualidad monástica durante la Edad Media», in: *Historia de la Espiritualidad*, t. I, p. 847 e C. H. do Carmo Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia...» in: *Didaskalia*, vol. X (1980), (no prelo), n. 24.

⁽¹⁵⁾ Dão-se como supostos os dados fundamentais da biografia de S. Bento, cuja fonte, como se sabe, é S. Gregório Magno, *De vita et miraculis Patrum Italicorum et de aeternitate animarum*, vel *Dialogorum*, Lib. II: «De Vita et miraculis Venerabilis Benedictii», ed. in: G. M. Colombás, L. M. Sansegundo e O. M. Cunill, *San Benito, su vida y su regla*, Madrid, B. A. C., 1968, pp. 147-259.

Sobre a sua vida, os seus estudos superiores, a sua recusa e vida de anacoreta e depois a sua experiência em Subiaco e como Abade em Monte-Cassino, bem assim como sobre a redacção da *Regula Benedictii* e sua fama como taumaturgo e morte em odor de santidade, vejam-se ainda os estudos recentes: I. Ryelant, *Essai sur la physionomie morale de Saint Benoît*, Maredsous, Pax, 1924; I. Schuster, *Storia di San Benedetto e dei suoi tempi*, Milán, 1946; J. Winandy, «Benoît, l'Homme de Dieu. Considérations sur l'hagiographie ancienne et moderne», in: *La Vie Spirituelle*, t. 86, (1952), pp. 279-286. Sobre o assunto, cf. G. M. Colombás, L. M. Sansegundo e O. M. Cunill, *San Benito, su vida y su Regla*, p. 46 e n. 1.

objectivamente documentam esse ideal de vida e essa concepção do trabalho (16).

O sentido daquelas amplas consequências, que, aqui mesmo em Portugal, se notam dessa ordem monástica descendente legítima da Ordem Beneditina, que foi a Ordem de Cister, notabilizada pela revolução do trabalho agrícola, artesanal, civilizador enfim, como também literário, artístico, cultural, já sem falar na dimensão de um trabalho espiritual para que estava sobretudo vocacionada — pode servir de exemplo análogo para reconduzir das manifestações extrínsecas do ideal beneditino à consideração do seu cerne conceptual e espiritual no que se refere ao trabalho (17). Também a busca de uma caracterização da história e da filosofia religiosa, da especificidade da vida monástica, e, em especial, da Regra beneditina, não deve ficar confundida sob a forma de uma caracterização dos modos devocionais ou rituais, esquecendo a objectiva ligação do monge com a vida nos aspectos do quotidiano, e muito justamente, nessa dimensão do trabalho.

(16) Sobre a *Regula Benedicti*, cuja bibliografia actual é também imensa, cf. as edições críticas de D. Linderbauer, *S. Benedicti Regula monasteriorum cum dissertatione philologica*, Metten, 1922, Bonn, 1928 e R. Hanslik, *Benedicti Regula*, Wien, CSEL (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*), 1960. Cf. A. M. Albareda, *Bibliografía de la Regla Beneditina*, Montserrat, 1933, e vejam-se ainda as edições acompanhadas de estudos de Adalbert de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, Paris, Du Cerf (Sources Chrétiennes, n.ºs 181-186, Série des textes monastiques d'Occident, n.º 34-39), 1971-72, 6 vols., e G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de San Benito*, Madrid, B. A. C., 1979.

(17) Para a tradição beneditina peninsular veja-se o vasto estudo de Antonio Linage Conde, *Los orígenes del monacato Benedictino en la Peninsula Iberica*, 3 vols., Léon, Cons. Sup. Inv. Cientif., C. Est. y Inv. «S. Isidoro», 1973.

Com interesse para o monaquismo do Norte do País e para a investigação histórica e arqueológica do mesmo, vejam-se: Pierre David, «Les saints patrons d'églises entre Minho e Mondego jusqu'à la fin du XI^e siècle» in: *Rev. Port. Hist.* II (1943), 221-254; Mário Martins, *O monacato de São Frutuoso de Braga*, Coimbra, 1950; Miguel de Oliveira, *As Paróquias portuguesas. Sua origem e formação* (Lisboa, 1950); Avelino de Jesus da Costa, *A Ordem de Cluny em Portugal*, Braga, 1948; Id. *O Bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*, Coimbra, 1959; Id., *Liber fidei sanctae Bracarensis ecclesiae*, I, Braga, 1965; M. Cocheril, *Études sur le monachisme en Espagne et au Portugal*, Lisboa, 1966; José Mattoso, *Le monachisme ibérique et Cluny. Les monastères du diocèse de Porto de l'an mille à 1200*, Louvain, 1968.

Perante o carácter central e a importância deste tema poder-se-ia justamente contrapor este antigo sentido dado ao trabalho, no contexto da espiritualidade cristã, àquela crítica que por vezes tem sido feita por autores judaicos (e nalguns casos com razão), quando afirmam o sentido optimista do trabalho para os hebreus, por oposição a um certo sentido pessimista na sensibilidade cristã⁽¹⁸⁾. Trata-se de exigir também uma mudança de atitude em relação à inércia costumada de uma cultura já velha que tende por vezes para o abulismo ou a apatia, chegando até, inclusive, a uma versão quietista, e afinal efeminada, da própria espiritualidade. Trata-se, outrossim, de compreender que o trabalho não é um tema sem interesse reflexivo, confundidas que sejam a prática do mesmo com um certo sentido de traumatismo em relação ao seu esforço, ao seu carácter alienante, ou até escravizante. Se se puder compreender que o trabalho não é o termo negativo do binómio do ócio ou do lazer, mas antes a condição integradora do *negócio*, como também próprio *ócio*, então se perceberá qual a metodologia, e melhor ainda, a atitude meditativa que deve ser tomada para a mediação deste tema. Mediação não no sentido especulativo ou teórico, nem num praticismo imediato, mas naquela consciência sapiencial que ressuma da obra e das mãos calejadas do artista e desse saber por experiência feito.

Meditar sobre o valor do trabalho em S. Bento de Núrcia equivale, pois, a discernir, de frequentes e variados valores dados ao labor, aquele sentido fundamental que o permite compreender na acepção de vida, de consciência, e de realização humana integral⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁸⁾ Cf. L. Ramlot, art. «trabajo», in: *Enciclopedia de la Biblia*, Barcelona, Garriga, 1969², vol. VI, col. 1050, *et passim*.

⁽¹⁹⁾ Cf. Thomas Merton, *The Silent Life*, ed. cit., pp. 26 e segs.: *In Laboribus Multiis (In many Labors)*; Id. *The Monastic Journey*, London, Sheldon Press, 1977.

1. COORDENADAS CULTURAIS, TERMINOLÓGICAS E FILOSÓFICAS DA NOÇÃO DE TRABALHO.

Mas o que é o trabalho?

Actualmente considera-se o seu âmbito como um mundo — o mundo do trabalho, e o gigantismo do tema está na razão directa do crescimento excessivo da importância material, social, e até planetária das condições da transição do mundo moderno para a época contemporânea⁽²⁰⁾. Se se quisesse caracterizar de forma muito sintética este período da época contemporânea, talvez se devesse dizer ficar para a história como o período das grandes transformações sociais e tecnológicas, do primado do grande número, das soluções colectivas⁽²¹⁾. Ou ainda, se se quiser, e em termos de outro modo dramáticos, como o de uma época de decadência espiritual desse simbólico «deserto que cresce», segundo a expressão de Nietzsche, justamente salientada por Mar-

(20) Veja-se, por exemplo, essa concepção do trabalho concebido como um *mundo* na recente exposição sob rubrica do mesmo nome, na *Enciclopedia Universalis*, vol. 16, pp. 276-296. Ai são considerados como *items* desse mundo do trabalho, o aspecto do poder na empresa e da nova divisão do trabalho, da diferenciação entre trabalho e não-trabalho, da organização científica do trabalho, e ainda os aspectos da psicologia do trabalho, fisiologia do trabalho, medicina do trabalho e direito do trabalho. Estes últimos aspectos representam pelo seu desenvolvimento recente, não apenas partes de domínios mais amplos, mas ramos autónomos com especificidade própria.

A consideração da sociedade industrial, das formas empresariais e de gestão, bem assim como da divisão do trabalho e das relações sociais, veio pôr ao humanismo contemporâneo novos problemas que ultrapassam já a formulação filosófica e ideológica do marxismo clássico tipificado no *Capital* de K. Marx. Cf. F. Herzberg, *Work and the Nature of Man*, London, 1966; Henri Lefevre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, ed. C. de Voray, 1958; veja-se ainda, do ponto de vista crítico, H. Marcuse, *One-dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London, 1964.

(21) Cf. Roberto Schnerb, *Le XIX^e siècle, L'apogée de l'expansion européenne*, t. VI de «Histoire Générale des Civilisations», dir. Maurice Crouzet, Paris, PUF, 1965⁴, pp. 142-145 e 519 e segs.

tin Heidegger, nessa complementar denúncia do esquecimento do *Ser* em prol da *Vontade do poder* e do *poder técnico* ou da *tecnocracia* (22). Sem se pretender um decadentismo mítico a propósito do declínio do Ocidente, não se pode deixar de sublinhar as palavras de Arnold Toynbee quanto à ironia de uma época que fez do seu modelo de Homem «esses novos bárbaros», como diz este historiador, que seriam os engenheiros e, em especial, os técnicos (23).

A situação actual é por demais complexa, porque já não surge tanto a crítica antecipada a um mundo de forças monstruosas do trabalho tecnológico, sob a forma, por exemplo, do utopismo *sui generis* de Aldous Huxley ou de George Orwell, em que se apresentasse o tradicional humanismo afrontado por uma concepção mecanicista, mas porque existe já a consciência crítica em relação a ideais que já não inspiram a mesma sedução dogmática, como sejam os que, desde a Revolução Francesa e o liberalismo económico, vieram a propor o progresso das Luzes, ou da Razão, e o progresso social (24). Esta noção de progresso, associada e implicando o sentido moderno de trabalho, suscita hoje, desde a dúvida até à completa ironia, consciente que são certos limites materiais e inclusive sociais, também psicológicos (e até culturais e espirituais) desse suposto progresso unilinear indefinido. A concepção tecnológica determina-se então, essencialmente, já não como um fim em si

(22) Cf. M. Heidegger, «Über den Humanismus», in: *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern, Francke V., 1954; Cf. também R. Guénon, *Le règne de la quantité et le signe des temps*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 21 et passim.

(23) Cf. a nossa crítica a certa mitologia decadentista em C. H. do Carmo Silva, «Profecia e compreensão da actualidade — do mito da decadência do Ocidente ao apocalipse do presente», in: *Itinerarium*, Ano XXVI, 1980, n.º 107, pp. 137-188.

(24) Para o estudo da moralidade utopista da mentalidade científica e tecnológica moderna e contemporânea, cf. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929; e Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, München/Leipzig, 1918; Id., *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols., Berlin, 1954, reed. Frankfurt-am-Main, 1959 e veja-se ainda o estudo de Raymond Ruyer, *Utopie et les utopies*, Paris, P. U. F., 1950. Para a nossa perspectiva, cf. C. H. do Carmo Silva, «Do tempo utópico à instância real...» in: *Reflexão Cristã* (Bol. do C. R. C.), ano IV, n.º 19: *Utopia e quotidiano*, Set.-Out., 1979, pp. 39-67.

mesmo, mas uma mediação que supõe uma compreensão mais profunda da essência da própria *τεχνή*, e afinal, dos fitos morais e espirituais do Homem (25).

Aliás, várias tinham sido já as críticas ao carácter sedutor, e até, alienante desse mundo do trabalho em que se reduzem quase ao anonimato os próprios trabalhadores, invertendo-se a ancestral dignidade do homem segundo a concepção antropológica do *homo technicus* ou do *homo faber*, isto é, do homem racional que utiliza a mão e o instrumento, do homem civilizador, naquilo que se poderia considerar o sonho mecanicista e infantilizante do «robot». Passa o homem a servir a máquina, naquela transição bem conhecida da manufactura, ou do artesanato tradicional, para a fábrica, a divisão racional do trabalho, a fabricação em série e a produção em grande escala (26).

Mas esta fase de contencioso, ora subjectivo, do romântico artesanato perante o horror à máquina e sua escravidão poluente, ora ideológico, e de solução social pela dialéctica da luta de classes, como fica bem ilustrada na perspectiva do materialismo dialéctico e histórico, pode considerar-se já ultrapassada perante dimensões actualmente ainda mais gigantescas, e entretanto mais toleradas pela própria rotina das coisas, do dito mundo do trabalho (27).

A questão do trabalho é, pois, já não apenas um aspecto da actividade humana, tradicionalmente validável,

(25) M. Heidegger, «Die Frage nach der Technik», in: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, G. Neske, 1967, pp. 5-36. Cf. sobretudo, pp. 25-26.

(26) Trata-se dos diversos aspectos da Revolução Industrial e da consequência excedente que nesta se dá do que tinham sido causas mais idealizadas do mecanicismo pós-cartesiano e iluminista. Cf. G. Gusdorf, *Introduction aux Sciences Humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*, Paris, Ophrys, 1974 (reed.), pp. 75 e segs., e pp. 242 e segs. Cf. também Id., *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, in: *La science humaine et la conscience occidentale*, vol. V, Paris, Payot, 1972, cf. também H. Lefevre, *Introduction à la Modernité. Préludes*, Paris, Minuit, 1977.

(27) Cf. a análise e os comentários de Karl Marx na *Crítica da Fil. do Direito de Hegel* (K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in: K. Marx-F. Engels, *Werke*, Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Band I, Berlin, Dietz V., 1964, pp. 203-333).

nem apenas um tema sublinhado pelo contencioso social e ideológico proposto desde a Revolução Industrial, e antecipado nas reflexões de Hegel sobre a dialéctica do senhor e do escravo, aproveitadas num processo de sinal contrário pelo marxismo, mas constitui-se como o âmbito indiscutível e a base do significado da vida material dos povos. Já não há mais espaço cultural para o viver naturalístico das sociedades primitivas que desconheciam a lógica do trabalho, já não há retorno possível à tese do «Émile» de Rousseau, do «bom selvagem» e da crítica moral à civilização, porque em todo o caso já não há moralização da situação, e as questões económicas e infra-estruturais são já tratadas na epistemologia rigorosa das ciências humanas, como fenómenos com uma lógica própria numérica, e não intencionalidades morais a serem julgadas (28).

O trabalho é considerado menos como uma *prescrição religiosa* ou um *dever moral*, e mais ou melhor se caracteriza como *função social*, *valor económico*, *poder político*, segundo uma *ordem legal* e, enfim, contribuindo como *factor de equilíbrio* para o desenvolvimento *psicossomático* e *psicossocial* das comunidades. Vejam-se as consequências notáveis desta *revolução do trabalho* operada na época contemporânea não tanto explícita nas medidas políticas e jurídicas ligadas com o movimento sindical e com a dita defesa dos direitos do trabalhador, mas antes revolução que não é alheia ao processo epistemológico e conceptual, segundo o qual o trabalho se constitui de algum modo como uma dimensão supra-humana, pelo menos supra-individual, colectivizante e socializante, implicando que não se trabalha por se ser homem, mas para se ser (29).

