

SÃO BENTO E A TRANSFIGURAÇÃO DO HOMEM

Carlos Alberto Disandro

Originário da Úmbria — a misteriosa terra itálica, mãe de poetas e de santos —, talvez de estirpe úmbria-sabina, o que nos leva a imaginá-lo como longínqua fulguração de Numa Pompílio, São Bento é um itálico fortemente romanizado. Não é um dialético de academias ilustres; é mais provável que tenha manejado o arado virgiliano nos campos de seus pais e de sua estirpe. Não é teólogo dos grandes debates conciliares; é um construtor de homens, de caminhos indestrutíveis para os homens. Não é poeta de venturosas profecias líricas, como seu conterrâneo Propércio; é um fundador que transforma e aperfeiçoa o mundo com sua Regra. Não é artista das grandes convocações augustanas; é um novo inspirado das Musas para a arte maior da Europa nascente. Como afirma seu mais ilustre discípulo, São Gregório Magno, sua doutrina é sua vida: “quia sanctus vir nullo modo potuit aliter docere quam vixit” (PL LXVI, col. 200 C–D). Essa vida, ou seja, esse “docere”; ou então essa doutrina, ou seja, essa vida, constrói-se simplesmente como existência laudante, sem outro princípio que o vínculo hierárquico entre os homens, os anjos e a Vida Trinitária.

Quando nasce Benedictus, no ano 480, tudo parece perdido. No entanto, para o louvor, nada está perdido — como afirma e ensina nosso mestre. Neste XV centenário que celebramos, agrada-nos e reconforta-nos a ressonância de sua Regra, isto é, de sua doutrina, ou seja, de sua vida. Diante do tenebroso reino do Anticristo, já instalado, recordamos piedosamente o triunfo de São Bento — triunfo pelo canto, pelo louvor e pelo trabalho.¹

I

Para um Ocidente entenebrecido, hoje é difícil compreender São Bento de Núrsia, figura suscitante para inteligir a natureza aberta do homem; figura quase desconhecida para a América — magno território ligado à dispensação do racionalismo pós-tridentino; magna expectativa, contudo, para o reinício de um ciclo que afirme a radicação celeste do homem pelo canto e pela oração. Quinze séculos após seu nascimento, São Bento, com as mesmas características surpreendentes de sua época tumultuada, anuncia e propõe a preeminência da vida contemplativa, artística e estética. E como naquele século VI, em meio ao desprestígio hodierno da contemplação no louvor, São Bento resplandece, sem dúvida, por sua prudência, densidade e força criadora e interiorizadora. Mas

¹ Cf. Dom Paul Delatte, *Commentaire sur la Règle de Saint Benoît* (Paris, Plon, 1913); e Cardeal Ildefonso Schuster, *Saint Benoît et son temps* (Paris, Laffont, 1950).

também são abissais as conotações características de nosso século, no qual ocorre, a despeito de tudo, a recatada perenidade da via beneditina; ou se consolida, segundo a reflexão histórico-filológica, o contorno de uma aura fundadora capaz de oferecer aos americanos a radicação da *vida laudante*.

Entretanto, vastas modulações espirituais se interpõem entre aqueles inícios beneditinos e esta decadência da contemplação no Ocidente. Menciono certos marcos fundamentais, que dizem respeito, por certo, à emergência de um novo sentido do homem e, por conseguinte, a novos recursos espirituais que anulam ou derivam justamente daquela nostalgia dos mistérios paradisíacos, embora ainda aparentes na própria figura dos humanos. Entre São Bento e essas tendências hodiernas há, pois, uma contradição radical.

Esses marcos ou modulações atuam também com força contrastante e deixaram — e deixam — no corpo de uma civilização fundada no poder e na magia cognitiva, na imagem e nos instrumentos interpostos, uma grave ilusão que prolonga outras profundas energias daquele mesmo mistério paradisíaco.

Entre esses marcos ou modulações, devemos assinalar as correntes dos séculos XI, XII e XIII, que poderíamos representar em sua maturidade definitiva nos ideais franciscanos. Depois, as transformações dos séculos XV e XVI, que poderíamos referir aos ideais luteranos, erasmistas e jesuíticos. Em 1580 — ou seja, onze séculos após o nascimento de Bento de Núrsia —, pode-se afirmar que os ideais beneditinos se encontram em retrocesso ou retraimento; não intervêm na construção da modernidade; há, sim, uma contradição radical desde o século XV entre o homem beneditino e o homem luterano, erasmista ou jesuíta. Os quatro séculos seguintes, até alcançar este XV centenário, são precisamente os da construção do homem moderno, os do apelo paradisíaco por vias opostas à do monaquismo beneditino. Em que medida esse monaquismo sofre também o impacto da modernidade, é questão diversa e, sem dúvida, fundamental, mas que não anula, porém, as profundas denotações dos inícios, aqui consideradas de modo particular. Deveríamos, pois, atentar a essa vasta curva histórico-filológica até 1580, para verificar as singularidades de cada campo semântico — histórica, na medida em que, segundo uma ordem de manifestação empírica, o homem produz o homem por funções temporais complexas; filológica, na medida em que deveríamos recorrer a textos inconfundíveis que resguardam em sua própria semântica substratos consideráveis para uma inteligibilidade do homem segundo o homem. Um texto adquire assim a categoria de luz instauradora e orientadora, mais profunda que os fatos ruidosos, já ocorridos.

