

Douglas Cândido Réus

**O PROCESSO DE AUTOCONHECIMENTO
À LUZ DOS PADRES DO DESERTO**

Trabalho de Conclusão de Curso
submetido ao Curso de Teologia da
Faculdade Católica de Santa Catarina
para a obtenção do Grau de Bacharel
em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Vitor Galdino
Feller

Florianópolis
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Dom Afonso Niehues da FACASC

Réus, Douglas Cândido

O processo de autoconhecimento à luz dos padres do deserto / Douglas Cândido Réus; Orientador: Vitor Galdino Feller; Florianópolis, SC, 2022.

70 p.

TCC (Graduação - Teologia) - Faculdade Católica de Santa Catarina.

Inclui referências:

1. Autoconhecimento
2. Itinerário Espiritual
3. Interioridade
4. Vida Interior. II. Título.

O PROCESSO DE AUTOCONHECIMENTO À LUZ DOS PADRES DO DESERTO

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para obtenção do título de **Bacharel em Teologia** e aprovado em sua forma final pelo Curso de Teologia da FACASC.

Florianópolis, 01 de jul de 2022.

Prof. Dr. Edson Adolfo Deretti
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Vitor Galdino Feller
Faculdade Católica de Santa Catarina
Orientador

Prof. Dr. Nome Completo do Professor
Nome da instituição proveniente
Avaliador

Prof. Dr. Nome Completo do Professor
Nome da instituição proveniente
Avaliador

A Deus, aquele que é a vida da minha vida e a razão da minha pesquisa, à minha família, à Diocese de Criciúma, aos meus amigos do seminário, às pessoas que rezam por minha vocação e a todos aqueles que desejam conhecer a rica espiritualidade dos Padres do Deserto.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus pela sua infinita misericórdia e bondade. Agradeço minha família, que me ensina, a cada dia a redescobrir o essencial da vida, que é amar. Estendo meus agradecimentos a Diocese de Criciúma, na pessoa de Dom Jacinto Inácio Flach. Aos meus amigos de seminário, que se tornaram verdadeiros irmãos de caminhada e àqueles que rezam por minha vocação. Agradeço também a todos os meus formadores e ao Professor Doutor Vitor Galdino Feller, orientador desta pesquisa, que me conduziu neste trabalho e contribuiu para a sua construção.

Eis que eu a atrairei e a levarei para o deserto, e lá,
a sós, falarei ao seu coração.

(Os 2,14.)

RESUMO

A sociedade atual vive em um contexto marcado pelo fenômeno da superficialidade e do imediatismo. Trata-se de uma cultura que dissolve a concepção integral do ser humano. Essa mentalidade atinge não somente a sociedade, mas também o contexto religioso, gerando expressões espirituais rigoristas, que desconsideram a integralidade do ser humano. Diante de tal realidade, a presente pesquisa, de cunho teórico bibliográfico, de caráter espiritual e antropológico, na área da Teologia Espiritual, tem como objetivo apresentar o processo de autoconhecimento, à luz dos padres do deserto, como um caminho para Deus. Para alcançar esse objetivo, foi necessário percorrer os objetivos específicos, isto é, apresentar o contexto histórico dos padres do deserto; descrever o itinerário espiritual asceta; e refletir a espiritualidade do deserto, cujo ponto de partida é a contemplação de Deus a partir da interioridade humana, nos tempos atuais. Para isso fez-se necessário utilizar os recursos bibliográficos a saber: manuais de Teologia, compêndios de espiritualidade, documentos do Magistério da Igreja e teólogos que refletem tal temática.

Palavras-chave: Autoconhecimento. Itinerário Espiritual. Interioridade.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EG – *Evangelii Gaudium*

At – Atos dos Apóstolos

Os – Osias

Mc – Marcos

1 Jo – João

1 Pd – 1º Carta de São Pedro

Trad. Tradução

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1 O CONTEXTO HISTÓRICO DOS PADRES DO DESERTO	25
1.1 OS PRIMEIROS ASCETAS E AS VIRGENS CONSAGRADAS	25
1.2 AS MULHERES DO DESERTO.....	27
1.3 SANTO ANTÃO.....	30
1.4 SÃO PACÔMIO E A CRIAÇÃO DO SISTEMA CENOBITA	33
1.5 SÃO BASÍLIO E A SUA CONTRIBUIÇÃO NO PROCESSO DE CONSOLIDAÇÃO DO MONAQUISMO.....	35
2 O ITINERÁRIO ASCETA	37
2.1 A PRIMAZAIA DO AMOR	37
2.2 UM ITINERÁRIO ESPIRITUAL QUE PARTE DA INTERIORIDADE HUMANA	39
2.3 UM ITINERÁRIO TRANSFORMADOR	42
2.4 OS TRÊS PILARES DO ITINERÁRIO ASCETA	44
2.4.1 A solidão	45
2.4.2 O silêncio	47
2.4.3 A oração incessante.....	49
3 A RELEVÂNCIA DA ESPIRITUALIDADE DOS PADRES DO DESERTO PARA OS TEMPOS ATUAIS	53
3.1 O ATUAL CONTEXTO HISTÓRICO E SEUS DESAFIOS.....	53
3.2 AS ESPIRITUALIDADES MORALIZANTES	56
3.3 O ACOMPANHAMENTO ESPIRITUAL DOS MONGES.....	57
3.4 A ARTE DA CONTEMPLAÇÃO	63
CONCLUSÃO	67
REFERÊNCIAS	72

INTRODUÇÃO

O processo de autoconhecimento é essencial para o desenvolvimento e crescimento do indivíduo em todas as áreas de sua vida. É por meio deste movimento que a pessoa consegue conhecer-se, compreender-se e amadurecer. Os padres e as madres do deserto foram homens e mulheres que dedicaram suas vidas para refletir sobre essa temática. Eles foram verdadeiros mestres da vida interior. Suas reflexões, repletas de sabedoria, coerência e mansidão possuem uma rica teologia e uma profunda fundamentação bíblica e espiritual.

A espiritualidade dos cenobitas é uma via de santificação, cuja finalidade é direcionar o ser humano para Deus, por meio do processo de autoconhecimento. Os monges entendiam que ao penetrar nas realidades mais íntimas do coração humano, ou seja, nos vícios, impulsos e limitações, que se encontrava o caminho de santificação. Trata-se de um itinerário espiritual, no qual não se nega ou reprime a realidade humana, mas a acolhe e a integra. É um movimento de rebaixar-se para ascender.

Para os monges, uma espiritualidade que não conduzisse o ser humano para o autoconhecimento era fantasiosa e doentia. Além disso, os cenobitas acreditavam que esse desconhecimento acerca de si, poderia levar a pessoa humana a formular uma falsa ideia sobre o próprio Deus. Vivenciar uma espiritualidade como essa seria o mesmo que cultivar um itinerário espiritual doentio e estéril.

Em tempos marcados pela cultura do efêmero e do imediatismo, refletir sobre essa temática é muito importante, visto que existem muitas expressões espirituais que tendem a esse fenômeno da superficialidade. São movimentos marcados pelo rigorismo e o fundamentalismo religioso. Assim, incapazes de transformar o ser humano, essas expressões espirituais mais o aprisionam do que o educam.

Deste modo, esta pesquisa – de cunho teórico bibliográfico – busca apresentar a importância do processo de autoconhecimento à luz da teologia dos padres do deserto. No intuito de alcançar esse objetivo geral, que está interligado à área da Teologia Espiritual e da Antropologia Teológica, faz-se necessário lançar mão de algumas obras teológicas.

Para isso, utilizar-se-á *Os ditos dos Padres do Deserto*, que reúne os escritos dos padres e das madres do deserto sobre a vida espiritual. Vale ressaltar aqui que o termo *padres do deserto* será aplicado para as *mães do deserto*, dado que todos os escritos foram complicados em uma mesma obra. Algumas dessas reflexões foram redigidas pelos próprios cenobitas. Já outros foram anotados por alguns dos seus seguidores. Dado o limite da pesquisa, utilizar-se-á, neste trabalho, as reflexões de *Antão*,

Moisés, Evágrio, Poemen, Arsênio, Macário, João Clímaco, Isidoro, João de Tebaida, José, Sinclética e Sara. Vale ressaltar, também, que o objetivo do trabalho não é tanto circunscrever historicamente quando e o que os monges pensaram e escreveram, mas o modo segundo o qual eles fizeram uma real experiência com Deus e consigo mesmos.