(28) Cf. as investigações que a Antropologia Cultural tem realizado junto das sociedades ditas primitivas, de economia recolectora, em que se torna nítido e carácter supérfluo da organização e função do trabalho, bem como extraordinariamente difíceis as tentativas de aculturação e de diálogo histórico com a civilização ocidental. A título de exemplo vejam-se as interessantes análises de sociedades ditas primitivas investigadas por Claude Lévi-Strauss na Amazónia, em *Les Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955; Id., *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1969.

(29) Cf. ainda F. Herzberg, *Work and the nature of Man*, ed. cit. *supra* e veja-se também I. Meyerson, «Le travail, fonction psychologique» in: *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, n.º 1, janv.-mars, 1955.

A origem desta concepção está ligada com o ideário da franco-maçonaria, entretanto muitas vezes distorcido sob a forma de valores que se degradaram do seu significado espiritualista para uma mera acepção sócio-política (30). O trabalho na acepção teúrgica e criativa dessa arquitectónica do mundo, que era também uma arquitectónica da razão humana, para empregar a expressão de Kant, transforma-se tantas vezes num processo de opressão e exploração injusta de esforço repetitivo e de rotina do irracional. Todos recordam a magnífica ironia que Charles Chaplin realizou desse mundo mecânico e desumano em que a injustiça se torna mais profunda porque mais monótona ainda (31).

Passou-se do homem trabalhador à *máquina que trabalha* e que o homem serve, máquina que aqui pode significar a própria fábrica em que cada operário é como que uma parte da engrenagem, e, finalmente, passa-se ao pleno mecanismo da sociedade e do modelo de civilização tecnológica, industrial avançada, etc., que, aparentemente libertando o homem da servidão das máquinas pela *revolução cibernética* da automatização em grande escala, parece entretanto condenar o homem a uma excessiva proximidade desse instrumento imenso, a um excessivo poder que o mesmo lhe concede, já difícil de disciplinar, e também já a um excessivo usufruto de bens prontos a suscitarem quase que a náusea perante a sociedade do confronto e do lazer (32).

Em tudo isto se perdeu a medida humana, a regra sapiencial, assistindo-se antes aos movimentos telúricos

(30) Sobre este ideário franco-maçónico em que se conceitua o valor civil e virtude cívica do trabalho, cf. G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, in: *Les Sciences Humaines et la pensée occidentale*, ed. cit., pp. 402-414.

(31) Veja-se filmografia de Charles Chaplin in: David Robinson, *World Cinema — A short History*, London, Eyre Methuen, 1973, p. 364.

(32) É a partir da revolução cibernética, ou seja, da automatização e normalização dos diferentes processos pela utilização de lógicas cada vez mais económicas, que se começou a tornar um facto a possibilidade de uma sociedade de tempos livres na qual o tempo de trabalho passasse a ser mínimo e quase condição de excepção. Para uma reflexão inicial sobre este tema, cf. G. Friedmann, *Où va le travail humain?*, Paris, Gallimard; Id. *Le travail en miettes*, Paris, Gallimard.

e gigantescos de uma civilização cujas formas, ainda que culturalmente moribundas, continuam a pré-determinar as alternativas da vida humana. Ao contrário das outras épocas históricas em que as transformações culturais e civilizacionais não se poderiam dizer propriamente universais, pode-se reconhecer com Teilhard de Chardin, a plena planetarização, não tanto da cultura europeia, mas da tecnologia ocidental, hoje já plenamente mundial⁽³³⁾. E, a esta tendência para a *normalização*, para o valor universal do trabalho, definido pelos mesmos parâmetros tecnológicos, científicos e sociais, não se pretende contrapor romântico regresso ao regionalismo das tradições nacionalistas diferenciadas, ou de valores ideossincrásicos do trabalho. Pensa-se, outrossim, na transformação do significado universal da tecnologia pela conversão ao trabalhador, ou seja, pela *humanização do trabalho*.

Neste sentido, não se pode deixar de fazer apelo à significativa *etimologia dos termos semanticamente conexos com o vocábulo trabalho*, ou dele sinónimos noutras línguas, pois o esclarecimento desta terminologia permite compreender, quer a hodierna inversão de valores, quer complementarmente, a antiga riqueza semântica da concepção do trabalho⁽³⁴⁾.

Começando pela palavra trabalho, pode notar-se o carácter ignominioso que lhe está implícito na etimologia, do médio-latim *tripaliare*, de *tripalium*, espécie de tripeça que servia de instrumento de tortura aos condenados na antiguidade⁽³⁵⁾. Trabalhar é, nesta acepção, o estado de sofrimento de quem é torturado, destruído, e extirpado do sentido positivo e do gosto pela vida.

⁽³³⁾ Cf. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Du Seuil, 1955, pp. 265 e segs.

⁽³⁴⁾ Cf. C. D. Buck, *A Dictionary of selected synonyms in the principal indo-european languages. A contribution to the history of Ideas*, Chicago/London, Chicago Univ. Press, 1971³, pp. 539-542.

⁽³⁵⁾ Sobre a etimologia de *tripalium*, cf. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967⁴, pp. 703 e 478. O *tripalium* era a tripeça como instrumento de tortura. Cf. sobre os diversos instrumentos de tortura na antiguidade, L. Martínez, Gómez, art. «castigos» in: *Diccionario del Mundo Clásico*, dir. por Ignacio Errandonea, Barcelona/Madrid/Buenos Aires... ed. Labor, 1954, t. I, pp. 340-342.

Pode relacionar-se este termo com o grego βάνανσος, que significa trabalho monótono, ou seja, à letra, banal, com um significado de «esforço», também atestado noutras expressões de línguas indo-europeias, como *to make* (inglês), proveniente de *mag* (cf. gr. μάσσω) com a acepção de «moldar», «amassar», como ainda em *to do*, e com a acepção social no alemão *Arbeit*, etc⁽³⁶⁾. Esta acepção do trabalho como esforço e como algo de penoso e escravizante, está também, atestada no Antigo Testamento, ligado com o termo 'amal, também 'éseb e também mas, neste último termo com o significado de «portador», «carga», ou «frete», isto é, trabalho pessoal obrigatório⁽³⁷⁾. Na tradução dos LXX utilizou-se o termo κόπος de κόπτω e ainda o termo πόνος (lat. *poena* — «pena») para traduzir esta acepção de um trabalho esforçado, que representa um corte, uma ruptura ou distensão no ritmo nor-

⁽³⁶⁾ Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 164 e pp. 171 e 145. Βάνανσος, no sentido do trabalho industrioso, esforçado, proviria de βαῦνος, com a acepção de «forno» (metalúrgico), e ἄνω, com a acepção de «acender o fogo» ou «alumiar». Trata-se, pois, de uma acepção de um «esforço que leva ao rubro», que torna incandescente, ou de um trabalho pesado, grosseiro, e até monótono, como o da forja. Quanto às expressões de *mag-, com a acepção de «moldar» ou «amassar», cf. W. Little, *The Short Oxford English Dictionary. On historical Principles*, Oxford, Clarendon Press, reed. 1950, pp. 1191-1192, *sub nom.*; para *Arbeit*, veja-se G. Drosdowsky e P. Grebe, ... *Duden. Etymologie Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, in: *Der Grosse Duden*, Band 7, Mannheim/Wien/Zürich, Dudenverlag, 1963, p. 31 *sub nom.*: de sublinhar neste último a raiz do indo-europeu *orbho-, com a acepção de «orfão», isto é, daquele que é constrangido a trabalhar para subsistir. Veja-se ainda C. D. Buck, ed. cit., pp. 540-541.

⁽³⁷⁾ Cf. L. Ramlot, art. «trabajo», in: *Enciclopedia de la Biblia*, ed. cit., vol. VI, col. 1050-1051. Vejam-se a propósito algumas referências bíblicas: para 'amal — *Ecl.*, 1, 3; 2, 10; para 'eseb, *Gn.*, 3, 16; *Prov.*, 10, 22; 14, 23; *Ps.*, 127, 2...; quanto a mas, provém do egípcio ms com o significado de portador na acepção de «escravo». Para o hieróglifo egípcio, cf. E. A. W. Budge, *Egyptian Language — Easy lessons in Egyptian Hieroglyphics*. With sign List, London/N. Y., Routledge/Dover, 1973¹², p. 51. De relacionar com Ma'ašeb e Mēlā 'kāb, já com uma acepção de trabalho frutuoso, de missão a cumprir adveniente do comércio ou da função do ml'k, isto é, do «intermediário» ou «mensageiro». De notar que em ml'k existe já uma possibilidade de derivação semântica dual: aram. *malka*, *Melchiten*, *melchites*, também *mōlek*, gr. *Μολόχ*,... com a acepção

mal, ⁽³⁸⁾ por isso constituindo uma «pena» ou uma «escravidão», na acepção de δούλος, isto é, do escravo ⁽³⁹⁾.

No entanto, na tradição hebraica aparece, outrossim, e mais frequentemente, um outro conjunto de termos que encaram o trabalho, nesta acepção geral de um modo positivo, optimista, e até espiritualizante e realizante da suprema dignidade do homem. Assim, *ma'aseh* (=acção, trabalho e fruto do trabalho), *mela'keh* (isto é, missão, cometimento, obra (note-se de *ml'ke* com a acepção de meio, mensageiro)); *pō'al* (obra, bem adquirido); e ainda *yegia*, da * *egu*, com a acepção de fadiga, mas não no sentido

de «rei» ou «senhor», isto é, o «enviado», o «anjo», o «Malaquias»; por outro lado, a acepção de enviado, «subordinado», como intermediário e como «moleque» (veja-se a hipótese da etimologia deste último termo, derivada do africano, in: J. P. Machado, *Dic. Etim. da Língua Port.*, Lisboa, Livros Horizonte, vol. IV, 1977, p. 154, *sub. nom.*). Cf. ainda K. Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen Wörter orientalischen Ursprung* Heidelberg, C. Winter, 1957², pp. 109-110.

⁽³⁸⁾ Cf. L. Ramlot, *Ibid.*, col. 1051 e veja-se *Gn*, 41, 51. Para a etimologia de κόπιος, cf. P. Chantraine, *Dic. Étym.* ed. cit., p. 564, que a refere de κόπτω, com o significado de «cortar», «talhar», «fender», «capar». Cf. lat. *capus*, lit. *kapóju*, e antigo esl. *kopájo*. Quanto ao termo πόνος atestado nos clássicos gregos com a significado de «trabalho» e de «fadiga» (Platão, *Rep.* 526 c; *Leg.*, 646 c...), de πέννομαι a sua etimologia remete a um sentido de trabalho doméstico, de «estender», «tecer», ou «enrançar», numa referência ao carácter penoso destes trabalhos.

Cf. Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1973², Band II, pp. 504-506; P. Chantraine, *Dic. Étym.*, p. 881 que põe em dúvida a etimologia dada por Frisk. Veja-se ainda κάμνω e κάματος no sentido de um esforço ainda mais intenso, embora sejam termos que não venham a ser utilizados na tradução do texto bíblico.

⁽³⁹⁾ Discutível também a etimologia de δούλος, atestado também no micénico *doero*, com o sentido de «escravo». Cf. M. Ventris e J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge, Univ. Press, 1973², p. 541, *sub nom.*, cf. com sânc. *Dāsah* e *dabā* = «homem», «servo». Segundo a aproximação de Palmer, em analogia com o babilónico *širku* (fem. *širkatu*), com a acepção fixada por E. Dhorme, de «oblató», aventa a hipótese de *doero-δούλος*, significar o «dado», condição de escravo, a partir do verbo *δίδομι*. Cf. P. Chantraine, p. 295; o trabalho é, neste sentido uma condição social, como para os latinos, por oposição a *liber*, isto é, «homem livre». Veja-se referência ao estatuto do trabalho servil em *Der kleine Pauly Lexicon der Antike*, München, Deutscher Taschenbuch V., Band I, cols. 490-494.

forçosamente pejorativo, são termos que não se dizem apenas dos trabalhos humanos, mas das próprias obras de Deus concedendo essencialmente a concepção de trabalho como *τεχνή*, isto é, como *meio*, e, portanto, mais como uma poética ligada à eticidade dos fins e da obra, do que à constituição desses meios num sistema de fins sob a forma de uma técnica, de uma mecânica, ou de um mecanismo⁽⁴⁰⁾. Há até um termo frequente na Bíblia que revela bem, ao nível da variação semântica da sua raiz, este diferente significado do trabalho: é o termo *'abodab*, que significa o trabalho quotidiano, dir-se-ia bem o «cuidado», e também o respeito posto em relação a cada acto ou a cada actividade e que, entretanto, numa variante da mesma raiz: *e'bed*, significa «escravo», isto é, o inverso daquela outra acepção. Entre estes dois significados opostos encontra-se justamente o sentido fundamental do trabalho como *'abodab*, ou seja, como *liturgia*⁽⁴¹⁾. Como é sabido a própria palavra liturgia provém do grego de *λαός* + *σῆργος* < *ἔργον*, com a acepção literal de «trabalho público», «trabalho para a comunidade», também numa

⁽⁴⁰⁾ Para o grupo das três primeiras expressões, cf. *supra* n. 37. Quanto a *pō'al*, tem a acepção de «castigo», mas designa também o «salário», que representa o trabalho ou a realização da obra. Tal como o primeiro grupo de termos, não tem sentido pejorativo. Deve salientar-se sobretudo *Yegia* do acádio **egu*, com a acepção de «cansar-se» ou «sofrer», numa fadiga que se pode pôr em paralelo com o sentido do *ἔργον* -*opus* da tradição helénica e latina. Trata-se já de uma tonalidade semântica *técnica* e *poética* que se aplica às obras de Deus. Cf. W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix containing the biblical Aramaic*, trad. E. Robinson, Oxford, Clarendon Press, 1978, reed. *sub nom.* Sobre este tema cf. A. Richardson, «Work», in: *A theological word book of the Bible*, London, 1950, pp. 285-287; Id. *The Biblical doctrine of work*, *ibid.*, 1952.

⁽⁴¹⁾ *'Abodab* é o termo central que melhor se pode aproximar da acepção litúrgica do trabalho como operação, ou ainda, numa acepção de energia consciente. *'Abodab* significa um «cuidado», como uma «cultura», «agricultura», como também se poderia dizer «cultura animi». Vejam-se as referências bíblicas: *Ps*, 24,23; *Ex*, 39,32 e 12,25; *Lev*, 23,7, etc. Sobre este sentido de *'Abodab* ligando *liturgia* e *cultura*, cf. C. H. do Carmo Silva, «Liturgia e Cultura» (Conferência proferida na «Semana de Pastoral Litúrgica», por ocasião do 1.º Centenário do nascimento de Mons. Pereira dos Reis, em 29/Nov./1979, no Seminário dos Olivais em Lisboa), in: *Ora et Labora*, XXVIII, n.º 2-3 (1982), pp. 126-156.

acepção religiosa, primitivamente unida ao sentido da organização social dos tempos homéricos (42).