Nosso propósito é, porém, muito mais modesto. Contra o resplandecente ou tenebroso desdobramento dessa curva e de suas complexas ressonâncias em

quatro densos séculos, tentamos refletir sobre os ideais beneditinos *per se*, para que se destaque o contorno de sua aura profético-paradisíaca e para que, por confronto inevitável, percebamos as outras linhas de um profetismo que, a meu ver, exclui a essência da vida beneditina; ou, inversamente, para indicar que a vida beneditina implica a renúncia ao profetismo intramundano do homem pelo homem. Em todo caso, atenderemos sempre às linhas de inserção positiva, seguindo um pouco o modelo de São Gregório Magno em sua apresentação e interpretação do grande patriarca ocidental. Pois quando São Gregório, num trecho muitas vezes citado de sua *Vita*, destaca a coincidência entre experiência e vida, interioridade e manifestação, profundidade mística e realização temporal, insere São Bento no mistério da *perikhóresis* do Espírito, para o qual não há diferença entre inspiração e manifestação. O trecho em questão diz (PL LXVI, *Prolegomena*, cap. XXXVI, col. 200 C–D): “*Hoc autem nolo te lateat, quod vir Dei inter tot miracula quibus in mundo claruit, doctrinae quoque verbo non mediocriter fulsit. Nam scripsit monachorum regulam, discretione praecipuam, sermone luculentam. Cujus si quis velit subtilius mores vitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus invenire: quia sanctus vir nullo modo potuit aliter docere quam vixit.*” (“Não quero, porém, que te escape que, entre tantos milagres com que este varão de Deus resplandeceu no mundo, também brilhou — e não pouco — pela palavra doutrinal. Com efeito, escreveu a Regra dos monges, notável por sua discrição, rica de substância em suas reflexões. Se alguém quiser conhecer mais profundamente seus costumes e sua vida, poderá encontrar na própria instituição da Regra todas as ações de seu magistério: pois este santo varão não pôde ensinar de modo diferente do que viveu.” (Cf. trad. castelhana de Bruno Ávila, O.S.B., Buenos Aires, 1938, p. 95).

Esse trecho, situado no centro mesmo da lenda áurea de São Bento, comporta, dentro da hagiografia piedosa, o testemunho pertinente de um notável empirismo, como convinha ao estilo de São Gregório. É comum ler a propósito desta *Vita* juízos desencontrados e superficiais, discriminações incoerentes e correções segundo o método filológico do século XIX. Não é agora meu propósito revisar essas periferias. Quero apenas sublinhar que este parágrafo destaca, com uma marca concisa e nítida, o maior milagre do Espírito: o testemunho empírico da Regra, que todos podemos percorrer, quase todos compreender e poucos cumprir. Mas São Gregório define com discrição a ligação inspirada que une as profundezas do Espírito ao acontecer místico e histórico concreto, por intermédio de Bento: nele, o que vem do alto e o que é *actus magisterii*; as realizações encarnadas num século, numa conjuntura tumultuosa e trágica do Império, no desconcerto das instituições romanas — enfim, numa obra inconfundível por seu equilíbrio e beleza — articulam-se com uma virtude paradisíaca que consiste em restabelecer a unidade entre o *verbum doctrinae* e o *actus magisterii*. Por essa virtude

paradisíaca, restaura-se até mesmo a moderação na natureza caída e anula-se o abismo entre a palavra e a coisa. No intervalo que precede a definitiva restauração e exaltação do homem, Bento inaugura, com seu gesto fundador — no qual convergem o *verbum* e o *actus* —, uma via de retorno à plenitude originária; uma via de passagem na contradição pós-adâmica e pós-caínica; uma via purificativa e iluminativa para alcançar o mistério da Transfiguração.

É conhecida a importância que o tema da mística paradisíaca possui na Patrística (tanto grega quanto latina); e no próprio São Gregório, ainda que velada por um temperamento mais propriamente romano e entrelaçada ao que poderíamos evocar como *actus magisterii*, essa *mystica* decide aspectos fundamentais da doutrina gregoriana nos inícios medievais. Ora, o testemunho empírico dessa profundidade insondável é a *Institutio Regulae Monachorum*, que para nós, desde a margem dos séculos transcorridos, representa a patente conjunção entre mística e cultura, arte e teologia, dispensação empírica e imaginação criadora vigilante — em suma, o governo dos homens e o exercício pleno das virtudes estéticas, enquanto algo mais vasto que as virtudes morais. A *Regula Monachorum* é, para São Gregório — quase contemporâneo de seus fundamentos originários e partícipe de sua misteriosa articulação entre vida e doutrina — testemunho veraz de seus recursos promotores e fundantes. A Regra resulta, pois, para o grande pontífice, cifra e resumo empírico-doutrinal de religião e cultura, entendendo-se por “religião” a convivência cotidiana com a divindade agápica, e por “cultura” um ato de fecundidade congruente que restitui ao homem certo vestígio do labor paradisíaco, que transcende, então, o *labor improbus* de Virgílio. A Regra é, por sua vez, para nós — após o primeiro milênio beneditino, isto é, até o nascimento de Lutero (1483) — o índice inequívoco de uma função demiúrgica fundada no poder do canto; e depois dos cinco séculos seguintes, durante os quais afloram as forças destrutivas da velha cristandade, a Regra beneditina define — por contraste com as pedagogias funestas e contraditórias da modernidade — o asilo de um ócio fecundo, a veneração pelas mãos do homem, excluída a violência caínica, e sobretudo a certeza de que a vida agápica do Evangelho se resume, de certo modo, numa das sentenças fundamentais do Prólogo: “*Constituenda est ergo a nobis dominici schola servitii; in qua institutione nihil asperum nihilque grave nos constituturos speramus.*” (“Deve, pois, ser instituída por nós a escola do serviço do Senhor, na qual esperamos não estabelecer nada de rude ou penoso.”) (Cf. PL LXVI, col. 218 C; Dom P. Delatte, p. 21–22). Mais uma vez, enfrentamos um problema semântico. Pois o que significa *dominici schola servitii*?