Além dos *Ditos dos Padres do Deserto*, valer-se-á da obra *A vida de Santo Antão*, visto que Antão é considerado um dos primeiros padres do deserto. Outrossim, servir-se-á das reflexões de alguns teólogos e estudiosos da espiritualidade dos padres do deserto como o Papa Emérito Bento XVI, Hubertus Drobner, Segundo Galilea, Anselm Grün, Inácio Larrañaga, Antônio Marin, Thomas Merton, Henrique Matos, Henri Nouwen, Antônio Polito, Roberth Sarah, Nicolas Diat, Pius Sidegum, Adolphe Tanquerey e Teresa Vasconcelos. Além disso, considerar-se-á das reflexões do Papa Francisco na Exortação Apóstolica *Evangelii Gaudium* e alguns comentários de psicólogos e neurocientistas como Rosana Alves e Taniana Pimentam.

Para bem desenvolver o tema deste trabalho, apresentar-se-á no primeiro capítulo o contexto histórico dos pais do deserto. Para isso, dividir-se-á esta primeira parte em quatro subtítulos. No primeiro, estudar-se-á o movimento espiritual que antecedeu o surgimento dos padres monásticos. No segundo, será refletido sobre a relevância da figura feminina no processo de consolidação do monaquismo. Em um terceiro momento, analisar-se-á a relevância de Santo Antão no itinerário asceta. Por fim, no quarto subtítulo, serão apresentados os monges São Pacômio e São Basílio e suas contribuições para a criação e estruturação do sistema cenobítico.

Após uma breve explanação histórica sobre a vocação dos padres do deserto e a estruturação do monaquismo, descrever-se-á no segundo capítulo o itinerário espiritual asceta. Para bem desenvolver essa temática, serão trabalhados quatro pontos. Num primeiro momento, compreender-se-á o mandamento do amor, princípio primordial no desenvolvimento da espiritualidade dos pais do deserto. Num segundo momento, compreender-se-á o processo de desenvolvimento desse itinerário espiritual. Por conseguinte, será refletido o princípio da transformação, que é essencial no processo de consolidação do itinerário asceta. Por fim, no quarto ponto, analisar-se-á os três pilares fundamentais que compõem a via espiritual dos monges.

Por fim, no terceiro capítulo refletir-se-á sobre a temática da espiritualidade dos padres do deserto aplicando-a para os tempos atuais. Para isso, dividir-se-á esse assunto em quatro pontos. No primeiro, será explanado o contexto histórico atual e seus desafios. Por conseguinte,

analisar-se-ão algumas vertentes de espiritualidades modernas e suas tentativas de corresponderem aos desafios dos tempos atuais. No terceiro tópico, será apresentada a concepção de acompanhamento espiritual; à luz dos escritos monásticos. Por fim, estudar-se-á a arte da contemplação, que é a finalidade última da espiritualidade asceta.

Diante do caminho proposto, a pesquisa mostra-se relevante, visto que os problemas presentes na sociedade, citados anteriormente, tendem a fragmentar a concepção integral do ser humano e, por consequência, a vivência da espiritualidade cristã. Por isso, vê-se a necessidade de se pensar um itinerário espiritual que possa partir da interioridade humana, a fim de contribuir para o processo de integração e santificação. Assim, essa pesquisa deseja ser um instrumento para todos aqueles que desejam conhecer a espiritualidade dos padres do deserto.

1 O CONTEXTO HISTÓRICO DOS PADRES DO DESERTO

1.1 OS PRIMEIROS ASCETAS E AS VIRGENS CONSAGRADAS

Antes de abordar o estudo do monaquismo propriamente dito, convém citar um movimento muito importante que antecedeu o nascimento da vocação dos padres do deserto, por volta do ano 200 d. C. Esse movimento era formado por pessoas conhecidas como os primeiros ascetas e as virgens consagradas. Alguns também os chamavam de virgens, em virtude do voto de castidade que eles professavam. O grupo era constituído por homens e mulheres que desejavam viver uma vida contemplativa.¹

Eles cultivavam uma vida de oração muito disciplinada. As orações prescritas consistiam na recitação de salmos, que eram rezados em três períodos: horas terça, sexta e nona. Além desses momentos, os contemplativos também costumavam se levantar durante a noite para cantar salmos, em honra à ressurreição do Senhor.²

As orações eram geralmente recitadas em comunidade, juntamente com o clero. Às vezes, eles se dividiam em dois grupos, um de homens e outro de mulheres. Havia períodos em que os salmos eram meditados de forma individual, a fim de que o espírito de solidão e de silêncio fossem cultivados. Porém, eles costumavam rezar a maior parte dessas orações todos juntos pois acreditavam que a observância de uma regra era muito mais segura e eficaz quando era impulsionada por toda a comunidade.³

Além dos exercícios espirituais, os primeiros ascetas e as virgens consagradas praticavam muitas ações de caridade. As virgens partilhavam suas refeições com as mulheres pobres das comunidades. Já os ascetas costumavam visitar os enfermos, especialmente os mais pobres, a fim de prestar-lhes os serviços mais necessários, como a providência da alimentação, da água potável e de medicamentos.⁴

Apesar do grupo optar por uma vida mais recolhida e austera, era-lhes pedido pela comunidade cristã, à qual pertenciam, que continuassem convivendo com suas famílias e se mantivessem inseridos nas atividades

¹ MARÍN, Antonio R. **Grandes mestres da vida espiritual**: história da espiritualidade cristã. Trad. Ricardo Harada. São Paulo: Ecclesiae, 2019. p. 73.

² MARÍN, 2019, p. 73-74.

³ MARÍN, 2019, p. 74.

⁴ MARÍN, 2019, p. 73-74.

pastorais da comunidade. Isso porque, para os primeiros cristãos, a dimensão da vida comunitária era extremamente importante. Tudo era realizado em comunhão: as orações, os exercícios espirituais, as ações caritativas e os demais trabalhos manuais.⁵ Eles viviam de fato o que dizia a Sagrada Escritura “E todos os que criam estavam juntos, e tinham tudo em comum. (At 2,42-44).

Essa convivência entre os contemplativos e os outros cristãos foi bastante positiva, pois ambos amadureceram muito, tanto espiritual quanto humanamente. No entanto, com o passar do tempo, os ascetas e as virgens foram percebendo que a vocação contemplativa exigia uma dedicação maior ao silêncio, e a convivência com as comunidades não possibilitava isso.⁶

Nesse período, por volta do ano 380, o catolicismo havia se tornado a religião oficial do Estado e a fé já não era a principal preocupação de seus pastores. Assim, as comunidades passaram a se preocupar demasiadamente com o processo de institucionalização da Igreja. O clima, portanto, já não era tão propenso ao recolhimento e a reflexão.⁷ Desse modo, a busca pela santidade e o desejo pelo martírio foram sendo deixados de lado. Relata o historiador e teólogo Antônio Polito:

Terminadas as grandes perseguições, no quarto século, e declarada a liberdade religiosa por Constantino (com o edito de Milão de 09 de maio de 313), a Igreja livremente começa a organizar-se e, com ela, a vida religiosa que vivia precariamente em diferentes regiões do Oriente, do Ocidente e da África Mediterrânea. Com a paz constantiniana, o cristianismo começou a baixar o nível religioso e moral, portanto, os que procuravam a perfeição não eram favorecidos pela decadência das comunidades cristãs. Perante esta situação nasce o movimento monástico.⁸

⁵ MARÍN, 2019, p. 73-74.

⁶ MARÍN, 2019, p. 74.

⁷ POLITO, Antônio Maria. **História da vida consagrada**. Vitória: Vocacionistas, 2005. p. 27.

⁸ POLITO, 2005, p. 27.