É ainda este sentido positivo do trabalho que aparece mais ligado com a realidade humana na expressão 'eseb, agora revalorizado sob a forma desse trabalho de «dar à luz», dessas «dores de parto» que hão-de ainda inspirar mais tarde S. Paulo na sua caracterização desse nascimento espiritual do mundo e nesse «trabalho de parto» da Criação (43). E vai tão longe esta revalorização de um trabalho que parecia penoso, que o próprio nome para escravo vai progressivamente sendo tomado pelos cristãos na acepção de «servo de Deus», tal aliás como também acontece na cultura religiosa, ancestralmente tolerante, do hinduísmo, em que o termo *dasa*, significante da situação escrava, não continha forçosa conotação pejorativa (44).

Na terminologia recente onde melhor se pode recuperar uma etimologia para este sentido de um trabalho, que não é essencialmente penoso nem tortura, é no alemão *Werk*, no inglês *work*, aliás de uma raiz do indo-europeu **werg*, com a acepção genérica de «fazer», «agir», e «trabalhar», mas no sentido em que melhor se esclarece ainda na derivação para o grego — *ἔργον*, isto é, com o significado de trabalho que dá força ou que realiza a própria força e que aponta para a acção (45). Ao contrário do aforismo e do lugar comum da afirmação de que o trabalho cansa, dir-se-ia, segundo esta etimolo-

(42) Sobre *leitourgia*, cf. P. Chantraine, *Dict. Étym.*, pp. 629 e 619-620. Quanto ao valor da liturgia na tradição clássica, cf. Pauly-Wissowa, *Real Enzyklop.*, t. XII, cols. 1871-1879 e cf. também *Der kleine Pauly*, t. III, p. 550. Veja-se ainda, já no sentido bíblico, C. Pifarré, art. «Liturgia», in: *Enciclop. de la Biblia*, vol. IV, cols. 1055-1060. Quanto à liturgia na acepção mais tardia, cf. A. Romeo, «Il termine *leitourgia* nella greçità bíblica» in: *Miscellanea liturgica in honorem Dom C. Mohlberg*, t. II, Roma, 1949, pp. 467-519.

(43) Vejam-se as seguintes referências bíblicas: *Gn*, 3,16; *Prov*, 10,22; 14,23... e recorde-se o significado pauliniano desse «trabalho de parto» da Criação. Cf. *infra* n. 61.

(44) Cf. *supra*, n. 39 e veja-se Sir M. Monier-Williams, *A sanskrit-English Dictionary, etymologically and philologically arranged...*, Oxford, Clarendon Press, reed., 1970, pp. 476-477.

(45) Veja-se C. D. Buck, *A Dictionary...*, p. 540.

gia, que o trabalho (*ἔργον*) constitui a própria força, ou melhor, a energia: *ἐνέργεια*, ou seja, «o que está em *ἔργον*». É ainda de notar que este trabalho enérgico se liga com a própria natureza orgânica, isto é, com o próprio *organon* e o carácter instrumental do corpo, ligando-se assim ainda mais esta noção de trabalho com a condição física do próprio homem (46).

Naturalmente que, perante outros termos gregos reservados para designar a actividade criativa do homem, ou de Deus, a acção, em especial numa acepção ética, e ainda o esforço, se enriquecem pela conotação prática, pragmática do sentido do trabalho ligado ao fim ético, ou ao produto e à obra realizada pelo mesmo (47).

A diferença entre o *agir* (*πρασσεῖν, πράξις, πράγμα*) e o *fazer* (*ποιεῖν, ποιήσις, ποιήμα*), ou melhor, a distinção entre a *prática* e a *poiética*, dimensiona o próprio sentido do trabalho, isto é, o *ἔργον*, ora ligando-o ao sujeito, ora à condição técnica dos meios de realização da obra (48). E, apesar da célebre distinção aristotélica do *teorético*, do *prático* e do *poiético*, o domínio da *techné* e do *lógos*, que é também afinal o domínio do *trabalho* (*ἔργον*) aparece com uma realização do autor na obra e também como uma realização da obra que é a auto-realização prática do sujeito da acção (49). A natureza metafísica teoreticamente contemplada, mas aduzida prática ou poieticamente à natureza do *ergon*, faz compreender a fraca tradução do tema do *acto*, por oposição a *potência*, na célebre doutrina aristotélica. O acto é, outrossim, a *energia*, e não se desenvolve numa teoria praxiológica e ética, moral e política da acção, isto é, de um activismo

(46) Veja-se esta temática na reinterpretação do pensamento de Aristóteles restaurando o significado do acto de ser como *ἐνέργεια*, menos numa acepção activa ou prática, e mais no sentido de um *ἔργον* também poietico e do *λόγος*.

(47) Veja-se nossa interpretação in: «A lição de Aristóteles» (conferência proferida num Encontro de Professores de Filosofia promovido pela Dir.-Geral do Ensino Secundário, em Lisboa, Jan. 1980).

(48) Cf. Aristóteles, *Met.*, E, 1, 1025 b, 20 e segs. Cf. também Platão, *Rep.* IV, 439 b; Aristót., *Et. Nic.* A, VII, 1098 a; *De an.* II, 2, 413 a...

(49) Sobre a distinção entre o *prático* e o *poiético*, cf. Aristóteles, *Met.*, E, 1025 b, 1 e segs.

com repercussões na filosofia contemporânea, mas antes deveria ser tomado como *enteléquia*, isto é, aquilo que plenamente se possui a si próprio no fim, ou seja, a capacidade de realizar a perfeição⁽⁵⁰⁾.

Assim se concebe, em contraste com o carácter factício de uma pura *fabricação*, ou com o carácter axiológico e ainda externo da *acção*, o sentido primordialmente *intencional do trabalho como energia e realização interior*.

É esta acepção que se deve restaurar nessa outra fonte etimológica do vocábulo latino *opus*, *operis*, em contraponto, quer em relação ao sentido do trabalho como tortura, quer em relação ao sentido esforçado e servil do trabalho como *labor*⁽⁵¹⁾. O *opus* vai retomar o significado do hebraico *'abodab*, como do grego *λειτουργία*, na acepção exacta de *opus Dei*, isto é, do trabalho de Deus, das coisas divinas ou em ordem a Deus⁽⁵²⁾.

O artista não faz um trabalho, mas melhor se diz realizar uma obra⁽⁵³⁾. Este sentido de trabalho como *opus* implica não apenas a mera consequência de meios no primado da matéria, da fabricação, ou de uma formação, mas antes, o sublinhado do fito segundo a determinação criativa e de característica predominantemente temporal. Veja-se o sentido transitivo do verbo fazer, por oposição ao sentido completo do *operare*. A obra, pela sua singularidade temporal e pela sua originalidade pode considerar-se como *obra prima* naquele significado que aliás largamente lhe foi atribuído no regime do trabalho corporativo, como forma de se atingir a mestria no sistema

⁽⁵⁰⁾ Cf. a propósito os comentários de M. Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, Franckfurt-am-Main, V. Klostermann, 1967.

⁽⁵¹⁾ Para a etimologia de *labor*, cf. J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern / München, Francke. V., 1959, t. I, p. 655. Cf. também E. Meillet, *Dict. Étym.*, p. 334. O termo *labor* parece implicar na sua discutível etimologia um significado geral de trabalho com esforço e é essencialmente utilizado pelos latinos na língua rústica. É neste sentido um complemento de *industria*, com o significado de esforço ou actividade zelosa e atenta, na acepção de cultura ou de cuidado, que se pode ligar também, como já se referiu (*supra*, n. 41) com *'abodab*.

⁽⁵²⁾ É este sentido de *opus Dei* que irá ser retomado como uma das principais acepções do trabalho na *Regra Beneditina*, cf. *infra*, p. 16, n. 68 e p. 21, n. 92.

⁽⁵³⁾ Lembre-se T. Merton, *The Silent Life*, p. 30, quando relaciona o trabalho monástico com o de artífice e seu valor estético.

das artes e dos ofícios da época medieval⁽⁵⁴⁾. É, além disto, significativa a plena riqueza semântica que andaria adstrita ao autor da obra, ou seja, ao operário, num sentido demiúrgico, quase divino, ou prometaico, por oposição a um sentido que então se pode reconhecer como menor, do próprio artista e artífice⁽⁵⁵⁾.

De facto, acha-se hoje sobrevalorizada numa perspectiva saudosista do trabalho artesanal, a figura do artífice, em contraponto à do operário, mas na semiogonia destes conceitos encontra-se o operário como o autor da obra-*opus*, palavra que provém de *ops*, ainda atestada em *optumus*, ou seja, «óptimo», com a acepção de bem, enquanto o artífice apenas faz por imitação, ou seja, *artificialmente*, e esse seu fazer é mais um trabalho na ordem da situação, do posicionamento e da fabricação externa, do que naquela acepção ontológica e ética do trabalho como a realização do bem⁽⁵⁶⁾.

Entre a criação pura e a pura imitação existem assim os sentidos fundamentais para o trabalho humano, como *érgon*, remetendo para a raiz indo-europeia que significa «surgimento», ou a já referida «energia», ou seja também como *opus*, isto é, como a realização do Bem⁽⁵⁷⁾.

⁽⁵⁴⁾ A própria palavra 'arte' tem na alta Idade Média um significado muito amplo que engloba, a um tempo, a acepção estética, noética ou científica, e ainda o carácter técnico como meio de realização constitutivo de uma pedagogia, como a que se encontra expressa no sistema complexo das «artes liberais». Sobre este tema cf. E. R. Curtius, *Europäische Litteratur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke V., 1948.

⁽⁵⁵⁾ Naturalmente que o operário ou o industrioso, e a própria indústria, têm neste significado etimológico uma semântica muito mais ampla do que aquela que vem a ser dada ao conceito de trabalho na modernidade pós-Revolução Industrial.

⁽⁵⁶⁾ Quanto a *opus* que é o termo clássico latino para o trabalho, veja-se a sua ligação com *ops*, *opis*, como «poder», «força», «vigor», também atestado no scr. *apas*, «trabalho» ou «acto», especialmente um «acto sagrado», e no *Avesta*, *Hv-apah-* com a acepção de «boa acção». Também no velho ing. *afol*, com a acepção de «poder», e *aefnan*, com o sentido de «realizar», isto é, de tornar efectivo esse mesmo poder ou essa energia. Cf. C. D. Buck, *Dict.*, p. 540; E. Meillet, *Dict. Étym*, pp. 463-464.

⁽⁵⁷⁾ A **werg-* remete para um significado de «poder», de «surgimento» e de «realização» que se complementa bem pelo *ops*, *optumus*, latino, no sentido do máximo bem, isto é, da «perfeição». Cf. C. D. Buck, *Dict.*, p. 540.

Aliás, uma outra expressão latina ligada com a condição aparentemente escrava do trabalho, *servuus*, *servo*, *servare*, permite compreender o carácter observante, vigilante, do cuidado ou do desvelo, que o trabalho implica nesta acepção do *opus*, ou seja, a título ontológico e não apenas de mera condição humana ou social (58).

O preceito evangélico: «vigiai e orai» equivaleria então a esse *serviço* que é um cuidado do Ser, que é a realização da Obra, que é o culminar das energias de um trabalho, em última análise sempre referido a Deus, ou seja, litúrgico (59). A este «vigia e orai», e numa acepção congénere, sucederá o «labora et ora» da tradição monástica beneditina (60).

É ainda a partir desta noção de obra e de realização que se poderá entender o sentido da própria cultura e a sua relação com o rito e o ritmo litúrgico que pautava os antigos modelos da civilização. E é ainda a partir deste sentido de trabalho que se poderá também entender que o mesmo não seja perspectivado como mero valor económico na produção de bens, mas valor espiritual numa realização ontológica; não um poder político, ou uma função social, mas antes a expressão da autoridade e da comunidade que a consubstancia; nem sequer um dever moral ou um preceito religioso, mas outrossim a eticidade da própria vivência e a própria experiência da consagração. Passa-se do valor acidental e efémero do *trabalho-pena* para a *obra-esforçada*, que do micro- ao macro-cosmos

(58) *Servuus* tem o sentido de «escravo», mas o significado da * *swer-* permite o sentido de «cuidado», «atenção», «vigilância». Cf. avéstico nos compostos que servem para designar tipos de cães: *pasuú-haurvō*, «que guarda o rebanho» e *vis-haurvō*, «que guarda a aldeia». Para além do carácter servil do «olhar por», existe o sentido intrínseco e a condição da observância com um valor de libertação. Cf. E. Meillet, *Dict. Étym.*, p. 620.

(59) Cf. *Mc.*, 14:38: «...*γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθῃτε εἰς πειρασμόν*». cf. *supra*, n. 41. A raiz de *γρηγορέω* < *ἐγείρω*, * *γε = γρ* — tem o sentido de «acordar» na acepção de «soerguer-se» e até de «ressuscitar». Exprime o profundo simbolismo de um «apressar-se», «debruçar-se» ou de um «cuidar» que se opõe ao sono, ao ócio, ou ao sentido de um esquecimento.

(60) Cf. RB, 48. Cf. também Adalbert de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. V, pp. 589 e segs.

encontra ressonâncias, naquela bela imagem paulina do tempo do trabalho de parto ⁽⁶¹⁾.

Ora, estas breves referências à terminologia clássica e recente que baliza esta acepção genérica de trabalho, permitem esclarecer as coordenadas culturais e o valor filosófico deste mesmo conceito, aquando do encontro dos modelos greco-latinos com a tradição hebraico-cristã, e, especialmente, como o progressivo desenvolvimento de uma espiritualidade do trabalho na corrente monástica. Trata-se de salientar que, apesar da polarização do conceito na cultura grega, e apesar do carácter ignominioso do trabalho na acepção servil adentro no escalavagismo romano, se salvaguarda uma outra acepção desse *érgon-opus* que é *technê* e *lógos*, mas é também *rito* e *cultura*, acepção esta que plenamente se consagra com a perspectiva cristã ⁽⁶²⁾. A grande diferença reside apenas numa diversa perspectivacão da divisão do trabalho, não se entendendo na perspectiva hebraico-cristã que o trabalho manual e o trabalho especulativo ou até espiritual, pudessem constituir-se em termos distintos. O *érgon-opus* obrigaria mesmo a pôr em causa a distinção pedagógica e social entre o nível das artes servis e o nível das *Artes liberales* ⁽⁶³⁾. E, o que se nota, é que na tradição hebraica o

⁽⁶¹⁾ Cf. *Rom.*, 8:22: «οἶδαμεν γὰρ ὅτι πάντα ἡ κτίσις στυτενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν». Sobre a positiva doutrina pauliniana do trabalho, veja-se sobretudo *II Tess.*, 3:7 e segs.; *I Tess.*, 2:9. Cf. ainda Cl. Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris, Du Seuil, 1956, pp. 159-160.

⁽⁶²⁾ Mesmo na filosofia grega, e apesar das referências de Platão e de Aristóteles à condição inferior do trabalho manual, encontra-se a um outro nível de leitura, o sentido do *ἔργον* como *ἐνέργεια*, isto é, «energia e perfeição do ser e do agir», ou, por outras palavras, realização ética fundamental, cf. *supra*, ns. 48 e 50. Cf. também Cl. Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ*, p. 160.