Citemos, em primeiro lugar, o testemunho de um ilustre comentarista, ele mesmo mestre da vida beneditina: refiro-me a Dom Paul Delatte, então abade da Abadia de Solesmes. Diz ele, no trecho pertinente de seu comentário: “*Enquanto reconforta e estimula as almas, São Bento vê-se obrigado a definir finalmente a*

*forma particular da vida religiosa que acaba de lhes oferecer em nome do Senhor. Até esse momento (do Prólogo), limitara-se a indagar se eram capazes de abraçar a vida cristã em toda a sua profundidade. Eis, pois, de que se trata para o monge: de uma ‘dominici schola servitii’. Retenhamos para sempre esta definição de nossa vida monástica. O mosteiro não é um lugar de dispensas, nem uma casa de retiro, nem uma sucursal da academia. É sem dúvida um lugar de ócio, de liberdade e de calma (e tal é o sentido primitivo do termo ‘schola’, ‘skholé’); mas esse ócio tem por fim o estudo das coisas de Deus, o treinamento e a formação de seus soldados. Os antigos davam o nome de ‘schola’ aos lugares onde se ensinavam as belas letras, as ciências, as artes liberais, os exercícios ginásticos e militares; também às companhias que guardavam o palácio ou a pessoa do príncipe; aos locais reservados em que se hospedavam ou onde cumpriam seus treinamentos. Não é impossível que São Bento tenha pensado nesses lugares de reunião dos colégios ou associações romanas.” (Remete o autor à obra de G. Boissier, *La religion romaine d’Auguste aux Antonins*, Livro III, cap. III).*

“A vida monástica é, pois, a ‘escola do serviço do Senhor’ — a escola onde se aprende a servi-lo, onde o único exercício, contínuo, é esse, num noviciado que durará por toda a vida. Ora, o serviço de Deus compõe-se de dois elementos: o culto, enquanto exercício da virtude da religião; e a santificação pessoal — que confere valor à adoração na medida da dignidade do adorador —, alcançada pela fidelidade à lei de Deus e pela união de nossa vontade à Sua. É uma adoração ‘in spiritu’, que procede do homem interior; ‘in veritate’, ou seja, em que nenhuma das faculdades humanas é excluída. (...) Essa adoração, por fim, é coletiva, social e pública.” Até aqui as palavras do ilustre abade. Sem pretender, portanto, esgotar a página, mas antes reler a Regra e seu comentário magistral com ouvido filológico, permanece na expressão latina do texto citado uma inesperada vibração semântica que devemos destrinchar. Pois todos sabemos o que significam *servus*, *servitium*, *servile* no latim clássico ou imperial; todos sabemos o que é *dominus* com seus derivados e compostos. Mas o que surpreende é a inflexão significativa do epíteto *dominici*, que, sendo sintaticamente a última instância da subordinação, recompõe semanticamente o significado de todos os termos e de todo o contexto, convertendo-o em marco operativo da divino-humanidade de Cristo.

Muita tinta correu desde o século XVI até os nossos dias sobre a dialética entre *servus* e *dominus*; muita ruína acumulou essa dialética — ruínas especulativas, semânticas e empíricas —, para que não se perceba, na expressão de São Bento, um eco da teologia de São João, que precisamente anula essa mesma dialética: “*Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que faz o seu senhor; mas chamei-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi de meu Pai.*” (Jo 15,15). A Regra é a expressão empírica dessa teologia tão íntima, e ela, como se fosse uma

passagem do tempo rumo à Transfiguração, apresenta as características e condições eficazes que abrem, decidem e completam esse itinerário.

Servitium dominicum e *opus divinum* são duas marcas semânticas de forte sentido transformador, que reconduzem às fontes da antiguidade cristã e propõem uma ordem de realização que a Regra busca codificar no espírito da arte maior de uma forma vivente. A congregação órfico-pitagórica da Magna Grécia, a Academia platônica na Atenas comovida pelo esplendor da poesia, o Liceu aristotélico e as comunidades epicuristas do sul itálico — com as quais conviveu Virgílio em seu primeiro giro espiritual — apresentam, na antiguidade greco-romana, traços que podemos reencontrar na fundação monástica de São Bento. Mas o que parece absolutamente característico, como centro de referência totalizante na obra deste patriarca, é precisamente a fundação do homem na perspectiva da Transfiguração. Essa Transfiguração oferece, por sua vez, duas fases fundamentais de recapitulação: o restabelecimento das energias criadoras orientadas por aquele *servitium* e por aquele *otium*, que são ao mesmo tempo *opus divinum* (o que chamei, de maneira geral e alusiva, de *mystica paradisiaca*); e a realização incoativa — mas real — da Transfiguração escatológica, segundo as dimensões culturais que a Regra propõe como o âmbito certo de uma presença teândrica (isto é, divino-humana). A *mystica paradisiaca* e a mística da Transfiguração renovam as raízes do cosmos, restabelecem os vínculos operativos paradisiacos entre os *visibilia* e os *invisibilia Dei*; enfrentam a tarefa de preparar os novos céus e a nova terra e, portanto, antecipam no tempo a audição e a visão de Deus: da audição para a visão, e da visão para a audição, progride a *anábasis* do monge, progride a *anagogia* de suas mãos e de seu espírito, amadurece a expectativa do ciclo final na manifestação do Espírito. Mas o monge, por sua vez, tem características demiúrgicas, porque permite que a sociedade temporal dos homens — ou o que chamamos de sua cultura —, imbuída de tal *servitium dominicum* ou de tal *opus divinum*, se torne o espaço do décimo coro que louva, naquela que Dom Delatte define como adoração coletiva, social e pública. Dessa forma, a *anábasis* do monge é premonição do descenso do *Pneuma*, que, como diz São João, “não põe medida em seus dons” (cf. Jo 3,34). Vislumbra-se, pois, no horizonte monástico assim descrito, a teologia mística e angélica de Dionísio Areopagita, salvo que, no espaço da abadia beneditina, ela se torna *schola, opus*, quase poderíamos dizer *oficina*, se considerarmos as imagens potentes da Jerusalém celeste. *Schola*, porque se abre no ócio — para cada monge, para a comunidade dos monges, para a cidade temporal que os abriga, os aceita e os protege —; nesse sentido, abre-se, pois, o vínculo entre *verbum* e *actus*, entre vida e doutrina, entre imagem ouvida e imagem realizada. *Opus*, porque aí o homem advém no sentido fundante, e, portanto, no sentido consumativo da coroação. *Oficina*, enfim, pois mesmo que cada pedra ou cada gema corresponda ao mistério