Além disso, como os contemplativos continuavam convivendo com suas famílias, dificilmente lhes era possível cultivar uma vida de oração mais profunda. Os compromissos familiares e as obrigações com as tarefas diárias os impediam disso. Desta forma, eles foram compreendendo que o chamado à vida contemplativa implicava uma necessidade maior de se isolar e de se afastar do mundo. Anselm Grün, monge beneditino e estudioso da vida dos pais do deserto, classifica esse período como um tempo de purificação da vocação.⁹

Foi uma decisão que, por muito tempo, foi incompreendida pelas próprias comunidades cristãs. Alguns cristãos acreditavam que este movimento, de partir para o deserto, era uma forma de fugir dos compromissos pastorais. Outros, ainda, suspeitavam que isso se tratava de uma espécie de seita. Porém, foi uma decisão muito refletida e rezada. Não foi uma fuga ou um simples desejo de partir para regiões isoladas, mas, sim, um propósito genuíno de buscar a Deus. O grupo havia compreendido que o deserto era uma possibilidade mais concreta de alcançar a santidade.¹⁰

Assim, inspirados na passagem do profeta Oseias que diz: “Portanto, eis que eu a atrairei, e a levarei para o deserto, e lhe falarei ao coração” (Os 2,14-23), os primeiros ascetas e as virgens consagradas foram se afastando dos barulhos do mundo e se aproximando da paz que emanava do deserto. Eles começaram a migrar para pequenas cavernas, localizadas em algumas regiões isoladas do Egito, como Nítria, Celas, Escetas, Tebaida e Sinai. Estima-se que esse movimento tenha iniciado a partir do século III.¹¹

1.2 AS MULHERES DO DESERTO

Uma vocação muito importante que também nasceu nesse período foi a da mulher anacoreta. Algumas delas já viviam esse chamado como virgens consagradas. Elas eram conhecidas como as *ammās*, que quer dizer mães espirituais, expressão correspondente aos pais do deserto, que eram os *abbas*. Os termos *ammās* e *abbas* eram títulos que lhes foram

⁹ GRÜN, Anselm. **O céu começa em você**: a sabedoria dos padres do deserto para hoje. 22. ed. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 19.

¹⁰ POLITO, 2005, p. 27.

¹¹ MARÍN, 2019, p. 76.

conferidos em razão do pastoreio que esses homens e mulheres exerciam nas regiões isoladas.¹²

Mencionar a existência dessas mulheres é fundamental, pois suas participações colaboraram muito para a consolidação da espiritualidade do deserto, mesmo que de forma implícita. Embora não existam muitos escritos atribuídos a elas, o *Apophthegmata Patrum*¹³ reconhece 47 provérbios como obras autorais das mães do deserto.

Foram muitas as *ammās* que se dedicaram a escrever e a registrar suas reflexões espirituais. Neste trabalho, citar-se-á duas dessas mulheres: Sinclética de Alexandria e Sara, pioneiras da vocação anacoreta feminina. Seus escritos foram muito difundidos entre as comunidades cristãs, especialmente aqueles dedicados à questão da humildade.¹⁴

As mães do deserto insistiam bastante nessa temática em seus tratados. Elas afirmavam que nem o ascetismo excessivo e nem qualquer outro exercício de piedade eram capazes de salvar a alma humana como a verdadeira humildade.¹⁵ Descreve a *amma* Sinclética: “assim como é impossível construir um navio se não temos pregos, também é impossível salvarmo-nos sem humildade”.¹⁶

É interessante perceber como os seus escritos colaboraram no desenvolvimento do itinerário espiritual asceta, sobretudo porque ajudavam os pais do deserto a repensar os mesmos temas a partir de uma perspectiva diferente. Os escritos primitivos descrevem que não existiam nenhuma diferença entre os *abbas* e as *ammās*. Ambos eram classificados como capazes para exercitarem o ministério do pastoreio espiritual.¹⁷

No entanto, analisando mais atentamente os ditos espirituais femininos, é possível perceber uma certa doçura e uma leveza que permeiam esses textos e, portanto, os diferem daqueles que eram escritos pelos *abbas*. É comum também encontrar figuras e comparações femininas em seus registros. A *amma* Sinclética, por exemplo, ao refletir

¹² VASCONCELOS, Teresa. As ignoradas mães do deserto. In: 7 margens. Lisboa, 2021. Não paginado. Disponível em: <<https://setemargens.com/as-ignoradas-maes-madres-do-deserto/>>. Acesso em 20 set. 2021.

¹³ Usava-se o termo *apophthegma* para designar as sentenças ou os ditos dos padres do deserto. Vale ressaltar que na expressão *patrum*, inclui-se tanto os pais quanto as mães do deserto. (VASCONCELOS, 2021, não paginado).

¹⁴ VASCONCELOS, 2021, não paginado.

¹⁵ VASCONCELOS, 2021, não paginado.

¹⁶ OS PADRES DO DESERTO. Lisboa: Iluminações; Estampa, 1991. p. 182.

¹⁷ GRÜN, Anselm. **A orientação espiritual dos padres do deserto**. Trad. Ênio P. Giachini. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. p. 87.

sobre o tema da estabilidade asceta¹⁸ o compara com um comportamento de uma pássaro-mãe.¹⁹

Ao entrares para o cenóbio, não fiques mudando de residência, pois sofrerias grandes danos. Quando o pássaro não fica no ninho, os ovos ficam chocos e estéreis – assim também o monge ou a virgem; quando perambulam de um lugar para o outro, esfriam e esmorecem na fé.²⁰

Outra característica dos escritos das madres do deserto era a sua cautela, sobretudo quando o assunto estava relacionado às práticas exageradas de ascese. As *ammās* acreditavam que a finalidade última de um anacoreta deveria ser sempre a contemplação, a misericórdia e o amor ao próximo.²¹

Quanto à questão da sua autoridade, há que se reconhecer que elas eram mulheres respeitadíssimas, de modo que seus escritos eram muito valorizados entre as comunidades. No entanto, isso nem sempre foi assim. O início da caminhada monástica feminina foi repleto de sofrimentos e dificuldades.²² Descreve a *amma* Sinclética:

No começo há um grande número de batalhas e uma boa dose de sofrimento para aqueles que estão avançando em direção a Deus e, depois, a alegria é inefável. É como aqueles que desejam acender o fogo; no início eles são sufocados pela fumaça e choram, e por este meio obtêm o que procuram [...] portanto, nós devemos acender o fogo divino em nós mesmos através das lágrimas e muito trabalho.²³

Até o surgimento do monaquismo feminino, existia um forte preconceito contra quem fosse mulher. A sociedade era muito marcada

¹⁸ A estabilidade asceta ou estabilidade monástica é um voto religioso que o monge faz de permanecer no mesmo mosteiro até o fim da vida. (GRÜN, 2013, p. 87.)

¹⁹ GRÜN, 2013, p. 87-88.

²⁰ OS PADRES DO DESERTO, 1991. p. 178.

²¹ GRÜN, 2013, p. 88.

²² VASCONCELOS, 2021, não paginado.

²³ VASCONCELOS, 2021, não paginado.

culturalmente pelos filósofos gregos, que negavam às mulheres a capacidade de filosofar. Desse modo, muitos cristãos, influenciados pelos gregos, desconsideravam a autenticidade dos ditos espirituais das anacoretas. A *amma* Sara, uma monja egípcia, chegou a afirmar, quando foi questionada a respeito da legitimidade das suas obras: “pela natureza sou uma mulher, mas não pelo pensamento”.²⁴

Vê-se que a postura machista de conceber a mulher estava inserida na cultura da época. Contudo, precisa-se compreender essa forma de pensar a partir do contexto do seu tempo. Aqui vale ressaltar que se trata de um período bastante conturbado, no qual a maioria das mulheres eram iletradas e impossibilitadas de ter acesso às Sagradas Escrituras. Por isso, muitos cristãos questionavam a legitimidade e a autenticidade dos escritos das *ammās*.²⁵

Entretanto, por meio dos padres do deserto, a Igreja foi confirmando a importância do protagonismo feminino no âmbito eclesial e espiritual. Diante de tantos fatores sociais e políticos machistas, que culminavam na exclusão da mulher, esse passo foi um sinal revolucionário para o contexto da época. Desse modo, pouco a pouco, os cristãos foram compreendendo quão valiosa era a vocação das *ammās*, de modo que muitas delas começaram a ser procuradas para atendimentos e aconselhamentos espirituais.²⁶

1.3 SANTO ANTÃO

Ao tratar do nascimento da vocação monástica é importante mencionar a figura de Santo Antão, conhecido também como Antão, o abade. Dedicado ao silêncio e à contemplação, ele viveu grande parte da sua vida no deserto do Egito. Santo Atanásio, seu biógrafo e amigo, relata que diversos peregrinos o procuravam para lhe pedir orientações e conselhos pois enxergavam nele a presença do próprio Cristo Bom Pastor.²⁷

Para Atanásio, Santo Antão exerceu grande influência na criação do monaquismo cristão. Segundo o biógrafo, ele foi um grande sinal do Evangelho vivo entre as comunidades cristãs. Sua vida e o seu

²⁴ OS PADRES DO DESERTO, 1991, p. 173.