⁽⁶³⁾ Sobre a tradição das *Artes Liberales* e influência clássica neste tipo de organização do ensino da alta Idade Média, cf. P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident Barbare VI^e-VIII^e siècles*, Paris, Du Seuil, 1962 e E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948), trad. cast., México-Buenos Aires, F. de C. Económica, t. I, pp. 63 e segs. A oposição entre as «artes liberales» e as artes servis, implicando o desprezo do trabalho material, conservou-se na tradição maniqueia e cátara que bipolarizou a vida activa e a vida contemplativa.

importante não é a matéria desse trabalho e o seu carácter mais ou menos extrínseco, ou mais ou menos servil do homem em relação à natureza, mas antes a distinção estabelecida em termos históricos ou meta-históricos: não existe uma idealização metafísica do trabalho, por exemplo sob a forma do trabalho intelectual, ou até do «não trabalho» do filósofo, mas antes um sentido rítmico do imbrincamento entre o trabalho e a contemplação do mesmo, ou seja, complementarmente, no trabalho de contemplação (64).

Quando se pensa no mundo antigo e no contraste com as grandes perspectivas da tradição cristã e do seu humanismo, costuma referir-se a passagem do conceito como virtude, mas crê-se que esta caracterização é ainda superficial e de algum modo esquemática, uma vez considerada a variedade e a riqueza terminológica e etimológica em questão. O que se poderá antes afirmar é que se descobriu um valor ontológico para o trabalho, que, diverge do habitual mecanicismo laborioso, que, por vezes, foi proposto perante o *nec-ocium*, como se ócio, e que aparece complementarmente caracterizado pela contemplação, pelo estar activamente passivo, ou ainda passivamente activo, ou se se quiser, naquela fórmula do taoísmo, no *wou wei*, isto é, no «agir sem agir», ou no «agir não agindo» (65). O trabalho perfeito seria o acto

(64) Vejam-se as categorias unitaristas e o ritmo de integração da dimensão material do trabalho e da dimensão espiritual do mesmo no pensamento bíblico. Cf. Cl. Tresmontant *Essai sur la pensée hebraïque*, Paris, Du Cerf, 1962; T. Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968⁵. Cf. ainda Abraham Heschel, *God in search of Man. A philosophy of Judaism*, N. Y., Strauss, Farrar & Cudahy, 1955.

(65) A expressão chinesa *Wou wei* pode traduzir por ausência de acção ou um «sem fazer», «não fazer». O *wou wei* não designa um ideal absoluto de não-acção mas a condição da universal espontaneidade de toda e qualquer acção. Cf. Lao-Tseu, *Tao Teh King*, cap. XXXVII, ed. J.-J. L. Duyvendak, «Tao tò king», *Le Livre de la voie et de la Vertu* (texte chinois établi et traduit avec les notes critiques et une introduction), trad. franc. Paris, A. Maisonneuve, 1981, p. 87: «La Voie est constamment inactive, et pourtant il n'y a rien qui ne se fasse (...)» Cf. também ed. Liou Kia-Hway e Etienne in: *Philosophes Taoistes, Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1980, p. 40 e veja-se: *Préface*, pp. LVIII e LIX. Para introdução a esta doutrina taoísta, cf. Chang Chung-Yuan, *Creativity and Taoism*, N. Y., Julian Press, 1963 e Lu K'uan Yu, *Taoist Yoga*, London, Rider, 1970.

puro, e o seu modelo espiritual está naturalmente em Deus, único e verdadeiro actor e autor que coincide plenamente com a sua acção (66).

As coordenadas fundamentais desta transição cultural em que se revaloriza o trabalho, não apontam, pois, para uma análise, em termos de trabalho e não-trabalho, ou ainda da sua organização e suas especialidades. Nem sequer se trata de revolta, ou até de conciliação, sob a forma recentemente pretendida do trabalho intelectual *versus* trabalho manual. Sem dúvida que o trabalho é uma expressão do homem incarnado, e que não se pode confundir a especialização do trabalho com a divisão que arrasta a fragmentação do seu próprio conceito, sendo somente naquela dimensão íntegra que o trabalho aparece à consciência do homem como uma fonte de novas condições da própria consciência e uma energia que não só materializa o espírito, como também espiritualiza a matéria (67).

É neste contexto, e a partir destas considerações terminológicas e histórico-culturais que se deve situar o valor filosófico, o sentido cristão e espiritual do trabalho segundo o contributo específico de S. Bento de Núrcia, mostrando-se como na encruzilhada dos valores clássicos e da nova mensagem cristã, este Santo soube, a partir de uma tradição monástica, encontrar o modelo e a medida para a justa realização humana: realização

(66) A pura acção equivale à pura inactividade, como já ficava expresso na filosofia teológica de Aristóteles e no seu modelo de uma Inteligência das Inteligências, na perfeita circularidade reflexiva sobre si mesma. Aristóteles, *Met.* A, 9, 1074 b, 35: «(...) ἡ νόησις νοήσεως νόησις». Esta reflexão que permite reabsorver a diferença entre causa e consequência é análoga ao *wou wei* taoísta: «(...) le taoïste ne fait qu'imiter le Tao, dont l'efficacité est universelle justement parce qu'il est «inactif»», in: Etienne, *Philosophes taoïstes*, p. LIX.

(67) Esta fórmula de uma dialéctica complexa entre o espiritual e o material é a que se preserva no apócrifo do *Evangelho de Tomé*, Logion 29 (cf. *The Gospel according to Thomas*, coptic text established and translated by A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel..., Leiden/London, Brill/Collins, 1959), acentuando a nota incarnacional e de realização gnóstica, por oposição a dualismos místicos ou docetistas.

prática e realização laboral; realização devocional e realização técnica⁽⁶⁸⁾. Por esta razão importa considerar as características por seu turno também iluminativas que a *Regula Benedictii*, adentro na tradição monástica, tem, para a compreensão histórica dessa época dos alvares da alta Idade Média, bem assim como da plena latência do seu filosófico e espiritual ainda hoje.

2. PARA UMA CARACTERIZAÇÃO DO TRABALHO NA REGULA DE S. BENTO: OS ANTECEDENTES DESTES MODELO MONÁSTICO.

Para a análise exaustiva deste tema seria necessário o recurso a uma vastíssima bibliografia que se tem ocupado nos últimos anos do estudo minucioso da *Regula Benedictii*, tendo em conta não apenas os aspectos históricos e documentais da sua fixação e interpretação, mas também as relações com a *Regula Magistri* que se admite como sua inspiradora mais directa⁽⁶⁹⁾. A investigação acerca da Regra de S. Bento insere-se hoje na complexa teia histórica de relações com Regras anteriores na medida em que *Regula Magistri* pode ser apontada ainda como mediadora entre o monaquismo oriental dos Padres do Deserto, em especial de S. Pacómio e ainda de S. Basílio, como também

⁽⁶⁸⁾ A doutrina de S. Bento sobre o trabalho está referida no cap. 48 da *RB* e também fragmentariamente noutras referências esparsas da Regra. O que é importante notar em toda a análise é a relação íntima do *Opus Dei*, como trabalho litúrgico e o *Opus manuum*, como noção complementar de trabalho físico. Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, V, pp. 545 e segs., e pp. 589 e segs. Cf. também G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de San Benito*, Madrid, B. A. C., 1979, pp. 320 e segs. e 372 e segs.

⁽⁶⁹⁾ Um dos estudos mais desenvolvidos sobre esta questão resulta das investigações de A. de Vogüé, editor e comentador da *Règle du Maître*, 3 vols., Paris, Du Cerf (Col. Sources Chrétiennes, n.ºs 105-107, Textes monastiques de l'Occident, XIV-XVI), 1964-65; e de *La Règle de Saint Benoît*, 6 vols. ed. cit., composta por uma introdução geral e apresentação do texto seguido de notas, concordância e índice. De notar sobretudo os IV, V e VI vols. de comentários e comparações minuciosas entre a *Regula Benedictii* e a *Regra do Mestre*. Para a bibliografia geral sobre a *Regra Beneditina*, cf. A. M. Albareda, *Bibliografia de la Regla Beneditina*, Montserrat, 1933 e cf. *supra*, n. 16.

de Evagro Pôntico, e o monaquismo ocidental de antiga linhagem agostiniana e também atestado nos ulteriores exemplos do monaquismo franco, das Ilhas Britânicas, etc.⁽⁷⁰⁾. Esta mediação faz-se através de João Cassiano, o verdadeiro introdutor e adaptador das austeridades ascéticas do monaquismo do Oriente na tradição espiritual, antes mística, devocional e comunitária da orgânica conventual do Ocidente⁽⁷¹⁾. A Regra de S. Bento é o fruto maduro das sucessivas fórmulas de regime monástico e constitui o modelo que, devido ao seu equilíbrio e harmonioso projecto, estaria destinado a persistir ao longo de mais de um milénio, quase como *tipo* do

⁽⁷⁰⁾ Sobre as Regras anteriores (Regula Augustinii, Regs. do Mestre, de S. Basílio, de S. Pacómio, de S. Frutuoso, de Waldeberto, St. Isidoro, S. Patrício, etc....) em relação à RB, cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, Introduction: «La RB dans la famille des Règles», pp. 29 e segs.

Os aforismos dos Padres do Deserto (cf. A.-J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles, (Subsidia Hagiographia, 34) 1961; cf. também *Historia Lausiaca*, de Palladius (Cf. Migne, Patr. gr. (= PG), 34, 995-1260)) e a vida de alguns anacoretas, entre os quais célebre a de St.º Antão, contribuem os antecedentes do estilo da Regra. Notem-se as *características epistolares e narrativas práticas* das fórmulas da *Ordo monasterii* de St. Agostinho (cf. Luc. Verheijen, *La règle de Saint Augustin*, I: *Tradit. manuscrite*; II: *Recherches historiques*, Paris, Éd. Augustiennes, 1967), bem como as Regra de S. Pacómio (Cf. *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, trad. por L. Th. Lefort, in: *Corpus Scriptorum christianorum orientalium*, vol. 160 *Scriptores Coptici*, t. 24), Louvain, Impr. Orientalis, 1956) e da de S. Basílio. Isto mesmo reflecte-se nos textos da *Conferência* de J. Cassiano (vide infra, n. 71) e já está presente no *Tratado práctico* de Evagro Pôntico («*Traité pratique*», 2 ts. ed. A. e C. Guillaumont, Paris, Du Cerf (Sources Chrétiennes, 170-171, 1971).

Entre o regime mais ascético e predominantemente contemplativo proposto na Regra de S. Basílio e a forma equilibrada entre contemplação e acção na RB existe uma diferença notável, razão pelo que a RB se haveria de impor e substituir progressivamente a normas menos equilibradas claras e sintéticas. É ainda a herança romana ou a formação jurídica latina de S. Bento que se nota nessa «romanização clerical» da Alta Idade Média. Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, pp. 71 e segs.; G. M. Colombás, *San Benito, su Vida y su Regla*, p. 69 e segs.

⁽⁷¹⁾ Cf. G. M. Colombás, *La espiritualidad del monacato primitivo*, in: *Historia de la Espiritualidad*, A: Espiritualidad Católica, I, Barcelona, J. Flors, 1969, pp. 509-510. Vejam-se de J. Cassiano, as *Colaciones* (*Conférences*, I-VII, ed. E. Pichery, Paris, Du Cerf, 1955, 3 vols.).

monaquismo ocidental. Os próprios desenvolvimentos, reformas, e até supostas denegações da vitalidade deste modelo monástico, acontecidas sobretudo a partir do século XII com os clunícenses e muitos outros, bem como, a partir do século XVI com a vocação historiográfica atribuída à vida contemplativa e paciente dos mosteiros; ou ainda, no nosso século, com a renovada interpelação que a vida laica e as ocupações operárias lançam às novas formas de comprometimento dos monges na responsabilidade social — e nesse outro convento que é o próprio mundo, e nesse outro sentido de fraternidade alargada — o modelo da Ordem Beneditina persiste e justamente pelas características, que sempre lhe têm sido descobertas, nesse carácter mediador e de moderação entre o ascetismo oriental e o comunitarismo devocional do Ocidente (72).

Pondo aqui de parte, como não poderia deixar de ser, as amplas e vastas questões históricas e bibliográficas quanto à determinação exacta da *Regula Benedictii*, importa no entanto para o tema proposto da análise do trabalho no contexto da vida monástica e do ideal de vida proposto por S. Bento, chamar a atenção para alguns antecedentes, a título de contraste, com as principais tónicas da Regra Beneditina.

Esta Regra, que data de meados do séc. VI, está precedida por, pelo menos, três séculos de diversas e profundas experiências monásticas, sendo de notar que o próprio ideal de vida do monge se foi alterando durante este período (73). Desde o quase lendário apelo primitivo

(72) Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, pp. 76: «Les austérités, tout d'abord, n'ont pas été supprimées par Benoît, mais seulement un peu mitigées.» Cf. *Ibid.*, pp. 46-47, e note-se a influência da leitura das *Vitae Patrum* na forma mais acolhedora e nas mitigações do regime beneditino.

(73) Para o levantamento histórico das origens do monaquismo cf. P. de Labriolle, «Les débuts du monachisme», in: Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. III, Paris, 1945, pp. 299-369; H. Leclercq, art. «Cénobitisme» e art. «Monachisme», in: *Dict. d'Archéologie Chrét. et de Liturgie*, t. II, cols. 3047-4248 e t. XI, cols. 1774-1947; cf. também A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient*, 2 ts., Louvain, CSCO, 1958-60 e A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, 4 ts., Paris, 1960-65.

Quanto aos antecedentes do monaquismo beneditino, cf. G. M. Colombás, «La espiritualidad del monacato primitivo», in: *Hist. de la Espirit.*, t. I, pp. 499, 603; Id. *El monacato primitivo*, t. I: «Hombres, hechos, costumbres, instituciones».

sentido por Santo Antão quando, após ouvir o Evangelho sobre «o jovem rico, que tudo deveria deixar para seguir a Cristo, renunciando a tudo e a si próprio», se retirou para o deserto, encetando uma anacorese que um século depois se cifrava em milhares de solitários — anacoretas ou eremitas, de variadíssimos tipos, até às formas já muito organizadas de vida claustral dos cenóbios ou convento, como micro-sociedades muito avançadas com alto poder civilizador junto da Europa dos alvares das invasões bárbaras, existe a diferença que se pode medir entre o conceito de anacoreta e o de cenobita, ou melhor ainda, de frade conventual (74).

É curioso que estas variantes se possam dizer da vida monástica, e o próprio conceito de monge suporte, já não a definição simplista e etimológica ligada ao sentido da anacorese, da separação, reclusão, ou seja, com o significado de solitário, mas, outrossim, se tenha interiorizado na acepção dos que fazem vida em comum (cenóbio), dos que vivem no convento sob a direcção do Abade (Abas=Pai espiritual), conciliando a solidão essencial do monge com esta vida de completa humildade, «des-personalizada» na perfeita obediência ao Mestre que é geralmente o santo Abade orientador da comunidade (75). Deste modo passou-se da experiência ascética austera, nalguns casos excessiva e desequilibrada dos monges do deserto dos finais do séc. II e do séc. III, para as formas de uma pedagogia possível mais completa e integral dos monges na comunidade (76). Além disto, o trabalho

(74) Cf. *Mt*, 19:21; sobre S. Antão veja-se S. Atanásio, *Vita Antonii*, I, (PG, 26, cols. 837-976). Quanto à diferença entre o anacoretismo dos primeiros tempos e o ideal cenobítico, cf. G. Colombás, *El monacato primitivo*, t. I, pp. 45 e sgs. e 91 e sgs.; Id., «La espiritualidad del monacato primitivo», in: *Hist. de la Espirit.*, t. I, pp. 538 e sgs. Cf. também a nossa reflexão: C. H. do Carmo Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia», e *supra*, n. 63.