de uma palavra pronunciada apenas para ela, seu sentido absoluto corresponde sempre à sua inserção no desdobramento vivente daqueles muros luminosos, nítidos, incorruptíveis. Curiosamente, sendo monge, redescobre-se nesse itinerário transfigurativo a suprema comunidade divina, o comércio íntimo do espírito, e toda solidão se anula.

II

O primeiro giro destas reflexões partiu de um texto de São Gregório Magno. Confrontemos a interpretação de um historiador moderno que, ao recolocar São Bento dentro de um vasto sistema fenomenológico de origem hegeliana, encobre precisamente o centro semântico, sublinhado por São Gregório, e destaca aspectos operativos parciais, desprovidos da regência de uma totalidade promotora. Refiro-me a Arnold J. Toynbee. No volume III de seu *Estudio de la Historia*, ao sistematizar o que ele denomina o “crescimento das civilizações”, no capítulo “O processo do crescimento”, Toynbee analisa a dialética do “retiro – e – retorno”. Ali, entre os modelos estudados — que são numerosos, do Oriente e do Ocidente —, aparece o subtema: “Dois salvadores: São Bento e São Gregório”.

Não é meu propósito agora refutar a tese discutível de Toynbee, nem minimizá-la ou desqualificá-la. Quero apenas recapitular um contracanto crítico moderno, que, no entanto, se torna obstáculo para compreender a totalidade. Leiamos, portanto, as passagens fundamentais dessa reconstrução crítica (*op. cit.* vol. III, pág. 286). Toynbee diz:

“Um dos traços mais importantes da Regra de Bento era a prescrição do trabalho manual, pois isso significava, antes de tudo e acima de tudo, o trabalho agrícola nos campos. De fato, o movimento beneditino foi, no plano econômico, uma ressurreição da agricultura: a primeira ressurreição feliz da agricultura na Itália após o fracasso de inúmeras tentativas feitas desde a destruição da antiga economia camponesa italiana na segunda guerra púnica, sete séculos e meio antes. A Regra beneditina conseguiu o que nunca haviam conseguido nem as leis agrárias dos Gracos, nem os subsídios alimentares imperiais.”

Sem dúvida, a diligência que tem sido — e é — construtiva, recapitulatória e fundante nas mãos beneditinas ao longo de quinze séculos, ninguém pode negar ou desmerecer. Mas certamente não está aí o sentido profundo histórico-teológico da Regra, nem de São Bento, nem do complexo milênio europeu, assinalado por aquelas virtudes que, como disse, antecipam, preparam ou conformam um homem destinado à Transfiguração. Pois é verdade também que as virtudes especificamente romanas de Bento e Gregório correspondem à dimensão virgiliana da terra, à capacidade empírica de fundar, ordenar, administrar, dirigir. Trata-se de um nível de dispensações promotoras sem as quais é impossível entender o

caráter desse monaquismo e o sentido de sua inserção nas ruínas do Império. Nesse sentido, Jacques Fontaine, em um interessantíssimo trabalho intitulado “Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental” (em *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*. Herausgegeben von K. Suso Frank. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 281–324), chamou atenção para o vínculo entre os primórdios do monaquismo ocidental, seu desenvolvimento e expansão inicial, e a situação das propriedades rurais, afetadas tanto pela difusão da Igreja e do cristianismo quanto pelo colapso causado pelas invasões germânicas. Na Gália, Itália e Espanha, a conversão ou continuidade religiosa de algumas dessas famílias ou proprietários não seria alheia à fisionomia que assumem as fundações monásticas, nem ao estilo desse monaquismo, nem ao seu vínculo com a terra, tal como se observa na história da Regra beneditina. E o próprio São Bento — um úmbrio fortemente romanizado — ou São Gregório — prefeito da cidade de Roma —, certamente transferem ao âmbito das fundações o sentido empírico romano, ou a capacidade administrativa de instaurar, executar, ser recurso solícito de uma ordem que se expande e se consolida, num horizonte de tensões, ruínas, guerras, pilhagens, depredações e saques. Todavia, por mais importante que seja essa marca beneditina, ela não constitui, de modo algum, o centro semântico de sua dispensação instauradora. É precisamente aí que Toynbee malinterpreta a totalidade da figura de São Bento, ao sublinhar de forma indevida o aspecto rural-econômico de uma agricultura restaurada em meio às ruínas. Esse centro semântico, do qual depende inclusive o labor agrícola entre os séculos VI e IX, é o que podemos chamar de *existência laudante*. Tal existência, sem perder sua raiz telúrica e romana, abre-se à promoção da mística paradisíaca e torna-se passagem, preanúncio e ressonância mundana do mistério da Transfiguração do homem. Vejamos precisamente os contornos dessa existência *laudante* segundo a Regra. Intuiremos nela que o arco histórico tendido entre São Bento e São Gregório corresponde a um pano de fundo suscitador que só encontra paralelo nos primórdios da cultura grega, mas que, no caso que consideramos, comporta a última revelação do homem em sua categoria *laudante*. Nesse sentido, o primeiro milênio beneditino, do século VI ao século XVI, propõe — em um nível diverso, é claro — o acesso à experiência da divindade e do mundo por uma via que é primordialmente estética, lírica, poética — ou, como diríamos com um termo já quase inexpressivo para nós, uma *via musical*. Vejamos essa questão com maior atenção.