²⁵ VASCONCELOS, 2021, não paginado.

²⁶ GRÜN, 2014, p. 22.

²⁷ MARÍN, 2019, p. 78.

testemunho de amor a Deus foram as principais razões pelas quais tantos homens e mulheres decidiram acompanhá-lo.²⁸

Na verdade, Antão não é conhecido pelos escritos, nem por uma sabedoria profana, nem por qualquer capacidade específica, mas tão somente pela sua piedade para com Deus. E ninguém poderia negar que este seja um dom de Deus. Com efeito, como se teria ouvido falar na Espanha e na Gália, em Roma e na África, deste homem, que vivia retirado entre os montes, se não o tivesse dado a conhecer por toda a parte o próprio Deus, como ele faz com todos os que lhe pertencem, e como havia anunciado a Antão desde o princípio? E também se estes agem no segredo e desejam se manter escondidos, o Senhor os mostra a todos como uma candeia, para que todos os que ouvem falar deles saibam que é possível seguir os mandamentos e se sintam encorajados a percorrer o caminho da virtude.²⁹

Antão sentiu o seu chamado vocacional muito cedo. Ele tinha aproximadamente vinte anos quando, participando de uma liturgia, ouviu as palavras de Jesus que lhe chamou de um modo particular: “Vai, vende tudo o que tens, distribui o dinheiro aos pobres e terás um tesouro duradouro no céu; então vem e segue-me!” (Mc 10, 21). Foi a partir dessa experiência com o Senhor que o abade decidiu deixar tudo o que tinha e partir para o deserto, tornando-se o pioneiro de todos os anacoretas.³⁰

A conversão de Santo Antão foi radical. O eremita adotou um estilo de vida extremamente rígido. Seus seguidores narram que ele passava muitas horas em oração e praticava inúmeros exercícios de penitência. Entretanto, conta Atanásio que, apesar dos exercícios espirituais que realizava, Antão sempre soube encontrar o justo equilíbrio e nunca se perdeu em rigorismos e radicalismos. Para o abade, a prática

²⁸ BENTO XVI. **Os padres da Igreja**: de Clemente de Roma a Santo Agostinho. 11. ed. Trad. Euclides L. Calloni. São Paulo: Pensamento, 2010. p. 65.

²⁹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. **Contra os pagãos; A encarnação do Verbo, Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão**. Trad. Orlando T. L. R. Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. p. 366-367; *Vita Antonii* 17.

³⁰ ATANÁSIO, 2019, p. 295.

da caridade e a pureza de coração precediam todas os exercícios de ascese.³¹

O estilo de vida de Santo Antão começou a atrair centenas de pessoas que almejavam viver uma experiência com Deus. Assim, iniciou-se um forte movimento de cristãos migrando para o deserto. O desejo de partir para essas regiões isoladas nasceu inicialmente entre alguns dos primeiros ascetas e virgens consagradas, e se estendeu, posteriormente, a muitos outros cristãos das comunidades.³²

Era tão grande a quantidade de vocacionados que Santo Atanásio chegou a afirmar que o deserto havia se tornado uma cidade. Foi um período de verdadeiro reflorescimento vocacional em muitas regiões do Egito.³³

Seus celas solitárias nas colinas eram assim como tendas cheias de coros divinos, cantando salmos, estudando, jejuando, orando, gozando com a esperança da vida futura, trabalhando para dar esmolas e preservando o amor e a harmonia entre si. E em realidade era como ver um país diferente, uma terra de piedade e justiça. [...] Ao ver estas celas solitárias e o admirável afastamento dos monges, não se podia deixar de elevar a voz e dizer: *Como são belas tuas tendas, ó Jacó, e tuas moradas, ó Israel! Como arroios se estendem, como horto junto ao rio, como tendas plantadas pelo Senhor, como cedros junto às águas!* (Nm 24, 5-6)³⁴

Vê-se que a rotina monástica era extremamente simples. Como tudo era muito novo, não existiam regras ou cronogramas. A vida era dividida basicamente em períodos de oração, estudo, silêncio e jejum e cada monge se organizava a partir das suas próprias necessidades, priorizando sempre a oração e o recolhimento.³⁵

Os monges só se reuniam em comunidade duas vezes por semana: aos sábados e aos domingos. Nesses dias, era solicitado aos ascetas que todos se encontrassem na igreja, localizada exatamente no centro das

³¹ MARÍN, 2019, p. 78.

³² GRÜN, 2014, p. 20.

³³ ATANÁSIO, 2019, p. 295-296.

³⁴ ATANÁSIO, 2019, p. 296.

³⁵ ATANÁSIO, 2019, p. 296-297.

montanhas, para ali participarem da Eucaristia e escutarem a Palavra de Deus.³⁶ Paládio, seguidor pessoal de Antão, narra em seus escritos que a visão desses momentos comuns de oração com todos os anacoretas era belíssima. De longe era possível escutar o coro harmônico dos ascetas que ecoavam entre as montanhas.³⁷

1.4 SÃO PACÔMIO E A CRIAÇÃO DO SISTEMA CENOBITA

Conforme o número de comunidades crescia em torno de Santo Antão, aumentava também a quantidade de desafios e dificuldades. Como era grande o número de eremitas, Antão não conseguia acompanhar todos que lhe pediam ajuda. Foi aí que um dos seus seguidores, chamado Pacômio, anacoreta egípcio, começou a perceber uma necessidade maior de mudança e renovação.³⁸

Assim como Santo Antão, Pacômio também viveu uma conversão muito radical. O asceta trabalhava como militar nos exércitos imperiais e se converteu a Cristo inteiramente. Contudo, quando ele se deparou com a forma que os anacoretas estavam vivendo, frustrou-se, pois percebeu que havia uma grande desorientação entre eles.³⁹

Assim como todo movimento da história, a mística do deserto também sofreu um período de decadência. Com a falta de uma orientação adequada, a solidão começou a se tornar um isolamento, a ascese, excentricidade e a contemplação, individualismo. Notava-se que havia chegado o momento de dar lugar a reformas que pudessem preservar as riquezas da espiritualidade, mas ao mesmo tempo trazer um equilíbrio diante dos excessos.⁴⁰

Foi então que, observando esta realidade, Pacômio organizou o primeiro *cenóbio*, com todas as características da vida monástica, que incluía uma rotina na qual todos os trabalhos manuais e práticas espirituais eram realizados em comunhão. O sistema cenobítico se caracterizava pela vida em comunidade. Foi uma nova forma de compreender a vida ascética, equilibrando o espírito de fraternidade e a dimensão do silêncio.⁴¹

³⁶ GRÛN, 2014, p. 20.

³⁷ MARÍN, 2019, p. 80.

³⁸ MARÍN, 2019, p. 80.

³⁹ MARÍN, 2019, p. 88-89.

⁴⁰ MARÍN, 2019, p. 88-89.

⁴¹ MARÍN, 2019, p. 88-89.