(75) Cf. A. de Vogüé, *La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1961.

(76) Cf. a referência de T. Merton a S. Basílio e sua crítica ao sistema cenobítico de S. Pacómio: T. Merton, *The Waters of Siloe*, London, Sheldon Press, 1976, p. 5: «St. Basil, who traveled up the Nile in the middle of the fourth century, was quick to sum up the weakness of the monastic life that he saw. The cenobitic system of Pachomius, he said, was too complex, too noisy, too

de realização espiritual deixa de ser essencialmente uma via interiorizante lembrando quiçá um certo elemento originário do próprio monaquismo, (seja egípcio, seja hindú e budista, seja ainda essénio-judaico, ou até iraniano e gnóstico), para se caracterizar como uma via de exteriorização também, de testemunho e de realização efectiva da mensagem incarnacional do Cristianismo (77).

O monge não é então o que se retira, na *fuga mundi*, mas antes o que se assume totalmente no *aqui e agora*, sem a máscara do que aparentemente supõe desejável num qualquer altruísmo enganoso, mas antes aquele que assume a raiz do seu próprio egoísmo, e o trabalho pela mortificação, sem o que a própria possibilidade de Dom e de Ressurreição estaria comprometida. O monge é neste sentido aquele que se anula para melhor servir e, por conseguinte, aquele que está nos antípodas de um desejo de perfeição separativo, o que não constituiria senão a transposição dos vícios e dos defeitos do homem comum, de um determinado nível de realização grosseira e material, para não menos grosseiro materialismo espiritual (78).

active. Tabenna was a huge affair — a town, or rather an armed camp, of five thousand ascetics. They were divided up into platoons and regiments, under a hierarchy of military officials dependent upon the abbot, who was the general-in-chief. The vast machine worked efficiently enough, but with a kind of inhuman ponderousness. Labor was so arduous that it resembled modern sweatshop production. So great was the number of monks that all life was depersonalized. There was no intimate contact with superiors.»

(77) Sobre as teses de uma origem não cristã do monaquismo ocidental, cf. por exemplo H. Weingarten, «Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter», in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1876), pp. 1-35 e 545-574 (reed.: *Der Ursprung des Mönchtums*, Gotta, 1877); J. Van der Ploeg, «Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien», in: *Il monachesimo orientale*, Roma, 1948, pp. 321-339; R. Panikkar, *Algunos aspectos de la espiritualidad hindú*, in: *Hist. de la Espiritualidad*, t. IV, pp. 500 e segs., cf. ainda A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, I, pp. 44 e segs., sobretudo, pp. 50-51.

(78) Cf. *supra*, n. 11. Cf. C. Trungpa, *Cutting through Spiritual Materialism*, p. 15: «It is important to see that the main point of any spiritual practice is to step out of the bureaucracy of ego. This means stepping out of ego's constant desire for a higher, more spiritual, more transcendental version of knowledge, religion, virtue, judgment, comfort or whatever it is that the particular ego is seeking. One must step out of spiritual materialism.»

A vida do monge está, por conseguinte, ligada a uma *ascese*, e não a uma qualquer mística visionária alienatória do realismo da situação (79). É o próprio Thomas Merton, profundo vivente e intérprete da experiência monástica beneditina na corrente dos trapistas, quem melhor faz notar nas suas simples e profundas palavras, esse sinal de contradição e essa perplexidade funda da experiência do monge, com a da mais profunda sabedoria e sensatez, até com humor, na vida comum (80). Diz Thomas Merton que quando se esperaria ver sair, «após vinte anos de reclusão no deserto, um Santo Antão hirsuto e desvairado pela sua solidão povoada de demóniacos terrores e de visionários pesadelos, ou então extasiado por qualquer aparição celestial ou paradisíaca, vê-se antes o venerando homem maturado na sua sabedoria, plenamente assumido no seu esforço, plenamente senhor de si e do mundo», aquele que já não precisa de livros nem de mestres, porque lia directamente nesse grande «Livro da Natureza» os mistérios sagrados (81).

Monaquismo e mística encontram-se assim muitas vezes nos pontos opostos de uma longa caminhada,

(79) «A palavra *ascese* do gr. ἄσκησις de ἀσκέω, com a acepção de «exercício», ou «trabalho feito com esforço», depois «treino», sobretudo no atletismo e daí à vida moral, exercitação de virtudes, pode também relacionar-se com a sua equivalente na tradição sanscítica: *ashram*. Em ambos os casos trata-se de um vocabulário que supõe um esforço limite e exercício rigoroso, não no sentido negativo ou restritivo, mas condensador de energias com vista à realização de determinado objectivo (...)», in: C. H. do Carmo Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia», n. 106.

(80) Cf. T. Merton, *The Waters of Siloe*, cap. I: «Monasticism; St. Benedict; the Cistercians», p. 3: «A Monk is a man who has given up everything in order to possess everything. He is one who has abandoned desire in order to achieve the highest fulfilment of all desire. He has renounced his liberty in order to become free. He goes to war because he has found a kind of war that is peace.» Cf. também Id., *Love and Living*, London, Sheldon Press, 1979, reed., e sobretudo *The Silent Life*, N. Y., Farrar, Straus & Giroux, 1980⁵.

(81) Cf. T. Merton, *The Waters of Siloe*, p. 4: «(...) his face [St Anthony's] astonished the men who heard of him and had come to be his disciples. They did not see a dead man or a man twisted by madness and fanaticism and crude, half-idiot hatreds; but one whose countenance shone with the simplicity and peace of Eden and the first days of unspoiled world.»

cuja fórmula essencial é sempre *a ascese como mediação*. Ascese que aqui conviria entender, desde já, como *trabalho*, pondo de lado o significado muitas vezes negativo das fórmulas penitenciais, custosas, alienatórias umas, ou coarctantes outras, perante o que é antes o sentido do esforço tenaz conducente a uma energia redobrada e a uma reintensificação da própria vida, sob todos os seus aspectos (82).

À ideia básica que está presente nesta concepção ascética da via monástica é a de que a condição individual e individuada de cada homem pertence, por consciência moral e responsabilidade dos seus actos a um destino singular de que só individualmente cada um poderá dar conta e de alguma forma responder. Esse destino poder-se-á chamar *providência*, e a essa resposta individual — o apelo ou a *vocação* monástica: ser-se quem se é e não quem se julga ser, num renovo cristão do antigo preceito socrático do «conhece-te a ti mesmo» (83). Mas, claro que esta individuação progressiva e activa, condição essencial para a vida de *peessoas* e da própria identificação com o magistério de Cristo, na esperança do Reino dos Céus, supõe o paradoxal concurso de dois factores antinómicos presentes em todos os modelos do antigo monaquismo e muito especialmente relevantes na *Regula Benedictii*: a convicção da *total nulidade de si próprio* numa completa humildade e, por outro lado, e esforço e o trabalho *ascético* prosseguido com a dedicação e o desvelo, como se de todo não dependesse da providência de Deus a salvação de si próprio (84).

Seria totalmente descabido e contraditório com a presente intenção tentar harmonizar, por qualquer lógica, o que constitui a *cruz* desta via monástica, como uma via, por um lado, devocional e, por outro, dir-se-ia

(82) Cf. R. Deville, art. «Ascetismo», in: *Enciclop. de la Biblia*, I, cols. 832-833; M. Viller e M. Olphe-Galliard, art. «Ascèse, ascétisme», in: *Dictionnaire de Spiritualité* (= DS), I, cols. 961 e segs. Cf. C. H. do Carmo Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia», n. 50.

(83) Cf. Louis de Bazelaire; art. «Connaissance de soi», in: DS, t. II, cols. 1516-1518. Cf. C. H. do Carmo Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia», n. 58 e 59.

(84) Veja a importância da doutrina da *humilitas* prévia, na sequência da *RB*, à explanação sobre o *Opus Dei* e o trabalho em geral. *RB*, VII: *De humilitate*; cf. ainda G. Colombás, *La espiritualidad del monacato primitivo*, ed. cit., p. 576 (com bibliografia).

gnóstica ou prática; por um lado, como via contemplativa e orante, por outro, como via activa e laboriosa, ou se se quiser a partir dos símbolos evangélicos, como respectivamente o «caminho de Maria», mas também «o de Marta»⁽⁸⁵⁾.

O que importa aqui sublinhar é a complementaridade não exclusiva dos dois aspectos, e até mostrar que a passagem de um ideal monástico anacoretico para a vida dos cenóbios, em especial na «*Regra de S. Pacómio*», dá origem a certa desarmonia exactamente pelo carácter separador, dualizante, e não diferenciante nem de discernimento, entre esses dois aspectos que se tornam, então, quase como que duas vidas separadas⁽⁸⁶⁾. A inactividade para a qual tendiam os anacoretas e eremitas, numa vida nalguns casos predominantemente contemplativa, sucedia-se a comunidade laboriosa, disciplinadíssima, mas quase como verdadeiro «formigueiro», esquecendo o equilíbrio com a vida de oração, dos cenóbios de Pacómio⁽⁸⁷⁾.

O verdadeiro esforço pelo equilíbrio entre a vida contemplativa e a vida activa, não como duas vidas, mas como dois aspectos da mesma vida, veio proposto por esse grande filósofo e monge, ou melhor, monge e filósofo, que foi Evagro Pôntico, e que está na base dos ensinamentos

⁽⁸⁵⁾ Cf. *Lc.*, 10: 41-42. Cf. o *Apoteagma* do Abade Silvano quando demonstra a um outro Irmão que o valor espiritual supõe uma realização carnal: «Maria tem urgente necessidade de Marta, porque, graças a Marta, Maria é louvada» (*Aphothegmata Patrum*; Silvano, 5).

⁽⁸⁶⁾ Na Regra de S. Pacómio tende-se à sobrevalorização do trabalho por uma razão de sobrevivência (Cf. J. Olphe-Galliard, art. «Cénobitisme», in: *DS*, II, 1, col. 406). (...) *le travail absorbe toute l'activité du cenobite aux dépens de la vie contemplative.*) Também enquanto mais tarde, já na última fase da Alta Idade Média, define-se um certo ideal medievo de vida monástica predominantemente contemplativa, supondo-se então que às populações incumbe o dever da manutenção dos monges, isto é, dos contemplativos, Cf. G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La regla de San Benito*, p. 374; cf. também G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, t. II, p. 180. A perspectiva integrativa destes dois aspectos torna-se, entretanto, plenamente notória na Regra Beneditina: «Ora et labora».

⁽⁸⁷⁾ Cf. *supra*, n. 76 e cf. J. Olphe-Galliard, art. «Cénobitisme» in: *DS*, II, 1, cols. 404-416, sobretudo col. 405: «*Grâces à une forte discipline (qu'on a pu qualifier de «militaire»), il peut grouper ensembles jusqu'à plusieurs centaines de cenobites, en un seul couvent (...)*» (A. Cayré, *Précis de Patrologie*, p. 492).

de João Cassiano, e através dele, com profunda influência na *Regula Magistri* e nos próprios ideais beneditinos⁽⁸⁸⁾.

A própria suspeita de origenismo e de influência da gnose alexandrina em Evagro tem sido ultimamente atenuada, e até preterida, perante o carácter original deste filósofo da vida monástica que deixou consignadas justamente as três fundamentais dimensões do caminho ou da via monástica: a via ou fase prática, a via gnóstica, contemplativa ou orante, culminadas pela via unitiva ou pela *Theologia*, no sentido da sabedoria de Deus, e da directa experiência do Mesmo⁽⁸⁹⁾. É importante notar a complementaridade entre a prática e a teoria nesta acepção da via monástica, e como o primado se encontra, não como em matéria científica, no polo do teórico e da sua capacidade de sistematização sobre o prático, mas inversamente. Deve notar-se, outrossim, que esta distinção introduz *uma forma subtil de teorizar a vida prática, como, complementarmente, de praticar a vida teórica*⁽⁹⁰⁾.

⁽⁸⁸⁾ Cf. Evagro Póntico, *Praktikós*, Pr. 1, cap. 32, ed. Guillaumont, pp. 573 e segs. Veja-se a distinção entre *πρακτική* e *γνωστική*; e, *πρακτική*, *ψυχική* e *θεολογική*, *Ibid.*, cap. 1. 60, 78 et passim; Id., *Espelho de monges*, 121: «o gnóstico e o prático encontraram-se: no meio deles está o Senhor». Cf. ainda G. M. Colombás, *La espiritualidad del monacato primitivo*, pp. 503-504: «Evagrio Póntico aparece en el siglo iv como el monje filósofo por excelencia.»

⁽⁸⁹⁾ Cf. A. Guillaumont, *Introduction à Evagre le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine (Praktikós)*, pp. 30 e segs.. Sobre o origenismo de Evagro, cf. A. Guillaumont, *Les «kephalaia gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Du Seuil, 1962. Cf. também *Praktikós*, Pr. 1. A *prática* constitui um método espiritual de purificação que se define pela *apatheta*. Constitui uma via de acesso à *γνωστική* que culmina na contemplação teológica, ou seja, na *θεορία*. A «ciência» monástica é essencialmente uma via prática.

⁽⁹⁰⁾ A forma de teorização da vida prática deduz-se da própria prática ascética e de uma fina psicologia como a que se encontra atestada no *Tratado da Oração* de Evagro Póntico (cf. I. Hauhser, *Les Leçons d'un Contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, Beauchesne, 1960). A prática teórica monástica nada tem a ver com uma actividade ideológica ou com um mero labor intelectual, à maneira do que foi pensado por Louis Althusser (*Sur le travail théorique. Difficultés et ressources*, Paris, La Pensée, 1967). Note-se que A. Guillaumont reconhece a dificuldade de traduzir *πρακτική* no contexto da ascese monástica e do seu uso conceituado nos Capadóciocis e em Evagro. Cf. *Traité Pratique ou le Moine*, t. I, pp. 50 e 51, n. 1.

Essa forma subtil será a dos aforismos dos antigos Padres, das cadeias mnemónicas, dos preceitos, das centúrias de Evagro, como ainda das cartas e das conferências de João Cassiano, e finalmente, da própria *Regula* na acepção menos normativa e mais de escrito prático, já na Ordem Beneditina (91).

A outra forma, ou seja, a de *praticar a vida contemplativa*, introduz no seio da mesma o sentido do *trabalho como obra*, contrapondo o falso quietismo abúlico com o sentido litúrgico do que se veio a chamar na Regra de S. Bento, *Opus Dei* — a Obra de Deus (92). Esta perspectiva está ainda muito longe do sentido escolar, interpretativo, racionalizante de uma teologia filosoficamente fundamentada, ou, pelo menos, baseada na sua terminologia. A distância entre esta compreensão da mensagem cristã pela vivência e pelo trabalho contemplativo da mesma, pela via litúrgica e orante, diverge naturalmente da teologia sistemática, argumentativa e escolástica da Baixa Idade Média (93).