São Bento apresenta uma fisionomia que surpreende seus biógrafos, antigos ou modernos, os estudiosos e, enfim, os intérpretes da vida monástica e dos primórdios da Idade Média. O cardeal Ildefonso Schuster, em sua bela e notável reconstrução do século VI (*Saint Benoît et son temps*, trad. francesa por Dom J.-

B. Gai, Laffont, Paris 1950), a fim de recolocar a figura do Santo e sua obra no contexto desse século tão dramático, não cessa de levantar interrogações acerca da trajetória espiritual desse úmbrio que inaugura, contra as ruínas do Império Romano, um novo império que o assume e possibilita sua transmissão fecunda. Por nossa parte, pretendemos precisar, nos traços concretos de uma capacidade fundadora, ordenadora e regente, o caráter unitivo da *vida musical*, da *vida laudante*. Pois, em última instância, tudo converge para promover o exercício da vida cenobítica coral, sem a qual não se compreende o selo inconfundível da Ordem.

De fato, São Bento, retornando a Subiaco após sua amarga experiência com os monges de Vicovaro, prepara a fundação dos doze mosteiros que podem ser considerados o berço da Ordem beneditina. Nos arredores da antiga vila imperial de Nero e Cláudio, ele promove as desobstruções de terrenos que servirão de base para cultivos indispensáveis. A história do germano que pede para ser aceito como noviço, e que o Santo dedica a tais trabalhos; o extravio da lâmina de ferro de sua enxada ou foice; o milagre do Santo que a recupera do fundo do lago apenas mergulhando o cabo de madeira nas águas tranquilas — tudo isso nos apresenta, sem dúvida, um São Bento mestre da agricultura.

Mais tarde, quando se instala em Monte Cassino, trinta anos depois de Subiaco, para transformar as antigas estruturas de muralhas, templos, áreas de antigos altares, bosques consagrados, aquedutos, etc., São Bento pessoalmente organiza, ao que parece, a distribuição dos espaços, que implicam certamente a totalidade da vida beneditina. É plausível supor que a Regra então já tenha sua estrutura definitiva. Nessa estrutura, o canto coral, o louvor diurno e noturno, ocupam, como sabemos, o centro dessa vida monástica. São Bento é, portanto, mestre dos espaços arquitetônicos que, nessa acrópole insólita da Campânia, estabelecerão vastas relações cósmico-telúricas, abolindo um passado religioso já caduco, instaurando o culto mistérico das celebrações corais.

Enfim, o monge, primeiro anacoreta e depois instaurador de uma norma cenobítica, conserva os traços dos estudos romanos e, de algum modo que desconhecemos, está profundamente enraizado na cultura literária de sua época, no conhecimento dos textos bíblicos. É, pois, para os jovens noviços, *magister litterarum*. Mas acima de tudo, e essa é a pergunta que importa formular: Onde aprendeu Bento a arte da música? Quais mestres teve em Núrsia e Roma? Levou algum consigo para Subiaco e Monte Cassino? Qual o lugar da formação musical no contexto monástico dos primeiros anos, e como se chega à coroação implícita na Regra?

Se admitirmos a suposição de Dom Schuster de que existe um parentesco entre a família de Bento, radicada há muito em Núrsia, e a família de São Gregório, certamente de origem romana; se notarmos a presença, nessa primeira metade do século VI, de figuras como Cassiodoro e Boécio; e se recordarmos a irradiação de Santo Ambrósio e Santo Agostinho; se considerarmos, pois, esses dados complementares, devemos concordar que em São Bento vigora um raro equilíbrio artístico-teológico, um sentido singular da sacralidade mística do culto. Em suas mãos laboriosas, o arado transfigura a terra numa perspectiva virgiliana; em suas concepções poderosas do espaço, marcadas pela ciência vitruviana, permanece o olhar hábil do áugure. Mas é o seu ouvido sutil que separa, decanta e encontra, no mistério pitagórico do ritmo e do intervalo, o modelo definitivo para a transfiguração do homem: a união entre o ritmo musical diatônico e a semântica latina reconcilia o segredo desse novo poder órfico. Sobre o templo abolido do antigo Apolo em Monte Cassino — cancelando talvez mil anos de antigas e corrompidas consagrações — ergue-se agora a oração cantada do décimo coro, que, com o ímpeto de seu ritmo construtivo e sua semântica uníssona, inaugura a *anábasis* (ascensão) do homem: primeiro a abadia, depois os arredores, depois a aldeia, a cidade, a cultura, a ciência — o saber como sutil congruência de pares correlativos — ingressam na *anábasis* beneditina e buscam aquilo que chamei de *mystica paradisiaca*: o retorno às origens, a doação fundante da graça, a concórdia sublime das almas na glória objetiva do canto.