Outro legado de São Pacômio foi a instituição oficial da etapa do *noviciado*, que consistia em possibilitar aos monges um período maior de reflexão antes da profissão de votos. Para isso, ele formalizou o estabelecimento de um *abba* e uma *amma* para que se tornassem oficialmente os responsáveis pelo cultivo espiritual dos monges que se encontravam nessa etapa inicial.⁴²

Pacômio também instituiu outras importantes funções como a do enfermeiro, do ecônomo e do hospitaleiro. Havia também alguns monges que eram responsáveis pela alfabetização daqueles que eram iletrados. Inclusive, vale lembrar que a maioria dos padres e madres do deserto eram analfabetos. Suas reflexões eram registradas por monges que os acompanhavam. É por esta razão que muitas das suas citações estão redigidas na terceira pessoa.⁴³

São Pacômio também fundou mosteiros femininos, a pedido de sua irmã, a *amma* Maria, que havia se tornado sua seguidora. O primeiro cenóbio feminino foi construído próximo ao monastério masculino de Tenebesia, mas apesar da proximidade territorial, ambos os mosteiros se mantinham de forma totalmente isolada. Conta-se que o mosteiro abrigava cerca de quatrocentas vocacionadas.⁴⁴ As monjas seguiam exatamente a mesma regra, salvo algumas modificações necessárias pelo fato de serem mulheres.⁴⁵

Este sistema instituído por São Pacômio, conhecido como cenobitismo, se desenvolveu em todo o Ocidente, chegando a suplantando o anacoretismo. Até então, os primeiros monges, como Antão, eram tidos como eremitas ou anacoretas, o que significa que viviam completamente isolados do convívio com outros monges. Após a reforma de Pacômio isso mudou radicalmente.⁴⁶ Vale ressaltar que ainda hoje existem monges que escolhem viver como eremitas. Neste trabalho, estudar-se-á apenas aqueles que aderiram ao sistema cenobita proposto por Pacômio.⁴⁷

Esse novo modelo proposto pelo monge foi revolucionário pois, além da sua grande colaboração no âmbito espiritual, também cooperou para a evolução estrutural da vida monástica. A inclusão de mulheres, a convivência entre pobres e ricos e a comunhão entre várias classes étnicas

⁴² MARÍN, 2019, p. 89.

⁴³ GRÜN, 2014, p. 20.

⁴⁴ MARÍN, 2019, p. 89.

⁴⁵ VASCONCELOS, 2021, não paginado.

⁴⁶ MARÍN, 2019, p. 89.

⁴⁷ MARÍN, 2019, p. 89.

foram algumas das suas grandes contribuições. Todos esses passos foram considerados, pela Igreja da época, como sinais proféticos e visíveis do Reino de Deus.⁴⁸

1.5 SÃO BASÍLIO E A SUA CONTRIBUIÇÃO NO PROCESSO DE CONSOLIDAÇÃO DO MONAQUISMO

No Oriente, um dos responsáveis por difundir as regras de São Pacômio foi Basílio de Cesaréia, ou como alguns conhecem, Basílio Magno. Ao contrário de Pacômio, São Basílio era de berço cristão. Desde cedo sentiu o chamado para a vida asceta e assim que alcançou a maturidade decidiu partir para o deserto, onde conheceu a vocação anacoreta.⁴⁹

Admirei sua abstinência na comida, sua coragem no trabalho, sua constância na oração noturna, sua alta e indomável disposição da alma que lhes fazia desprezar a fome, a sede, o frio, como se fossem estranhos a seu corpo, verdadeiros peregrinos na terra e já cidadãos do céu.⁵⁰

Mas apesar de ter admirado esse estilo de vida, Basílio se identificou muito mais com o sistema cenobítico de São Pacômio. O monge teve um papel fundamental na sua formulação, pois a atualizou, adaptando-a para o seu contexto. Embora a vida cenobita tenha sido inaugurada por Pacômio, foi justamente Basílio seu definitivo organizador.⁵¹

Basílio criou diversos mosteiros. Como admirava o ideal de Pacômio, suas fundações seguiam em vários aspectos o estilo do cenobita. No entanto, com Basílio houve uma notória evolução, tanto na regra monástica, quanto na própria forma de conceber a estrutura de um mosteiro.⁵²

Diferentemente de Pacômio, que considerava a prática da ascese como a principal finalidade da vida espiritual, São Basílio se preocupava muito mais com o processo de conversão e com as lutas pessoais do

⁴⁸ GRÜN, 2014, p. 20.

⁴⁹ BENTO XVI, 2010, p. 70.

⁵⁰ BASÍLIO MAGNO, Epíst., 223, 2. apud MARÍN, 2019, p. 89.

⁵¹ BENTO XVI, 2010, p. 70.

⁵² BENTO XVI, 2010, p. 70.

monge. Basílio acreditava que o processo ou o caminho era tão importante quanto o seu fim. Para ele, um monge era um homem como todos os outros e, por isso, precisava ser compreendido e amado, antes de ser exigido ou ordenado.⁵³

Outra importante contribuição de São Basílio foi ter oficializado, como regra monástica, a prática da caridade para com os mais pobres. O monge cultivava um amor especial pelos menos favorecidos. Para ele, Cristo habitava em toda pessoa sofredora e marginalizada. Desse modo, naturalmente essa sua predileção aos mais pequenos também alcançou os mosteiros, que passaram a adotar oficialmente como regra a acolhida aos peregrinos pobres que precisassem de ajuda.⁵⁴

Não há dúvida de que a regra de Basílio representou um avanço considerável com relação à de São Pacômio, sobretudo no que diz respeito à forma de compreender a vocação monástica e o próprio vocacionado em si. Contudo, sua suavidade não diminuía em nada sua seriedade e a lealdade que tinha pelo Evangelho. Para alguns monges, ele era considerado tão radical quanto Pacômio, especialmente com relação ao voto de obediência.⁵⁵

Todos os seus escritos foram compilados em duas regras: a “Grande”, que foi redigida quando Basílio ainda era monge, e a “Pequena”, que foi escrita depois de bispo. Esses dois escritos foram de suma importância para que o monaquismo pudesse se desenvolver mais tarde. Sua regra se converteu no Código Monástico Oriental e se tornou oficial em todo o Oriente.⁵⁶

É interessante observar o movimento do Espírito que conduz a história da Igreja, nesse caso, mais especialmente, a história do monaquismo. Vê-se como esse desejo de viver a santidade iniciado em Santo Antão, desenvolvido em Pacômio e aperfeiçoado em Basílio se entrelaça de uma forma muito mística e harmoniosa. Não há dúvida de que a contribuição de cada um foi fundamental para que o estilo de vida asceta se tornasse, como se conhece hoje, a vocação monástica.

⁵³ BENTO XVI, 2010, p. 70.

⁵⁴ MARÍN, 2019, p. 91.

⁵⁵ MARÍN, 2019, p. 90-91.

⁵⁶ BENTO XVI, 2010, p. 71.

2 O ITINERÁRIO ASCETA

2.1 A PRIMAZIA DO AMOR

O mandamento do amor era o guia primário da vida espiritual dos padres do deserto. Ele regia e fundamentava toda a espiritualidade asceta. Anselm Grün relata que a primazia do amor foi a principal razão pela qual os pais do deserto decidiram migrar para as regiões isoladas, a fim de dedicarem suas vidas ao silêncio e à meditação.⁵⁷

Segundo Galilea, sacerdote chileno especialista em mística, compreende a vocação dos monges como uma resposta existencial, que nasce a partir de uma vivência amorosa com o Senhor. Para ambos os teólogos, seria um erro reduzir essa vocação a um movimento puramente histórico. Havia no coração daqueles homens um desejo de viver a santidade, cuja natureza não poderia ser puramente humana.⁵⁸

De acordo com Galilea, a primazia do amor regia todas as dimensões dos monges, o que incluía o âmbito comunitário. O amor ao próximo era um princípio muito caro para os cenobitas.⁵⁹ Para eles, o cuidado para com o outro era o caminho para o céu, como relata o *abba* Antônio: “Com efeito se agradamos ao nosso irmão, agradamos a Deus; mas se escandalizamos o nosso irmão, pecamos contra Cristo”.⁶⁰

Inspirados nas palavras de São João, apóstolo, “quem não ama seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê” (1 Jo 4,12-21) os padres monásticos acreditavam que o verdadeiro amor era aquele que se revelava no cuidado com os irmãos de comunidade, sobretudo para com os mais necessitados. Para os *abbas*, o exercício de pequenas obras de misericórdia, como acolher peregrinos, dar de beber aos sedentos, alimentar os famintos, dar assistência aos doentes eram formas concretas de exercitar esse amor.⁶¹

⁵⁷ GRÜN, 2014, p. 54-55.