Em Evagro, como em S. Bento, a *compreensão* vem acompanhada da *realização*, e vice-versa, persistindo, para além de certa influência romana jurídica e institucional na *Regula Benedictii*, aquele fermento de autêntica espiritualidade que faz da descendência de Evagro no monaquismo oriental e até na corrente «filocalica» da ortodoxia russa, como também na corrente do monaquismo oci-

(91) Veja-se a importância da *Catena aurea* das *Centúrias* de Evagro, ou grupos de cem aforismos, etc., como meios mnemónicos e de exercício espiritual das técnicas monásticas. Sobre as características do texto da *Regula*, cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, I, Introdução, pp. 67 e segs. Sobre este tema das técnicas espirituais, cf. *Technique et contemplation*, Études Carmélitaines, Bruges, Desclée de Brouwer, 1949.

(92) Cf. I. Hausherr, «Opus Dei», in: *Orientalia Christiana Periodica*, 13 (Roma, 1947), pp. 195-218: reed. in: *Études de Spiritualité Orientale*, Roma, 1969, pp. 121-144. Cf. também G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de S. Benito*, pp. 320-371.

(93) A teologia é para Pseudo-Dionísio, o Areopagita, como para Evagro, uma tarefa essencialmente prática, e só contemplativa enquanto prática, isto é, supondo uma realização espiritual. Esta tradição, mais sapiencial do que racionalista, diverge da concepção teo-lógica escolástica. Cf. a importância da teologia negativa no *Corpus Dionysiacum*.

dental, um momento fundamental da caracterização da ascese do trabalho ⁽⁹⁴⁾.

A antecedência natural da ascética em relação à mística não deve, entretanto, fazer supor uma dicotomia temporal, mas antes o sentido de progressiva realização que espiritualiza o trabalho ascético até ao *acumen mentis* do êxtase místico. Daí que na *Regula Benedictii* não se privilegie o trabalho manual como uma forma antecedente do trabalho espiritual, mas, muito pelo contrário, o *opus manuum*, isto é, o labor das mãos, a obra manual, suponha já o *Opus Dei*, que é o sentido fundamental da vida do próprio monge ⁽⁹⁵⁾.

O carácter vocacional da vida monástica e a constituição orgânica do cenóbio são aspectos fundamentais da *Regula* que só encontram a sua plena definição a partir da doutrina ascética que se constitui como uma série de *instrumentos da arte espiritual*, ou seja, para a realização da Obra de Deus ⁽⁹⁶⁾.

Desde já se deve notar que a palavra utilizada na Regra de S. Bento é a de *opus*, o que, a despeito da proveniência liberal da estirpe de S. Bento, faz entretanto notar o apreço deste labor, e, sobretudo, por um labor que não é servil num sentido pejorativo, mas antes, e muito justamente, libertador ou salvífico ⁽⁹⁷⁾. O modo como em

⁽⁹⁴⁾ «Varios escritores espirituales clásicos, sobre todo en Oriente, adoptaron sus [de Evagro] categorías y su vocabulario: Diadoco de Fótice, Filoxeno de Mabbug, Isaac de Nínive, Casiano, Juan Climaco, Máximo Confesor y otros» (G. M. Colombás, *La espiritualidad del monacato primitivo*, p. 504. Sobre a tradição filocalica, que parte da doutrina da oração de Evagro, cf. E. Kadloubovsky e G. E. H. Palmer, *Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart*, London, Faber & Faber, 1973; J. Gouillard (ed.) *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris, Du Seuil, 1953.

⁽⁹⁵⁾ Cf. *RB*, 48 e *RB*, 8-20: o *Ofício divino* ou *Opus Dei*. Veja-se comentário histórico e crítico por A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, V, pp. 383 e segs.

⁽⁹⁶⁾ *RB*, 4: «*Quae sunt instrumenta bonorum operum?*»; *Ibid.*, 4,75: «*ECCE HAEC SUNT INSTRUMENTA ARTIS SPIRITALIS. QVAE CVM FVERINT A NOBIS DIE NOCTVQVE INCESSABILITER ADIMPLETA ET IN DIE IVDICII RECONSIGNATA, ILLA MERCIS NOBIS A DOMINO RECOMPENSABITUR QVAM IPSE PROMISIT: (...)*».

⁽⁹⁷⁾ *Opus*, também *Opus Dei*, *opus laboris*, *opus peculiare* e *opera manuum*... (Cf. A de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, II, Concordance verbale, *sub. nom.*, pp. 790-791). Cf. por oposição à tese de O. du Roy, *Motnes*..., pp. 269-270, e cf. *supra*, n. 52.

S. Bento se apresenta esta Obra de Deus que é o culto e a liturgia, o rito e a oração — aspecto essencial da vida do monge — é o da arte ou seja, o da concepção de uma *moralidade*, que era sentida por uma alma romana como a de S. Bento de um modo mais normativo do que inspirador, mais como letra do que como espírito (98).

Mas essa poética espiritual *não é a realização da bela obra sem um realismo moral*, que muito especialmente se encontra na caracterização, que, complementarmente ao *Opus Dei*, se faz a propósito dos tempos dedicados pelo monge às actividades do trabalho e da leitura (99). De facto, S. Bento proclama que «a ociosidade é inimiga da alma», que por essa razão os frades se deveriam ocupar durante algumas horas no trabalho manual, e durante outras na leitura (100).

Antes de se aprofundar esta caracterização do trabalho na sua dupla ou tripla significação do *trabalho espiritual, liturgia*, de oração e contemplação; de *trabalho intelectual, de leitura* e reflexão sobre os textos sagrados; e, finalmente, de *trabalho manual*, muito especialmente no labor do convento, do artesanato ou dos trabalhos agrícolas, dos quais ficou, aliás, uma memória histórica extraordinariamente importante — convém contrastar a amplitude da noção de trabalho na *Regula* com o carácter predominantemente ascético do mesmo no monaquismo antecedente, e, em especial, na Regra de S. Pacómio (101).

Segundo esta Regra egípcia, a comunidade monástica, aliás chegando a um número excessivo de centenas de

(98) Cf. A. de Vogüé, *La Règle de S. Benoît*, t. I, pp. 71 e segs.; Cf. também J. Olphe-Galliard, art. «Cénobitisme», in: *DS*, II, 1, col. 408: «En bon Romain, Saint Benoît a, au plus haut degré, cet esprit juriste qui devait le porter à voire l'idéal de la vie religieuse dans une société parfaite, la famille.»

(99) «(...) et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione diuina». (*RB*, 48,1).

(100) *RB*, 48,1: «Otiositas inimica est animae...»; Cf. *Regula Magister*, 50, 1-7. É um aforismo atribuído a Salomão por S. Basílio, *Regula*, 192. A doutrina do trabalho em S. Bento supõe a de S. Agostinho no *De opere monachorum* (*Obras*, Madrid, B. A. C. t. XI).

(101) «Los cenobitas de San Pacomio eran grandes trabajadores; (...)» (G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de San Benito*, p. 375 *et passim*); Cf. também G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, t. II, pp. 180-189.

frades, via no trabalho uma forma de penitência, de humilhação e, por conseguinte, um tanto cega no seu próprio valor útil ou social para a própria comunidade⁽¹⁰²⁾. Lembrar-se-ia ainda aqui o antigo exemplo desses santos eremitas do deserto dos quais se contava que passavam o ano inteiro a fabricarem um cesto ou uma esteira, para no final desse ano queimarem a obra feita e voltarem a começar inexoravelmente o mesmo trabalho e com a mesma dedicação, para, de novo e ciclicamente, voltarem a destruí-lo⁽¹⁰³⁾. Parecerá hoje muito difícil entender-se este exemplo, tão grandes são as carências postas no produto do trabalho, no seu valor social, etc., mas se se tiver em conta, e ainda a partir de uma certa consciência actual, o *carácter terapêutico do trabalho*, independentemente do seu produto, a chamada 'ergoterapia', e numa palavra, o sentido psicológico do mesmo, compreender-se-á talvez o clima menos moralizante e mais rigorosamente experiencial e racional do uso do trabalho para os eremitas ou os cenobitas do deserto⁽¹⁰⁴⁾.

É nesse contexto ainda que se pode entender a afirmação da Regra de S. Bento de que «a ociosidade é inimiga da alma», embora no contexto de alargamento semântico e experiencial do sentido do trabalho na Regra de S. Bento, se deva antes admitir não apenas uma definição ascética do valor do trabalho, mas também um valor objectivo e social do mesmo tendo em conta a subsistência da comunidade⁽¹⁰⁵⁾.

⁽¹⁰²⁾ Cf. *supra* n. 76 e n. 86. Veja-se, pelo contrário, e já em S. Basílio, o valor mortificante e interior do trabalho *Regulae fusius tractatae*, 37,1; 105...

⁽¹⁰³⁾ Cf. G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, t. II, pp. 357 e segs.

⁽¹⁰⁴⁾ Cf. S. Agostinho, *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 31,67; também S. Basílio, *Regulae fusius tractatae*, 38 e veja-se sobretudo João Cassiano, *Instituta*, 2,14; 3,2, quando este autor encara o trabalho manual como «uma âncora forte e inamovível, capaz de dominar os perigosos movimentos do coração.» Sobre a moderna acepção de uma «ergoterapia», cf. I. Meyerson, «Le travail, fonction psychologique» in: *Journal de psychologie normale et pathologique*, n.º 1, janv.-mars (1955) e veja-se também J. G. Bennett, *How we do things*, Sherborne (Glouc.), Coombe Springs P., 1974.

⁽¹⁰⁵⁾ Veja-se a posição comum de valorização também social do trabalho no monaquismo pré-benedictino. G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de San Benito*, pp. 375-378, por exemplo,

Poder-se-ia dizer, ao contrário do aforismo antigo do ócio necessário à vida filosófica, da disponibilidade para se pensar e meditar, que, o autêntico pensamento é contemporâneo com o próprio trabalho e incindível dele. Por outro lado, que existe nesta concepção um imbrincamento dos vários significados do trabalho, tendo em conta uma, dir-se-ia alquímica, correspondência inversa das suas três principais dimensões com as suas três principais dimensões do próprio homem.

Não é de estranhar que, sendo o monge antes do mais, aquele que se aventura ao conhecimento de si próprio, deixando todos os preconceitos e sobretudo renunciando a qualquer proveito próprio num sentido egoísta, tenha sido conduzido a admitir uma teologia veiculada pela própria antropologia ascética e mística, e nesta se encontre o reflexo de um trinitarismo fundamental⁽¹⁰⁶⁾. Descobre-se o homem, à maneira de S. Paulo, como um complexo de *corpo*, *alma* e *espírito*, e nessa proposta surge mais compreensível a triplíce dimensão da própria realização do homem e, por conseguinte, do seu trabalho. Em primeiro lugar, o trabalho espiritual, depois o trabalho intelectual e, enfim, o trabalho manual.

Mas seria equívoca e superficial a interpretação que relacionasse, em termos de associação directa, cada uma destas formas de trabalho a determinada dimensão da realidade, a saber: a *oração* e a *contemplação*, com o *espírito*; a *leitura* e a *reflexão*, com a *alma*; e o *trabalho manual*, com o *corpo*. Nada de mais ilusório, pois o que se passa é, como acima já se indicou, num exemplo, que a ociosidade é inimiga da alma, sendo o trabalho, inclu-

S. Basílio, S. Agostinho, S. Jerónimo, Cassiano... cf. ainda *ibid.*, p. 375: «Los primeros monjes trabajaban mucho, a veces duramente, para ganarse su propio sustento...» (sublinhado nosso); Cf. R. Sorg, *Holy Work, towards a Benedictine Theology of manual Labor*, Lisle, 1951.

⁽¹⁰⁶⁾ Sobre este complexo tema, cf. G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, t. II, pp. 357 e segs.: «El intrincado universo de la contemplación». Veja-se também *ibid.*, pp. 363-371, as noções de *mística diorática* e de *μνήμη Θεοῦ* («recordação de Deus»), como dimensões que veiculam e culminam a realização antropológico-teológica dos contemplativos. Cf. ainda C. H. do Carmo Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia», n. 138 e também n. 172.

sive manual, terapêutica dessa instância psíquica do homem, equilibrante das suas emoções e sentimentos. Assim, o *trabalho manual* não se dirige essencialmente ao *corpo*, mas também à *alma*, nessa acepção psíquica, e também ao *espírito*, como forma de humildade e de realização da essência do homem.

Complementarmente, também o dito *trabalho intelectual* é essencialmente um trabalho físico, do corpo, e que se traduz inclusivamente na prática paciente das letras, da mnemónica, e do copismo. Finalmente, é o *trabalho espiritual* ainda um *trabalho físico*, na acepção alargada da *liturgia* que faz com que, para o monge, a própria oração seja uma oração da alma e ainda do corpo⁽¹⁰⁷⁾. Da prescrição da conduta física da oração ao valor psicológico e comunitário da psalmodia e, finalmente, dir-se-ia à oração mental e aos valores meditativos da contemplação espiritual, vão as graduações paralelas às que existem nas outras formas de trabalho, e que estabelecem esta numa potenciação, por seu turno triádica, ou dir-se-ia numa estrutura eneagramática complexa que muito virá a lembrar essa fundamental doutrina mística de que foi inspirador para o Ocidente, o Pseudo-Dionísio, o Aeropagita⁽¹⁰⁸⁾.

⁽¹⁰⁷⁾ Cf. *infra*, n. 134. Cada uma das três dimensões do trabalho relaciona-se e interfere em cada uma das três dimensões fundamentais do homem, formando uma rede complexa, de que se devem salientar justamente os *processos de transformação do valor do trabalho*. Assim, a metamorfose do trabalho manual e físico num trabalho espiritual, a metamorfose de um trabalho intelectual num trabalho físico, etc... Para a concepção antropológica pauliniana como exemplo da tripartição fundamental: corpo, alma e espírito, cf. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, Du Cerf, 1961, sobretudo, pp. 147 e segs.: «Anthropologie paulinienne». Para o relacionamento da mútua interferência dos vários níveis do *opus beneditino*, cf. A. Morganti, «L'ascetica del lavoro nella Regola di S. Benedetto», in: *Vita cristiana*, 17 (1948), pp. 131-147. Cf. também G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de San Benito*, pp. 320 e segs.

⁽¹⁰⁸⁾ Cada uma das dimensões do trabalho compõe-se com as três dimensões fundamentais do homem, o que dá origem a uma estrutura potenciada de nove combinações possíveis. Trabalho físico ao nível espiritual (*rito*); ao nível intelectual (*lectio*) e ao nível físico (*opus manuum*); trabalho intelectual ao nível espiritual (*meditatio*), ao nível intelectual (*ratio*) e ao nível físico (*industria*); e, enfim, trabalho espiritual ao nível físico (*liturgia*), ao nível

Uma vez estabelecidas estas principais determinantes do tema do trabalho na Regra de S. Bento, e sobretudo, por contraste com o valor mais exclusivamente ascético do mesmo na tradição pré-beneditina, importa então entender os termos em que é explicitado e a sua predominante articulação com o sentido rítmico do tempo no regime de vida monástico⁽¹⁰⁹⁾.