Não deve, pois, surpreender-nos a estrutura compositiva da Regra, que ensina, nesse aspecto, como diz São Gregório, tudo aquilo que não sabemos por dados empíricos. De fato, Dom Delatte observa que a própria estrutura da Regra permite estabelecer aquilo que, com outra linguagem, chamamos de centro semântico — e, portanto, o significado de São Bento como instaurador da vida *laudante* (vida de louvor). Após o prólogo e os capítulos I a VII, que, segundo o ilustre abade, se referem à formação individual do monge, o texto insigne passa a delinear, desde o capítulo VIII até o XX, a vida do monge santo. Ouvimos Dom Delatte: “*Não haveria acaso, diz ele, uma intenção nessa ordem? É lícito pensá-lo, embora seja difícil definir uma prova concreta. É certo que São Bento definiu com clareza o caráter da vida cenobítica; que coloca, em lugar decisivo de sua Regra, tudo o que diz respeito à vida litúrgica; que organiza a oração oficial com maior precisão e cuidado do que qualquer outra coisa, deixando à iniciativa de cada alma a medida e o modo da oração privada; e, enfim, que recomenda enfaticamente não se preferir nada à obra de Deus — isto é, ao santo ofício coral. De fato, a ela se referem todos os demais trabalhos monásticos; ela determina o ciclo de todos os horários; reclama quase todas as horas, e as melhores, do dia monástico. Enquanto uma vida consagrada ao estudo aproveita o silêncio das horas matinais e a lucidez intelectual que as acompanha para avançar no esforço*

*congruente da inteligência, o monge consagra essas mesmas horas a cantar os mesmos salmos diante do mesmo Deus (...) Pouco importa, ademais, que o mundo nada compreenda da obra da oração cantada, ou que não consiga discernir o verdadeiro valor de sua presença inelutável. A nenhum monge jamais ocorrerá reduzir sua vida ao que o mundo pode compreender: essa vida é aquilo que Deus, São Bento e o temperamento discreto beneditino estabeleceram. O desacordo com o mundo acaso não é para nós um princípio tão antigo quanto o Evangelho, tão antigo quanto a Regra: a ‘saeculi actibus se facere alienum’ (‘fazer-se estranho às obras do século’)? Acaso não é a irreligiosidade a marca de nosso tempo, o ‘parti pris’ (viés deliberado) do ateísmo — ateísmo por vezes comedido, que sabe dosar-se com malícia, mas, ao mesmo tempo, frequentemente, ateísmo militante, que não recua diante de nenhum expediente, nem renuncia a qualquer proscrição? Se o mundo nada compreende da obra dos contemplativos, por que os persegue com tão verdadeira predileção? É que o ódio daquele que o inspira é muito mais clarividente. À irreligiosidade seria necessário somar o vago sentimentalismo religioso de tantos cristãos e, numa época de ativismo desenfreado e de utilitarismo sem limites, um desconhecimento quase total sobre o valor da oração. ‘Fas est et ab hoste doceri’ (‘É legítimo aprender até com o inimigo’): diante dessa conspiração naturalista e ímpia, o dever do monge é ser, mais que nunca, religioso — totalmente, unicamente religioso —, é afirmar sem rodeios aquilo que se nega ou se esquece”. Essas dez páginas de Dom Delatte, que são obra magistral de experiência e saber translúcido, não contêm desperdício: estabelecem a essência da vida beneditina e da *Regula Monachorum* e, portanto, segundo o paradigma de São Gregório, ilustram com prosa verdadeiramente clara e profunda a *vita et doctrina Benedicti* (vida e doutrina de Bento), e por esse caminho abrem a inteligência plena de nosso tema: a transfiguração do homem.*

Nós não somos monges. Subscrevemos sem titubeios a magistral interpretação de Dom Delatte, mas devemos reinscrever São Bento numa vasta curva semântica capaz também de definir nossa situação presente. Pois a pretensão de estabelecer um humanismo cristão desligado dessas fontes veneráveis tem distorcido o *opus divinum* da *Regula Monachorum*, e não resta dúvida de que engendrou o último giro do homem ocidental, hoje diante do abismo de sua própria *hybris*, contrária precisamente à Transfiguração beneditina.

III

É impossível responder, como disse, àquela pergunta sobre a formação musical de São Bento, e até mesmo a própria pergunta tende a ressoar em nossos ouvidos com conotações modernas. Elucidemos, antes de tudo, o contorno da pergunta e, em seguida, estabeleçamos os requisitos que se afirmam na experiência musical beneditina de um milênio, fundamental para a inteligência estética.