⁵⁸ GALILEA, Segundo. **A graça da desolação**: influência do deserto na espiritualidade contemporânea. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 1998. p. 84.

⁵⁹ GALILEA, 1998, p. 84.

⁶⁰ OS PADRES DO DESERTO, 1991, p. 29.

⁶¹ GALILEA, 1998, p. 36.

Henri Nouwen, estudioso da espiritualidade asceta, define esse estilo de vida como um exercício contínuo de morte.⁶² Para o teólogo, se perguntassem aos monges por que a solidão do deserto os tornava capacitados para amar, obviamente eles diriam: “Porque ela nos faz morrer para o próximo”.⁶³

É verdade que, em um primeiro momento, essa expressão parece um tanto quanto estranha, considerando o seu conceito imediato. No entanto, esse termo necessita ser compreendido à luz daquela perspectiva sacrificial de Jesus, que se entregou na cruz pela humanidade. “Pois Cristo também foi crucificado uma única vez por nossos pecados, o Justo pelos injustos, com o propósito de conduzir-nos a Deus; morto, de fato, na carne, mas vivificado no Espírito.” (1 Pd 3,18).

À luz dessa concepção bíblica, os monges compreendiam esse processo de morte não como algo negativo, mas como algo positivo que lhes possibilitava amar com mais intensidade.⁶⁴ Ao refletir sobre essa temática, o *abba* Moisés, seguidor pessoal de Antão, afirmou:

Morrer para o próximo é suportar suas próprias falhas e não prestar atenção a ninguém que se ponha a questionar se são boas ou más. Não fazer mal a ninguém, não cultivar nenhum pensamento mau em seu coração a respeito de ninguém, não desprezar alguém que faça o mal, não depositar confiança naquele que se faça mal ao seu próximo, não se regozijar com aquele que ferir seu semelhante. [...] Não alimentar sentimentos hostis para com ninguém e não deixar a antipatia dominar seu coração.⁶⁵

Compreende-se, desse modo, que os pais do deserto entendiam o ato de amar como um movimento contínuo de morte e entrega. Para eles, a atitude de um monge, no âmbito fraterno, deveria seguir sempre a lógica da misericórdia, que era primariamente escutar, compreender, amar e só então orientar ou emitir algum juízo. De fato, esse era o objetivo dos

⁶² NOUWEN, Henri. **O caminho do coração**: a espiritualidade dos Padres e Madres do Deserto. 3. ed. Trad. Denise Jardim Duarte. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 33.

⁶³ NOUWEN, 2014, p. 33.

⁶⁴ NOUWEN, 2014, p. 34.

⁶⁵ OS PADRES DO DESERTO, apud NOUWEN, 2014, p. 35.

monges: alcançar um coração silencioso, incapaz de condenar, cheio de misericórdia, capaz de amar o próximo em Deus.⁶⁶

É por isso que os cenobitas relatavam que a primazia do amor era o guia primário das suas vidas, pois era nele que tudo se iniciava e para ele retornava, o que não significa que eles não encontrassem dificuldades de viver esse princípio no âmbito prático. A questão é que, à luz da graça divina, os monges conseguiam ressignificar suas dificuldades e recomeçar sua caminhada.⁶⁷

2.2 UM ITINERÁRIO ESPIRITUAL QUE PARTE DA INTERIORIDADE HUMANA

A vivência do princípio do amor era um grande desafio para os padres monásticos, especialmente no que diz respeito à vida em comunidade. Vale lembrar que os mosteiros acolhiam numerosos monges provenientes de diferentes culturas e dotados de diferentes temperamentos e personalidades. Portanto, era muito comum que surgissem desavenças em alguns momentos da convivência.⁶⁸

Muitos monges, principalmente os mais novos, sentiam-se culpados e frustrados por não conseguirem viver esse princípio da caridade. Emoções como a ira e a hostilidade precisavam constantemente ser observadas para que não se sobrepusessem ao convívio fraterno. Assim, analisando a realidade que os cercava, os padres monásticos iniciaram um caminho espiritual que os ajudasse a vencer esses desafios.⁶⁹

Eles começaram a prestar atenção nos sentimentos e impulsos que se manifestavam com mais frequência e intensidade. Esses movimentos da alma eram anotados e, posteriormente, partilhados com os abades dos mosteiros.⁷⁰ Foi justamente nesse período que surgiu a prática da direção espiritual, que será explanada e refletida com mais profundidade no terceiro capítulo.

⁶⁶ NOUWEN, 2014, p. 33.

⁶⁷ ROMAG, Dagoberto. **Compêndio de história da Igreja: a antiguidade cristã**. São Paulo: Calvarie, 2019. p. 287.

⁶⁸ GRÜN, Anselm. **Espiritualidade e entusiasmo**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 211.

⁶⁹ GRÜN, 2013, 35.

⁷⁰ GRÜN, 2013, 76.

De acordo com o *abba* Evágrio Pôntico, padre do deserto muito estimado pela sua especialidade no tratamento com as paixões, o exercício de refletir as próprias emoções ajudava os vocacionados a penetrar mais profundamente em suas próprias almas. Além disso, essa prática também os ajudava a nominar aqueles movimentos que até então se encontravam ocultos.⁷¹

Se um homem deseja conhecer, por própria experiência, os demônios maus e se pretende familiarizar-se com sua habilidade, aconselho-o a observar bem seus pensamentos. Ele deveria observar a intensidade deles, e também quando se acalmam ou quando aparecem ou desaparecem novamente. Deveria observar a variedade de seus próprios pensamentos, a regularidade com que estes pensamentos sempre de novo tendem a aparecer, os demônios responsáveis por eles e qual deles sempre acompanha a um outro e qual não. [...] Os demônios mostram-se particularmente raivosos contra aqueles que, armando com tais conhecimentos, se exercitam na virtude.⁷²

Esse itinerário espiritual foi sendo compreendido pelos monges como uma espiritualidade que partia da interioridade humana.⁷³ São Bento definiu essa espiritualidade em seu capítulo sobre a humildade como a espiritualidade a partir da base. Para São Bento trata-se de um paradoxo da fé, no qual a grande surpresa está no fato de que para subir até o Senhor é necessário rebaixar-se primeiramente até a própria interioridade. Contudo, é justamente nesse processo que o ser humano consegue encontrar-se consigo mesmo e com Deus.⁷⁴

Ao refletir sobre esse pensamento de São Bento, Grün relata:

É descendo para dentro de nossa condição terrena (*húmus, humilitas*) que nós entramos em contato com o céu e com Deus, pois à medida que nós temos a coragem de descer até as nossas próprias

⁷¹ GRÜN, 2013, 76-77.

⁷² OS PADRES DO DESERTO, 1991, p. 148.

⁷³ GRÜN, 2014, p. 29.

⁷⁴ BENTO, Santo. **A regra de São Bento**. Trad. Regula Monachorum. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2016. p. 50.

paixões, percebemos que elas nos elevam a Deus. Por ser esta humildade o caminho mais difícil para se chegar a Deus é que ela foi tão exaltada pelos padres monásticos.⁷⁵

Grün compreende esse processo de auto escuta como uma espécie de diagnóstico interior. Sabe-se que a finalidade de um diagnóstico é ajudar o paciente a entender o que está sentindo e, a partir daí, tratar sua doença, a fim de que possa se curar e conviver melhor com as pessoas ao seu redor. Para Grün, o processo de autoconhecimento possuía uma finalidade muito semelhante, pois auxiliava os monges na tomada de consciência das próprias fragilidades e na superação delas, auxiliados pela graça divina.⁷⁶

Para os monges, esse movimento de olhar para a própria interioridade e não fugir dela era o caminho para a cura das enfermidades humanas. Vê-se, desse modo, que o itinerário dos padres do deserto era um caminho espiritual que partia não da ideia, mas da realidade em si. Essa concepção sobre a vida espiritual era muito clara para todos os cenobitas. Os abades dos mosteiros, por exemplo, advertiam constantemente os jovens vocacionados que desejavam praticar a meditação cedo demais para que se dedicassem primeiramente ao tratamento das suas próprias paixões.⁷⁷

Para o *abba* Poemen, antigo anacoreta do deserto, o principal objeto de estudo de um monge era a sua própria interioridade. O cenobita acreditava que o caminho de santidade deveria começar a partir do coração humano e não dos altos ideais. Certa vez, quando foi questionado por um peregrino a respeito das coisas celestes, Poemen respondeu-lhe dizendo que sua missão era refletir sobre as coisas terrenas, pois acreditava que elas eram o caminho que o levaria para o céu.⁷⁸

Relata o *abba*:

Pai, foi por tua causa que veio este grande homem, tão reconhecido em sua terra. Por que não conversaste com ele? Em resposta, disse-lhe o ancião: ‘Ele está nas nuvens e fala de coisas espirituais. Eu sou aqui de baixo e falo de coisas terrenas. Se ele me tivesse falado das paixões da

⁷⁵ GRÜN, 2014, p. 29.