3. O TRABALHO NO REGIME BENEDITINO E SUAS RELAÇÕES COM O TEMPO, A ORAÇÃO, A VIDA COMUNITÁRIA E A VIDA CONTEMPLATIVA.

Na época de S. Bento de Núrcia, e passado o período do excesso de austeridade do antigo monaquismo oriental — os jejuns, as penitências físicas, as longas vigílias, etc., — encarava-se a vida monástica como a gestão de uma comunidade em que funções diferenciadas se deveriam manter, pondo-se o acento fundamental sobre o trabalho comunitário, e fazendo-o depender da obediência à Regra e ao Abade⁽¹¹⁰⁾. Nestas circunstâncias não

intelectual (*oratio*) e ao nível espiritual (*contemplatio*). Nota-se então a diferença subtil entre, por exemplo, os três níveis do exercício de um trabalho intelectual: a *lectio*, a *ratio*, e a *oratio*; ou ainda do trabalho físico: *opus manuum*, *industria* e *liturgia*. Para a formulação teórica desta combinatória que se estima implícita na própria experiência monástica beneditina, cf. Pseudo-Dionísio, o Areopagita, *Hierarchia coelestia*, em que se torna já plenamente manifesto o procedimento de um simbolismo metodológico numérico conducente a estruturas complexas.

⁽¹⁰⁹⁾ Quanto ao estudo desta questão prévia da ascese beneditina e seu sentido predominantemente *temporal rítmico*, cf. C. H. do Carmo Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia — Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*», in: *Didaskalia*, vol. XI (1980).

⁽¹¹⁰⁾ Cf. *RB*, 71; 3 e segs.. A obediência como forma específica do exercício da *humilitas*, adentro na doutrina ascética essencial da tradição monástica, é agora encarada na dupla referência ao Abade e à Regra. Cf. A de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, vol. I, Introduction, pp. 55-57 e *supra*, n. 75. Sobre os excessos do antigo ascetismo Cf. H. Leclercq, art. «Monachisme», in: *DACL*, t. XI-2, cols. 1827-1831.

seriam as grandes abstinências as mais heróicas, mas, por exemplo, as formas de humilhação na obediência ao Abade, de penitência pública perante os outros membros da comunidade e o sacrifício da vontade própria, os trabalhos mais penosos e a condição essencial para essa via espiritual. É claro que esta situação conventual de comunidades relativamente pequenas, muitas vezes bem situadas geograficamente, e detentoras de um património cultural e de um prestígio espiritual em seu torno, modificou o porte do sentido do trabalho na condição estrita de auto-suficiência⁽¹¹¹⁾. O trabalho que era prosseguido no campo, como no convento, como forma de subsistência, passava agora, pelo menos em parte, e sobretudo no que respeita ao trabalho agrícola, a ser prosseguido pelo povo, pelos camponeses e aldeões que serviam a comunidade monástica. Além do mais, neste trabalho agrícola, como principal trabalho interessado da época, isto é, produtor de rendimentos, havia o perigo, se não mesmo a contradição evidente, de se converter o monge renunciante no rico lavrador⁽¹¹²⁾. A regra do jejum e as formas de renúncia a bens materiais como um ideal de simplicidade e vida, coadunavam-se melhor com as tarefas no interior do convento, com esses pequenos e insignificantes trabalhos domésticos do que com o trabalho produtivo, agrícola, assim caracterizado.

Esta alteração dada ao longo da alta Idade Média, parecia fazer perder de vista uma doutrina positiva do trabalho no pensamento e na regra de vida beneditina, mas crê-se, pelo contrário, que o valor positivo do labor, inclusive manual, está dado numa subtil, mas permanente manutenção do significado ascético e humano do trabalho. Não se aceita pois a interpretação segundo a qual na

⁽¹¹¹⁾ «Lo que sucedía es que el monacato había evolucionado. Los monjes ya no tenían comúnmente necesidad de trabajar para sustentarse. Poseían una hacienda, unos campos, recibidos de los fundadores de los monasterios y tal vez de otros bienhechores, y cuyo cultivo confiaban a colonos seglares.» Cf. G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de San Benito*, p. 374.

⁽¹¹²⁾ Cf. *Regula Magistri*, 86;24: «Melius est ergo eas sub alieno incendio possidere et annuas pensiones securi suscipere, nihil nos nisi de sola anima cogitantes.» Cf. também G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, t. II, p. 188.

Regula Benedictii, como já na *Regula Magistri* sua inspiradora, não houvesse senão uma concepção traumática, e complementarmente terapêutica, respectivamente do ócio e do trabalho (113).

O que parece é dever distinguir-se entre o trabalho que excede a medida humana, o que aliena o homem, inclusive pelo carácter penoso da sua monotonia ou superficialidade, e o que, pelo contrário, representa o esforço criativo, a *poética espiritual*, e melhor se diria, a energética conseguida pelo *trabalho consciente*, pelo excesso controlado e pelo esforço paciente (114). É esta energética do *opus* beneditino que se deve distinguir das formas laboriosas que minimizam o próprio processo do trabalho, tendo em vista apenas um qualquer suposto valor terminal do mesmo.

É, aliás, deste modo, que se renuncia à distinção proposta entre o sentido prático, activo e ético de uma moralidade sem produto e, por outro lado, o sentido poiético e criativo de uma estética sem moralidade (115). De facto,

(113) «A San Basilio le parecían muy adecuados a la vida monástica los oficios de tejedor, herrero y otros por el estilo; pero no ocultaba su preferencia por la agricultura (...)» (G. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de San Benito*, p. 375). Cf. também *supra*, n. 111. A diversa inflexão da *RB* em relação à *Regula Magistri* torna-se óbvia pelo contraste entre *RB*, 48:1 e *RM*, 86:24. Cf. por oposição às interpretações expostas em G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de San Benito*, pp. 373-374.

(114) *Poética espiritual* que não significa ausência de um sentido de *mortificação*. Cf. S. Basílio, *Regulae fusius tractatae*, 37:1. Veja-se o sentido da *arte* espiritual e seus instrumentos na (*instrumenta artis spiritualis*), *RB*, 4:75. Trata-se de uma enumeração de condições de exercício e realização prática que denotam a maior minúcia da tradição sapiencial beneditina. (*RB*, 4:1-73). Sobre o *trabalho* numa acepção psicológica e antropológica como uma *energética*, cf. J. G. Bennett, *How we do things*, ed. cit. *supra*.

(115) Daí que se discorde da pretensa valorização 'produtiva' do trabalho, embora numa perspectiva moralizante, como na crítica de Paul Ricoeur a um sentido materialista e marxista do trabalho: «Travail et Parole» (*Rev. Esprit.*, janv. 1953, reed. 1964, pp. 198-221. Esta análise de P. Ricoeur tem no entanto o mérito de denunciar as várias formas de *alienação* pelo ou no trabalho: alienação no salário (económico-social) e alienação tecnológica (polivalência e especialização). Segundo P. Ricoeur, a solução para esta crise adviria do efeito correctivo da *parole* como ingrediente teórico, o que é confundir ainda em termos de uma dia-

mostra-se ao nível do *érgon-opus*, a realização activa, mas ao mesmo tempo produtiva de *um agir que é um fazer e de um fazer que é também um agir* (116).

De que servirá ao Ocidente a longa teorização moral sem realizações efectivas ou, por outro lado, as perspectivas de uma teoria da arte e de uma teoria da produção sem se lhe compreender o fito ético?

Em S. Bento de Núrcia a resposta é ainda inteira e pura e simplesmente *normal*. E é deste mesmo carácter normal que dá exemplo a *Regula*.

Em primeiro lugar, a *Regula* utiliza o bom senso, algo que se tem confundido nos últimos séculos com um senso médio ou medíocre e que, entretanto, nada tem a ver com estas determinações (117). O bom senso de S. Bento está bem patente na sábia adaptação da *Regula Magistri* a uma fórmula mais sintética nuns casos, mais atenuada noutros casos, mais experiencialmente conveniente noutros ainda (118). Como é típico da sabedoria de um santo da sua intuição, não estava S. Bento interessado em fazer obra própria num prurido de originalidade, mas de preservar uma tradição certa e séria de realização cristã.

Por um lado, é necessário ter em conta que S. Bento veio exprimir na *Regula*, e em forma já adaptada, a sua própria experiência ascética e mística, experiência tautomática e carismática, com influência portentosa na época, e que tão bem ficou celebrada nos diálogos de seu discípulo, o Papa S. Gregório Magno (119). Por outro lado, o bom senso vivido pela santa sabedoria de S. Bento traduz-se na fórmula efectiva do exemplar exercício do mosteiro e da sua própria experiência como Abade (120).

léctica, a *vida mental* e o seu espaço próprio, com a vida real e a antiga alternativa da experiência monástica de uma *dimensão espiritual* integrativa.

(116) A tradicional oposição eutre *πολιτικῆς* e *πρακτικῆς* resultaria de um entendimento defeituoso da doutrina em Aristóteles, cf. *supra*, n. 49 e veja-se também M. Heidegger, «Die Frage nach der technik», in: *Vorträge und Aufsätze*, I, pp. 25-26.

(117) Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, pp. 75-79.

(118) Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, p. 62.

(119) Cf. G. M. Colombás, L. M. Sansegundo e O. M. Cunill, *San Benito, su vida y su Regla*, pp. 147 e segs.

(120) Cf. P. Garriga, «Subiaco i Monte Cassino en la redacció de la Regla de Sant Benet», in: *Studia Monastica*, 9, (Monsterrat, 1957), pp. 259-273.

Quando, portanto, se afirma que, perante as fórmulas de uma ascese muito rude, se nota um natural comedimento das prescrições da *Regula Benedictii*, não se está perante um enfraquecimento do apelo ascético e místico, mas perante mais difícil e equilibrante realização do mesmo. É naturalmente mais difícil ser-se esforçado e excessivo no equilíbrio do que quando a situação já é, de per si, de um certo excesso ou limite; é mais difícil o aperfeiçoamento espiritual vivendo-se na comunidade monástica do que no eremitério do deserto. E S. Bento compreendeu bem que o ideal cristão não era o *jôga* dos *sannyasis*, nem a ascese dos *fakirs*, mas o sentido de uma religião do amor e, por conseguinte, do *auto-sacrifício voluntário e consciente*, do realismo das situações e da plena sinceridade perante as mesmas (121).

Um dos aspectos fundamentais da caracterização do trabalho na *Regula* é o da *regulamentação do trabalho pelo tempo*, tendo em conta a função rítmica deste em toda a ascese beneditina e, sobretudo, no que respeita às variantes horárias do calendário anual (122).

A divisão do horário quotidiano estabelece de forma interpolada tempos de oração, de leitura e de trabalho manual, para além do tempo de alimentação e de repouso. O regime é duro, mas está longe de ser excessivo e a divisão no seu cômputo final, dá como que um conjunto de três grupos de oito horas, sendo um dedicado ao repouso, aos períodos alimentares e intervalos, sendo outro ocupado pelo *Opus Dei* — tempos de oração e de meditação, colectivos e privados — e, finalmente, as últimas oito horas dedicadas à *lectio divina* e ao *opus manuum* (123).

Durante o horário de Verão, desde as matinas até à quarta hora, existia a prescrição do trabalho manual; da quarta até à sexta — a leitura. O trabalho manual seria retomado na oitava hora e até às vésperas, podendo

(121) Cf. C. H. do Carmo Silva, «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia», n. 106 e segs.

(122) Cf. *RB*, 8 e segs. Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, p. 45; *ibid.*, pp. 81 e segs. Cf. ainda G. Colombás, L. M. Sansegundo e O. M. Cunill, *San Benito...*, pp. 105-106.

(123) Cf. A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I, pp. 81-100: «Les divisions du temps».

ainda a leitura ser feita, mas em privado, depois da sesta⁽¹²⁴⁾.

No horário de inverno, ou seja, «das kalendas de Outubro até ao fim da Quaresma, farão a leitura até ao fim da segunda hora, e da terça à nona, trabalharão; nos dias de Quaresma, desde manhã até ao fim da décima hora, farão o que lhes estava indicado, e nesses dias, cada um lerá um livro integralmente»⁽¹²⁵⁾.

Nestes preceitos de ajustamento horário nota-se já o carácter rítmico do trabalho, de qualquer tipo que seja, tendo-se em conta a unidade quotidiana. Além disso, tal como a alimentação, também o trabalho aparece assim normalmente ligado com o ritmo solar diário e anual, como uma forma de ligação do homem com a própria natureza, de serviço a Deus e às criaturas.

Esta dimensão temporal do trabalho faz com que o processo rítmico do mesmo se coadune com essa interiorização do tempo ou esse esgotamento do mesmo que é típico do processo da oração e da perspectiva de eternidade proposta à contemplação. A *contemplação* é isso mesmo, *ver os tempos em conjunto*, no olhar sem limite que esgota o sentido da sucessão e o drama de um devir, entre um antes cuja origem nunca se encontra, e um tempo cujo fim nunca se atinge. O tempo vivido em sintonia, sem atraso, nem pressa, mas pela escuta e pelo acerto do presente e da presença, supõe um conhecimento

(124) *RB*, 48-3-7: «... id est ut a Pascha usque kalendas octobres a mane executes a prima usque hora pene quarta laborent, quod necessarium fuerit; ab hora autem quarta usque hora qua sextam agent lectioni uacent; post sextam autem surgentes a mensa pausent in lecta sua cum omni silentio, aut forte qui uoluerit legere sibi sie legat ut alium non inquietet; et agatur nona temperius mediante octaua hora, et iterum quod faciendum est operentur usque ad uesperam.»

(125) *RB*, 48: 10-13: «A kalendas autem octobres usque caput quadragesimae, usque in hora segunda plena lectioni uacent; hora secunda agatur tertia, et usque nona omnes in opus suum laborent quod eis iuiungitur; facto autem primo signo noxae horae, deiungant ab opera sua singuli et sint parati dum secundum signum pulsauerit. Post reiectionem autem uacent lectionibus suis aut psalmis.» Cf.: «(...) In quibus diebus quadragesimae accipiant omnes singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant; (...), *ibid.*, p. 15.

dos ritmos diferenciados dos diversos aspectos do homem e da natureza, como também das possibilidades que a estes ritmos são concedidos pelo ensinamento cristão e pelo exercício ascético-místico (126). Daí que o doseamento dos tempos de trabalho manual, de leitura e de oração, como formas diferenciadas de um trabalho integral de realização do homem, devam constituir as formas básicas para reconduzir o monge à plena saúde física, ao pleno equilíbrio psicológico e à plena vigilância espiritual, que são, afinal, as condições para se ter consciência e se realizar o ser (127).

A relação entre *trabalho e oração* é pois uma *relação intrínseca*, tendo em conta esta transformação de ritmos interiores e esta metamorfose consciente e ontológica do homem. Assim como há uma consagração do trabalho na oração, também há uma economia do trabalho da oração, e não é de estranhar que o *Opus Dei* nas suas múltiplas formas: da oração, da psalmodia, da celebração eucarística, etc., siga ritmos paralelos aos que para o trabalho manual, e para as próprias posturas do corpo, são propostos por S. Bento (128). Não quer isto dizer que se esteja perante um *yôga* cristão, e a correlação entre os *mudras* e os *asanas* com os estados psicológicos e meditativos, como já se pretendeu comparar no caso dos «Exercícios Espirituais» de Santo Inácio de Loyola, ou na «Subida do Monte Carmelo» de S. João da Cruz, ou ainda no «Cântico ao irmão Sol» de S. Francisco de Assis (129). A questão, tal como aparece delineada por S. Bento, não dá espaço para tal comparativismo estéril, dado que a oração e o trabalho são aspectos binários, mas cerzidos

(126) Cf. C. H. do Carmo Silva «A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia», n. 190.