Quando falamos de “formação musical” não nos referimos a nada que lembre o estudo de teorias compositivas, de estruturas tonais, de instrumentos compatíveis, ou de composições e gêneros musicais que abram caminho para uma inovação estética. Devemos, portanto, imaginar algo completamente distinto da formação musical dos últimos cinco ou seis séculos, especialmente a partir do século XVII. Além disso, devemos também deixar de lado a consolidação formativa, a rigorosa plenitude estética dos séculos X a XIII, cujas criações correspondem a uma perícia artística profundamente enraizada nas condições da vida medieval, tanto religiosa quanto profana. Entre a etapa final do canto e da música no tardio Império Romano, e a instituição da Regra, situa-se, portanto, a formação musical de Bento. Tal formação corresponde, no entanto, a um meio cultural cristão extremamente depurado; que preserva da música antiga a capacidade rítmica de união com a palavra, e lhe incorpora ainda a experiência da *diakósmesis* teândrica objetiva, que exclui qualquer conotação psíquica subjetiva, mesmo aquela que poderia corresponder ao fervor de uma oração individual. Convém igualmente destacar o sentido especulativo que, derivado das escolas filosóficas gregas, circula em obras como as de Santo Agostinho ou de Boécio, por exemplo. A tudo isso deve-se somar o sentido do fraseado latino, a densidade religiosa da semântica latina e a recuperação de um ritmo expressivo em concordância com a ação sacra do culto.

Todas essas são condições inequívocas para representar o meio musical no qual cresce a perícia do monge, aplicada com rigor artístico a definir a consonância entre texto e melodia, entre semântica e ritmo, entre a *anábasis* da alma e o intervalo gerador, segundo a ressonância sonora do coro que louva. Obtemos assim uma configuração elementar da música, referida novamente às suas virtudes originárias e geradoras, despojada do frondoso apelo da melodia grega pós-clássica. Retornamos àqueles recintos profundos que abrigaram a música arcaica grega, à severidade dórica do coro lírico ou trágico. Sem forçar a comparação — difícil, aliás, de sustentar com termos empíricos —, São Bento e seus monges, na primeira metade do século VI, conciliam a tradição de uma melodia preservada em vastos ciclos históricos com as condições da religião agapística do Evangelho. É esta que reabre o cosmos e o homem a um novo sentimento da totalidade, portanto a uma nova semântica e a uma nova música. As ressonâncias arcaicas dos povos originários, nas quais palavras e melodia brotam de idêntica correspondência, em que ritmo e significado se sustentam mutuamente, essas ressonâncias purificadas pelas exigências do culto místico definiram o caráter do canto e da melodia, tal como podemos intuí-los por meio da herança gregoriana; consolidaram a sujeição da letra bíblica a uma essência vivente daquela totalidade em curso; fizeram, enfim, da experiência musical na vida cenobítica o ponto de partida para uma recuperação das origens revelatórias, sem anular o impulso construtivo que

identifica e transforma o contorno empírico e histórico. Nesse sentido, a união entre música e oração, entre rito místico e canto agapístico, entre oração e poesia, entre estética e doutrina, entre gesto empírico carregado de semânticas transracionais e ritmo coerente e totalizador, repete o modelo estético grego — embora sejam muito diferentes os elementos, o espaço, a situação e as ressonâncias complexas deste canto transfigurador e docente. Na melodia ôntica do coro grego e do coro beneditino encontramos talvez a articulação que permite compreender a transição, desde os recônditos recolhidos das origens, purificados em outro ciclo histórico, até a plena manifestação estético-religiosa do coro gregoriano, cuja virtude cobrirá sem dúvida um milênio medieval.

Falamos precisamente de um novo sentimento da totalidade, que nos orienta nas condições dessa música ôntica. Em primeiro lugar, incorporam-se com novos traços melódicos o que poderíamos considerar a presença das relações cósmico-físicas e sua abertura para um cosmos invisível, *noetós*, mas atuante. Tal é a poderosa semântica, expressa teologicamente pelo Credo de Niceia, e recuperada sem dúvida na estética do coro gregoriano e nas formas que o precederam desde o século VI. Chamemos a essa primeira condição totalidade *laudante* da *Ktisis*, expressa para a teologia cristã no texto davídico: *caeli enarrant gloriam Dei* (“Os céus narram a glória de Deus”).

Depois vem o espetáculo do homem, sua localização na mística paradisíaca e teândrica. O sentimento da divino-humanidade invade de maneira particular a mente de São Bento e se expressa de modo inequívoco na arte do *opus divinum*, ou seja, antes de tudo, na arte da expressão uníssona do coro — expressão sensível, audível, inteligível do Mistério Teândrico: semântica e melodia, imagem e ritmo, narrativa e enunciação mística retomam, dentro da totalidade da *Ktisis*, o vínculo da união Deus-homem, ou homem-Deus. Aqui o coro beneditino de Subiaco ou Monte Cassino, por mais incipientes que fossem suas formas, por mais simples e solenes que se mostrassem seus ritmos, seus intervalos ou suas cadências, tem uma encarnação teológica na mística cultual, que aperfeiçoa e completa a mística paradisíaca e que, portanto, colhe do homem consagrado à oração o recurso completo de seu gesto sacerdotal.

Finalmente, se o monge é lavrador, leitor e arquiteto; se desbrava, funda e constrói; se define um itinerário empírico em uma *institutio* congruente — e se, nessa, o canto coral, como dissemos, representa o desígnio orientador daquela pedagogia cenobítica —, devemos supor também um vínculo operante com o contorno histórico-concreto (da Itália, Gália, Germânia, etc.) em duplo sentido: na medida em que o canto oferece uma clarificação das tendências espirituais e culturais, por um lado; e na medida em que o canto acolhe com maior ou menor densidade e precisão as condições objetivas daquele contorno humano, por outro

lado. Essa inter-relação estético-religiosa entre o coro cenobítico e a dimensão histórica é fundamental nos primórdios beneditinos, embora não nos seja fácil, depois do milênio gregoriano, reconstruir as condições empíricas dessa inter-relação ou seus efeitos semânticos e estruturais. Mas essa fonte conotativa e seus efeitos são reais, e sem eles nos faltaria uma chave para interpretar a história romano-germânica num milênio decisivo.