⁷⁶ GRÜN, 2014, p. 64.

⁷⁷ GRÜN, 2014, p. 67.

⁷⁸ OS PADRES DO DESERTO, 1991, p. 148.

alma, ter-lhe ia respondido. Mas como fala sobre coisas espirituais, não sou capaz de compreendê-las.’ [...] Depois de muito ter refletido sobre os questionamentos do Pai Poimen a respeito da alma, o grande homem lhe disse: “Que devo fazer quando as paixões da alma se apoderam de mim?” Então o ancião o ouviu e lhe disse com alegria: “Agora vieste corretamente: abre tua boca para estas coisas e a enchei de riquezas.” Ele, muito edificado, disse então: “Este é o verdadeiro caminho!” E, dando graças a Deus por haver merecido encontrar semelhante santo, voltou para sua terra.⁷⁹

Percebe-se, portanto que os pais do deserto compreendiam a observação das próprias paixões como o caminho para se chegar até Deus. Para eles, a vida espiritual e a realidade humana não eram coisas distintas, mas dimensões que se relacionavam. Desse modo, a espiritualidade era compreendida como um caminho de integração e não de divisão. Assim, esse caminho espiritual foi sendo compreendido como um processo de autoconhecimento à luz da fé e foi denominado por alguns estudiosos da vida monástica de itinerário espiritual asceta.⁸⁰

2.3 UM ITINERÁRIO TRANSFORMADOR

Essa concepção de *caminho* estava muito presente nos escritos monásticos. Ao refletir sobre o movimento de ascese, Grün o define como um processo de transformação e não modificação.⁸¹ Num primeiro momento, isso pode parecer um tanto quanto estranho, visto que tais expressões são muito semelhantes. No entanto, há uma grande diferença entre ambas.

Sabe-se que modificar algo é o ato de dispor essa mesma coisa de outro modo, atribuindo-lhe outra identidade ou finalidade. Em muitos casos, o conceito de modificação é, inclusive, utilizado como sinônimo da palavra *substituição*. O próprio verbo *mudar* faz referência a deixar uma coisa para tomar outra.⁸²

⁷⁹ OS PADRES DO DESERTO, 1991, p. 14.

⁸⁰ NOUWEN, 2014, p. 12-13.

⁸¹ GRÜN, 2014, p. 37.

⁸² CALDAS, Aulete. **Dicionário Contemporâneo de Língua Portuguesa**. 3. ed. Lisboa: Lexikon, 1924. p. 411.

Já a expressão *transformação* requer um movimento de atuar na essência do objeto e em seus padrões internos.⁸³ Além disso, o ato de transformar algo é essencialmente mais suave do que o de modificar. Para o beneditino, no processo de transformação, tudo tem direito de ser. Todos os pensamentos, impulsos, emoções e paixões. Eles precisam ser apenas transformados.⁸⁴

Transformação significa que, nas necessidades e paixões, pressinto a mim mesmo, perpassando-as de ponta a ponta com meus pensamentos e meus sentimentos. [...] Quando penso minha sexualidade, por exemplo, até o fim, se não a reprimo logo que ela se apresenta, mas a represento simbolicamente e a examino, como fez Olimpo, me dou tempo para senti-la e lidar com ela, e ela poderá ser transformada em vitalidade, amor ou na capacidade de ser próximo e íntimo dos outros. Desse modo, podemos dizer que transformação significa que eu a encaro, a aceito e a entrego a Deus. Só pode ser transformado aquilo que foi examinado atentamente.⁸⁵

Ao refletir sobre o conceito de transformação na vida espiritual, o teólogo e psicólogo jesuíta Pius Sidegum o define como um movimento muito lento e árduo que acontece no coração do ser humano.⁸⁶ Para ele “a experiência de encontrar-se com o Senhor [...] acalenta a certeza de que o coração humano se pacifica no encontro com a sua Fonte, que é Deus”.⁸⁷ Tal concepção se assemelha muito ao entendimento que os padres do deserto tinham sobre a vida espiritual.

Os cenobitas acreditavam que o ponto de partida era o próprio coração e não ideais ou realidades distantes. De acordo com os padres monásticos, o coração era entendido, à luz da Sagrada Escritura, como uma fonte interior onde habitam todas as energias físicas, emocionais, intelectuais, votivas e morais do ser humano.⁸⁸

⁸³ CALDAS, 1924, p. 3627.

⁸⁴ GRÜN, 2014, p. 37-38.

⁸⁵ GRÜN, 2014, p. 36.

⁸⁶ SIDEGUM, Pius T. et al. **O Caminho de Jesus: exercícios espirituais**. Porto Alegre: Pacartes, 2012. p. 54.

⁸⁷ SIDEGUM, 2012, p. 54.

⁸⁸ GRÜN, 2014, p. 27.

Em vários momentos a Palavra de Deus sublinha essa concepção. Em Provérbios 4,23, por exemplo, está escrito que é do coração que procedem as fontes da vida. A Sagrada Escritura refere-se ao coração de forma muito clara, mostrando-o como o centro e o âmago do ser humano. Em Lucas 6,45 está escrito: “O homem bom tira coisas boas do bom tesouro que está em seu coração, e o homem mau tira coisas más do mal que está em seu coração.” Novamente percebe-se aqui esta expressão como uma fonte na qual provém o bem e o mal.

Nota-se, à luz da Sagrada Escritura, que o caminho de santificação toca, necessariamente, as realidades mais íntimas que habitam no coração humano. É sobre essa perspectiva que os monges o concebiam como o caminho para se chegar a Deus. Trata-se de um percurso espiritual, no qual não se nega ou reprime a realidade humana, mas a acolhe e a compreende, levando-a à plenitude.⁸⁹

Segundo os monges, o caminho para Deus, portanto, passa pelo encontro com a própria interioridade e com as emoções que ali habita. Para os cenobitas todos os sentimentos possuíam algum sentido e, quando ressignificados à luz de Cristo, poderiam converter-se em vias de acesso a Deus. É por isso que o itinerário era compreendido como um caminho de transformação, pois a partir desta ótica, os impulsos eram potencializados e transformados, e não modificados ou reprimidos.⁹⁰

2.4 OS TRÊS PILARES DO ITINERÁRIO ASCETA

Os monges estruturaram o itinerário espiritual em três pilares: solidão, silêncio e oração. Essas três práticas espirituais eram compreendidas como vias de acesso a Deus. Para Nouwen, os pais do deserto acreditavam que esses exercícios eram capazes de alcançar as dimensões mais interiores da alma. É perceptível que a solidão e o silêncio estão inclinados para a oração, por isso, é possível perceber que as três vias são interpenetrantes, relacionam-se entre si. Para Nouwen, elas se completam e juntas tornam-se um mesmo percurso de santidade. A estrutura deste itinerário foi sistematizada e organizada pelo *abba* Arsênio, eremita romano, que narra tê-lo concebido enquanto rezava no deserto.⁹¹

⁸⁹ GRÜN, 2014, p. 28.

⁹⁰ NOUWEN, 2014, p. 55.

⁹¹ NOUWEN, 2014, p. 56.