(127) *Ibid.*, n. 57 e 58.

(128) Sobre as variantes de oração cf. G. M. Colombás e Iñaki Araguren, *La Regla de San Benito*, pp. 345-372. Cf. também J. e R. Maritain. «Liturgy and Contemplation» in: *Spiritual Life* (1959), pp. 94-131.

(129) Vejam-se a título de exemplo algumas referências bibliográficas: Swami Siddeswarananda, *Le Raja-Yoga de Saint Jean de la Croix*, Paris, Gretz, 1951; François Chenique, *Le Yoga spirituel de Saint François d'Assise — Symbolique du Cantique des créatures*, Paris, Dervy, 1978.

numa mesma intensidade vivencial e disciplinar que os torna inconsutos.

A ligação do trabalho com o tempo e do trabalho com a oração torna-se ainda mais completa se for complementada pela *relação entre o trabalho e a vida comunitária*. Na *Regra do Mestre* este traço da vida comunitária, e do trabalho nela, estava mais vincado, mas complementarmente eram concedidas com maior facilidade dispensas individuais ou excepções à Regra⁽¹³⁰⁾. Na *Regula Benedictii*, o modo de vida comunitária é mais maleável, tendo em conta ajustamentos temporais e o valor pessoal privado da oração, mas, por seu turno, as dispensas individuais ou os regimes de excepção são muito mais difíceis, tendendo-se para uma maior responsabilidade e disciplina das atitudes⁽¹³¹⁾.

O ideal da vida monástica de S. Bento insere pois o *opus* nas suas diversas dimensões, no quadro de uma comunidade, cuja vida colectiva se equilibra bem com o âmbito da vida individual de cada membro. E neste equilíbrio pode reconhecer-se ainda o carácter rítmico e o valor de interioridade que tem o trabalho para S. Bento.

As consequências históricas e filosóficas deste ideal de vida religiosa não-de ser, por conseguinte, permanentes na tradição do homem ocidental desde a medievalidade cristã, pois, mais do que um modelo específico destinado a clérigos, ou apenas a frades, serviu, pelo ajuste às características essenciais do homem ocidental, de pedagogia do mesmo⁽¹³²⁾.

A discutida questão da influência no *Cursus romanum* do *Opus Dei* beneditino, como a sua inversa influência segundo a crítica mais recente, não permite de qualquer modo pôr de parte o carácter quase sinónimo entre a religiosidade beneditina, o seu trabalho litúrgico, e a liturgia

⁽¹³⁰⁾ Cf. G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Règle de San Benito*, pp. 32-33.

⁽¹³¹⁾ Cf. A. de Vögüé, *La Règle de S. Benoît*, t. I, pp. 39 e segs.

⁽¹³²⁾ Cf. as palavras de Dom Claude Jean-Nesmy, *Saint Benoît et la vie monastique*, p. 108: «Est-ce donc encore un hasard si, après l'éclipse dont nous avons parlé, et qui correspond au temps fort de la nouvelle civilisation occidentale (ce que l'on a appelé le monde moderne), le monachisme trouve un regain de vitalité incroyable, précisément en notre temps où nous appercevons à nos dépens que cette civilisation-là, elle aussi, est nouvelle?»

oficial da Igreja Romana⁽¹³³⁾. As *hcras beneditinas* são as que vão encontrar, a partir dos mosteiros, uma irradiação popular na formação das devoções mais consentâneas com o próprio regime horário e o ritmo de vida das populações.

Por outro lado, e de modo ainda mais nítido, a *lectio* e a *meditatio*, como trabalhos intelectuais, vão estar na base de uma permanente tradição de estudo e de cultivo das letras, de valor real e simbólico do livro, do sentido da cultura popular de aforismos, de parábolas e de narrativas, muitas delas directamente oriundas da Sagrada Escritura⁽¹³⁴⁾. Não foram apenas os monges beneditinos os copistas, os comentadores e os transmissores dessa tradição sagrada, mas também os que compreenderam pelo crivo do esforço da sua inteligência e da sua paciência, o valor das letras clássicas de que foram em grande parte os veiculadores. E, se a Escolástica das

(133) A demonstração de que é o *cursus* romano que tem influência decisiva sobre o *opus Dei* deve-se a C. Callewaert, *Sacris erudiri*, Steenbrugge, 1940 e Id., *De Breviarii Romani Liturgia*, Brujas, 1939². Outros liturgistas seguiram esta interpretação que veio tornar caducos muitos dos estudos sobre o *opus Dei* beneditino. Veja-se ainda, B. Capelle, «L'Opus Dei dans la Règle de Saint Benoît: la prière des heures», in: *Lex Orandi* 35 (Paris, 1963), pp. 139 e 147; e A. de Vogüé, «Origine et structure de l'office bédictin», in: *Collectanea Cisterciensia*, 29 (1967), pp. 195-99.

(134) Quanto à *lectio* na acepção de leitura da Sagrada Escritura, ou *lectio divina*, cf. *RB*, 48:4, 10, 13... 49:22. Esta leitura era uma assimilação *mnésica* e um exercício de *re-cordação* e *realização interior da palavra*. Cf. G. M. Colombás e Iñaki Aranguren, *La Regla de San Benito*, p. 379. Cf. também G. G. Gorce, *La «lectio divina» des origines du cénobitisme à Saint Benoît et Cassiodore*, vol. I; Paris, 1925; G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, t. 2, pp. 75-82 e 346-57.

Quanto à *meditatio* era mais propriamente um exercício de repetição em solilóquio, semelhante à dos *besyebasmus* da oração repetitiva do Nome de Jesus. É a meditação rítmica não apenas oral ou psicológica, mas destinada a atingir o homem na sua totalidade. «Para el monacato antiguo, como para los judíos, la *melete* o *meditatio* consistía sobre todo en repetir oralmente textos bíblicos aprendidos de memória» ...) Era un ejercicio en que intervenía el hombre entero, el cuerpo, ya que la boca pronunciaba el texto; la memoria, que lo retenía; la inteligencia, que se esforzaba en penetrar su significado; la voluntad, que se proponía llevar a la práctica sus enseñanzas.» (G. M. Colombás, *La Regla de San Benito*, p. 381).

Catedrais, dos burgos, e sobretudo, da inteligência burguesa das Universidades da Europa do século XIII, veio quebrar a unidade da *doctrina christiana* como uma doutrina de vida, substituindo-lhe o que, com alguma ironia se poderia dizer um ginásio de elucubrações mentais (de que aliás vai depender um certo «cerebrar», sem coração nem essência, da *intelligenza* moderna e da ciência contemporânea), felizmente persiste como sintoma sadio, embora minoritário, da tradição cristã, aquela veia de uma plena sobriedade intelectual, daquela prudência sapiencial, e daquele recto agir dos espirituais beneditinos, como de outros fermentados no mesmo ideal⁽¹³⁵⁾.

Trata-se de uma presença menos manifesta, mas muito mais profunda, como aquela que persiste em ordens religiosas, ou mesmo na consciência laica, e em associações profanas contemporâneas, mas que não transformaram a cultura num qualquer culturalismo diletante intelectualista, e que não transformaram também a sabedoria em ciência meramente útil ou eficaz.

Outrossim, importa tornar relevante que o trabalho manual na proposta beneditina não tem apenas valor ascético, terapêutico, e de imediata subsistência da comunidade, mas representa em termos de consequência histórica, o modelo de um exercício humano, ainda que hodiernamente dimensionado pelo gigantismo da produção dos processos mecânicos⁽¹³⁶⁾. É esta ligação do humanismo do trabalho e, inclusive, do sentido do ser humano corpóreo ligado à força dos braços, à perícia da mão, à vigilância do olhar, à saúde do seu cérebro, etc., que se deve ter sobretudo em conta para a compreensão do realismo beneditino e da persistência possível da sua mensagem.

De facto, as consequências históricas da valorização cristã e beneditina do trabalho não podem circunscrever-se à moderna delimitação do mesmo, sobretudo havida a partir do século XVIII, pois nesse realismo encontra-se um sentido menos teórico e idealizado do trabalho, menos negativista quanto à função do mesmo e,

⁽¹³⁵⁾ Cf. Dom Claude Jean Nesmy, *Saint Benott et la vie monastique*, pp. 110-111.

⁽¹³⁶⁾ Cf. as reflexões de René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, pp. 21 e segs.; pp. 79 e segs., e pp. 132 e segs.

sobretudo, o sentido de que *é o homem que trabalha, e não o trabalho que faz o homem.*

Do ponto de vista filosófico, a atenção dada a este carácter do sujeito do *opus* é fundamental, e denota ainda, por contraposição ao que mais tarde irão ser as formas redutoras deste sujeito a uma mera subjectividade, *o carácter integral do individuo-monge*, que é, no seu ser, cada um: menos o sujeito que se pensa, e mais aquele que, como sujeito de trabalho, nele se revela. A consciência beneditina é, como sempre acontece numa consciência, sapiencial, resumada a partir da experiência, e, por conseguinte, proposta em termos de prova. O trabalho é aquilo que prova *quem* é o homem. Não na palavra, mas na realização objectiva é que está o cerne da própria realização cristã. Realismo judaico e cristão, mas também grego e romano, que se encontram entrecruzados no exemplo beneditino desta forma de pôr o destino monástico do homem como uma prova de revelação de si próprio em termos de trabalho.

Não é o muito, ou pouco, que se faça que, entretanto, revela o homem, mas também não é o modo como se faça, tendo em conta então um critério predominantemente qualitativo. O importante é aquele fazer que vai unido com o próprio sujeito e que é um *fazer-se*, ou seja, aquela realização que é uma *auto-realização*, ou ainda, se se quiser, e como já se disse na introdução, como aquele preceito do Extremo-Oriente taoísta do *wou wei*, ou seja, de um agir sem consequência, isto é, reabsorvendo a própria causa, de um «agir-não-agindo»⁽¹³⁷⁾.

Chegando-se a este ponto pode-se então concluir pelo *relacionamento entre o trabalho e o seu valor contemplativo*, ou seja, entre o trabalho e o seu valor essencialmente espiritual. Para se compreender este ponto conclusivo é necessário então ter-se em conta, não tanto uma leitura e hermenêutica sucessiva das várias partes da *Regula*, mas antes, uma leitura imbricante, que manifeste, como que a vários níveis, a simultaneidade das notas que consti-

(137) Veja-se ainda o *Tao-teh-king*, ou «Livro do Tao (Caminho) e do Teh (Virtude)», logo nas primeiras proposições:

«A via verdadeiramente via é diferente de uma via constante. Os Termos verdadeiramente Termos são diferentes dos termos constantes». (cap. I...).

tuem a *Regula*. Assim sendo, poder-se-á compreender que a oração e o trabalho, sob qualquer uma das suas outras formas não representem aspectos diferenciados, mas versões, diferentes de um mesmo agir que reabsorve as suas próprias causas, ou os seus próprios motivos⁽¹³⁸⁾.

Chega-se assim, do ponto de vista deste adensamento do valor espiritual do trabalho em S. Bento, a um aspecto porventura mais polémico, que é justamente o de se admitir que o *trabalho não tem motivo*, ou melhor, que *só o trabalho sem motivo é princípio de realização*.

A própria justificação que sempre se pretende ver na *Regula* para o trabalho deve ser posta em causa, pois não se trata de uma justificação mas, mais propriamente, de uma motivação, ou de um mero condicionamento⁽¹³⁹⁾. E assim, quando mesmo vulgarmente se afirma que o trabalho deve supor razões, seja o trabalho manual em função de determinados fins, seja o trabalho psicológico ou intelectual que cumpre determinadas ansiedades, desejos ou intenções, seja ainda o trabalho no sentido espiritual da oração e do louvor de Deus, que se supõe sinal do dever e da gratidão do homem perante o seu Criador — tudo isto serão pseudo-justificações, que, entretanto, viciam e acabam por tornar inautêntico o trabalho, emprestando-lhe uma consciência que não deriva da sua efectiva experiência⁽¹⁴⁰⁾.

O orante sabe pela experiência ascética que não ora porque tenha fé, mas ora para ter fé, como o intelectual sabe que pensa não porque tenha razão, mas para a realizar, e como o trabalhador manual se esforça não porque tenha força, mas para a desenvolver. Se não fora assim, e se o próprio trabalho não desenvolvesse a realidade de dentro de si, seria posticha uma oração que nada

⁽¹³⁸⁾ Tal como a oração em Evagro, *De oratione...*, cap. XI, deve ser pura, ou sem resíduo, qualquer que seja: «*Ἀγωνίζον στῆσαι τὸν νοῦν σου, κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς κωφὸν καὶ ἀλαλον, καὶ δυνήσῃ τρσοεῦξασθαι*». Cf. também *ibid.*, cap. xxxv *et passim*.

⁽¹³⁹⁾ Cf. *RB*, 48, 1: «*Otiositas inimica est animae...*».

⁽¹⁴⁰⁾ Cf. as palavras iniciais de Thomas Merton, *Zen and the Birds of Appetite*, N. Y., New direct. Book, 1968, pp. IX, quando exemplifica na tradição do Zen a *lógica* de uma actividade *aparentemente sem-razão*, mas sumamente real.

tivesse a ver com essa realização da fé; seria estúpida a inteligência que se supusesse como uma dedução de razão prévia; e seria grotesco o exercício físico de quem já tivesse realizado a força em causa.

Não há, pois, no quadro da concepção de vida beneditina, um conceito prévio, pré-determinante ou justificante do trabalho, e é neste carácter abstémico em relação a um teoreticismo recente, que se constitui o aspecto sapiencial, mas não culturalista, do exemplo monástico beneditino.

NOTA FINAL

Poder-se-ia perguntar renovadamente: mas o que é o trabalho? E já não se esperando uma resposta fenomenológica, histórica ou filosófica, acerca do conceito, significado e valor do trabalho, poder-se-á remeter àquilo que é o convite do próprio exemplo beneditino, do silêncio, e da humildade, daqueles que não precisam de falar do trabalho para trabalharem. Trabalhem, não como autómatos, ou novos escravos de circunstancialismos ou de ideologias que arvoram o seu valor teórico, mas antes na perspectiva da plena consciência. Ou seja, justamente, do que permite exaurir as consequências anquilosantes do trabalho, por um extirpar das causas que viciam a experiência integral do mesmo.

A Obra de Deus, a obra da inteligência humana, ou a obra das suas mãos, são três aspectos desta mensagem que o Santo de Núrcia soube proporcionar à medida do homem ocidental para a realização do seu destino ímpar de civilizador, de transformador da terra e da natureza e, sobretudo, para assim ter lugar o valor espiritual do Sofrimento e do Amor. Trabalho que envolve forçosamente e sempre estas duas dimensões, não tanto susceptíveis de serem descritas, mas conscientemente assumidas e praticamente realizadas.

Carlos Henrique do Carmo Silva

(Lisboa, Junho de 1981)