Repitamos essas três condições que instauram a sonância do coro cenobítico em Subiaco, em Monte Cassino, e depois na vastidão de um tempo que se adensa, e no espaço misterioso onde convivem obras e estirpes de inegável peso providencial:

1. A sonância do coro como modelo pitagórico que une toda *diakósmesis* visível, todo vínculo cósmico, toda dispensação telúrica. Nessa primeira condição converge a herança ancestral da melodia antiga, e nela ocorre o princípio estético de uma seleção diatônica fundante.
2. A condição teândrica propriamente dita. Por ela o coro beneditino reabre o mistério da humanidade de Cristo, como paradigma inesgotável de todas as criações possíveis — em particular, um vínculo entre semântica e tempo, que não anule a condição fontal da primeira nem negue o decurso transfigurador do segundo.
3. Por fim, a ressonância coral que governa a experiência dos homens fora do âmbito cenobítico. Essa exterioridade, no entanto, é carregada daquela *interioridade laudante* e mantém o recurso de uma vida proposta à transfiguração.

Essas três condições do coro cenobítico — a saber: *diakósmesis* configurativa, união de semântica e tempo, ressonância fora da abadia — selam o início da vida beneditina e implicam, durante um milênio, a presença do que chamei de transfiguração do homem.

Devemos agora entrelaçar todos os fios apresentados ou recuperados em nossa rápida exposição, tentando descrever um quadro coerente e sistemático, onde resplandeça precisamente o mistério da Transfiguração. Se partirmos desta vez da reconstrução de Dom Schuster, começaríamos por apontar a primeira tensão deste monge e deste monasticismo, que poderíamos chamar de tensão construtiva, em contraposição a um século de evidentes comoções trágicas e devastadoras. Aqui situamos as virtudes semânticas operativas da agricultura, da arquitetura, das letras e da música, com as quais Bento estabelece uma base empírica de notável qualidade. As origens dessas virtudes operativas são variadas e complexas, mas nenhuma delas, isoladamente, explica o surgimento estético-religioso do conjunto vivente. E é justamente este conjunto o que importa.

São Bento é anacoreta, monge, legislador da vida cenobítica. Aqui nos é revelado um segundo motivo contrastante. A confrontação com o monaquismo greco-oriental-siríaco mostra de maneira inequívoca a função dessas linhas operativas, subordinadas à *vida comunitária laudante*. Os traços de São Basílio, morto no ano 379, e os de São Bento, nascido em 480, seriam suficientes para distinguir duas orientações fecundas nesses séculos cristãos. Bento põe o acento naquilo que chamo um pouco impropriamente de humanismo teândrico, sustentado por uma base empírica notável.

E se estendermos o olhar a toda a Igreja dos séculos IV e V — séculos de profundas comoções doutrinárias, isto é, semânticas — São Bento parece constituir uma espécie de espaço imune àqueles abalos, por um lado; e, por outro, afirmar com traços de continuidade orgânica, vivente, um carisma teológico que constrói precisamente um espaço de transfiguração incoativa através do canto.

Por fim, uma última congruência de singular repercussão. Na *vida laudante* beneditina, no cenóbio operante e musical, na mística da glória transformada em princípio unificador do processo empírico, entrelaçam-se os fundamentos do hebraísmo profético, os recursos ônticos da mente grega, a fundação e o governo romanos; entrelaçam-se na superior criatividade agápica do Evangelho, que permite abrir e consolidar o caminho da transfiguração do homem e do mundo. Nesse sentido, o cenóbio beneditino articula de maneira notável a *mystica paradisiaca* e a *mystica escatológica* — recuperação das origens e projeção para um *novus ordo saeculorum*, um *éon* distinto que é o princípio de outros *éons* ainda não intuídos, segundo a ressonância da doxologia grega.

Desse modo, encerramos nosso percurso. Bento, e o cenóbio beneditino em seu momento, no *kairós* concreto de um império abolido e convulsionado, funda uma teologia monástica da transfiguração. Essa teologia não se alheia desse *kairós* inconfundível, e não se alheará de nenhum outro nos tempos sucessivos.

A *schola dominici servitii* integra a *ars maior* de unir *mystica paradisiaca* e *mystica escatológica*, e o *opus divinum*, a *existência laudante* que configuramos como o centro semântico da Regra, propõe o caminho fundante, o caminho pneumatológico, onde se cumprem sem medida os dons do sacratíssimo *Pneuma*. O *opus divinum*, a existência no louvor e pelo louvor, é em definitivo um recurso da *perikhóresis* trinitária, que recolhe, em um giro inesperado e aperfeiçoador, o mundo e o homem, e os faz já habitar, agora, a Transfiguração da Glória. O canto articula a totalidade da *diakósmesis* celeste; estamos às portas do que a Liturgia diz na doxologia grega.

Esse é o texto da conferência, pronunciada na cidade de Córdoba, para celebrar o XV centenário do nascimento de Bento de Núrsia. O evento ocorreu no dia 22 de maio de 1980, no salão do Colégio de Tabetiães da cidade, e foi patrocinado pelo Instituto de Cultura Clásica San Atanasio (Córdoba, Argentina). O autor, Carlos A. Disandro, é professor titular de Latim e Filologia Clássica nas Universidades Nacionais de La Plata e Buenos Aires. O texto foi posteriormente publicado no N° 3 da revista Caput Anguli.