Enquanto ainda vivia no palácio, *abba* Arsênio orou a Deus com estas palavras: Senhor, guia-me pelo caminho da salvação. E então uma voz veio lhe dizer: Arsênio, retira-te do mundo e serás salvo. Tendo navegado secretamente de Roma a Alexandria e se retirado para a vida solitária (no deserto), orou novamente: Senhor, guia-me no caminho da salvação, e, novamente ele ouviu uma voz que dizia: Arsênio, retira-se, fica em silêncio e ora sempre, pois essas são as fontes de impecabilidade.⁹²

Vê-se à luz dos escritos de Arsênio, que o caminho espiritual asceta não é um itinerário que nasce a partir de uma teoria ou de uma técnica específica, mas sim de uma experiência profunda com o Senhor. Trata-se, portanto, de uma via espiritual que é muito mais vivencial do que sistemática, pois se fundamenta na concretude da vida.⁹³

2.4.1 A solidão

É muito comum quando se fala sobre o conceito de solidão associá-lo a concepções negativas, como isolamento, por exemplo. Algumas pessoas ainda o relacionam com a ideia de repouso ou de privacidade. No entanto, a solidão da qual se refletirá aqui tem um significado muito diferente desses que foram citados anteriormente. Mas antes de se abordar esse tema, é importante ressaltar a principal razão pela qual os pais do deserto conceberam a solidão como o primeiro pilar do itinerário asceta.

Como visto no capítulo anterior, os padres monásticos viveram em uma fase marcada por muitas transições. O cristianismo havia se tornado a religião oficial do Estado. Era um período de muita secularização e a principal preocupação dos pastores já não era tanto a vida de santidade, mas, sim, o processo de estruturação do cristianismo enquanto instituição.⁹⁴

Foi um tempo muito difícil, sobretudo para aquelas pessoas que almejavam viver uma vida mais austera. Assim, os primeiros ascetas começaram a perceber que a solidão do deserto poderia lhes possibilitar uma melhor vivência da espiritualidade. Desse modo, distante dos

⁹² PADRES DO DESERTO, 1991, p. 39-40.

⁹³ GALILEA, 1998, p. 42.

⁹⁴ POLITO, 2005, p. 27.

barulhos exteriores, eles descobriram na solidão do deserto uma possibilidade de se encontrarem consigo mesmos e com Deus.⁹⁵

Os *abbas* configuravam o deserto como um local de transformação e encontro. Eles o compreendiam como um local de transformação pois, as regiões isoladas permitiam-lhes que morressem para si mesmos, renunciando suas vaidades, vícios e paixões. No deserto, nada mais lhes restava, somente a realidade concreta da alma humana, desnudada de si e o Espírito de Deus, que tudo transforma e santifica.⁹⁶

Quanto a questão de ser configurado como um local de encontro, Alderi Souza de Matos, teólogo e historiador do período antigo, relata que o deserto era compreendido dessa forma pelos monges pois eles o concebiam como a morada de Deus. Para os *abbas*, o deserto não era apenas uma região afastada, mas um local de relação e comunhão, no qual o coração de Deus e o coração do homem se encontravam. Portanto, a solidão asceta era entendida como uma via que possibilitava o encontro e a partilha, e não a exclusão ou o fechamento.⁹⁷

O deserto, quando possibilita uma boa experiência, cria em nós o espaço propício à reconciliação contínua que deve operar em nós: a reconciliação com o lado sombrio da nossa personalidade; a reconciliação com a verdadeira face de Deus, continuamente revelada; a reconciliação com as diferentes pessoas que habitam o nosso quotidiano, com as quais podemos travar relações conflituosas; a reconciliação com a criação inteira, fazendo-nos sentir parte de um todo maior que nos abarca e que nos assombra em sua grandiosidade e complexidade.⁹⁸

Nouwen utiliza ainda outra expressão para falar sobre a solidão. De um modo figurado, ele a conceitua como uma espécie de fornalha de transformação interior. Segundo o teólogo, por meio desse movimento interior o monge conseguia tocar concretamente suas próprias fragilidades, pois na solidão nada mais lhe restava a não ser sua própria

⁹⁵ POLITO, 2005, p. 27.

⁹⁶ NOUWEN, 2018, p. 36.

⁹⁷ MATOS, Henrique Cristiano José; SATLER, Fabiano Aguilar. **Iniciação à espiritualidade cristã para leigos**. Belo Horizonte: O Lutador, 2008. p. 11.

⁹⁸ MATOS; SATLER, 2008, p. 189.

verdade diante da verdade de Deus. Assim, consciente de si e da sua realidade, o cenobita conseguia se relacionar de uma forma mais verdadeira com o Senhor, permitindo-se transformar pela sua misericórdia.⁹⁹

A *amma* Sinclética, monja egípcia, compreendia a solidão como um movimento muito mais interior do que exterior. Para ela, um homem poderia estar diante de muitas pessoas, mas se obtivesse um desejo genuíno de permanecer só, conseguiria cultivar a solidão.¹⁰⁰ Para a madre do deserto: “Muitos vivem na montanha e comportam-se como cidadãos e perdem-se. É possível, vivendo entre a multidão, ser solitário no pensamento, e vivendo sozinho, viver com a multidão pelo pensamento”.¹⁰¹

Vê-se, portanto, que embora reconhecessem a importância do ambiente externo, os monges entendiam que a solidão deveria ser cultivada primariamente no coração humano. Esse movimento interior permitia aos monges que tomassem consciência das suas fragilidades e se permitissem ser visitados na solidão do deserto pela graça divina.¹⁰²

2.4.2 O silêncio

O segundo pilar do itinerário asceta é a prática do silêncio. Para os monges, ele intensificava a solidão, no sentido de que a tornava uma realidade concreta de se vivenciar. Era uma virtude muito valorizada pelos pais do deserto pois eles entendiam que o silêncio era capaz de trazer ordem para o caos interior das emoções e da agressividade.¹⁰³ Ao refletir sobre esse tema com um vocacionado o *abba* Pomen relatou:

Vós sois um jarro vazio. Quando alguém enche o jarro com serpentes, víboras e escorpiões, e quando ele deixa tampado este jarro cheio, não irão todos esses bichos morrer? E quando abris o jarro, não irão todos esses animais rastejar para fora e morder as pessoas? O mesmo acontece com o homem. Quando ele vigia sobre a sua língua e deixa sua

⁹⁹ NOUWEN, 2018, p. 23.

¹⁰⁰ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 178.

¹⁰¹ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 178.

¹⁰² NOUWEN, 2018, p. 38.

¹⁰³ GRÜN, Anselm. **Jesus, o modelo do ser humano**: o Evangelho de Lucas. São Paulo: Loyola, 2004. p. 20-21.

boca fechada, então todos os répteis hão de ficar lá embaixo, mas quando faz a boca trabalhar e falar, eles saem e mordem o irmão, e o Senhor há de irar-se contra ele.¹⁰⁴

O cardeal Sarah, estudioso da vida dos pais do deserto, compreende o silêncio como um filtro espiritual, que ajuda a pessoa a discernir aquilo que deve falar e aquilo que deve ouvir. Para o teólogo africano, na hora de falar, todas as emoções não elaboradas podem vir à tona. O silêncio, por sua vez, não reprime as emoções e agressões, mas as reorganiza e impõe ordem sobre elas. Com o falar, as emoções sempre de novo são remexidas, com o silêncio elas podem se assentar.¹⁰⁵

Esse recolhimento exterior era muito importante aos cenobitas, pois permitia-lhes que pudessem se resguardar também interiormente. Uma história muito interessante que toca esse tema com profundidade é o relato do *abba* Macário, um monge, discípulo de Antão.

Certa vez, o Abade Macário, depois de ter dado a bênção aos irmãos na Igreja de Scete, lhes disse: Irmãos, retirai-vos. Um dos anciãos replicou: Como podemos nos retirar mais do que isso, visto que já estamos no deserto? Então, Macário colocou o dedo em seus lábios, dizendo: Retirai-vos a partir daí. Dito isso ele entrou em sua cela e fechou a porta.¹⁰⁶

Percebe-se que o silêncio do qual fala o *abba*, discípulo de Antão, está relacionado a um movimento muito mais interior do que exterior. Os monges definiam esse silêncio como *o silêncio do coração*. A finalidade desse exercício não era apenas ajudar o monge a calar os barulhos exteriores, mas aquietar aqueles ruídos interiores, ou seja, as emoções e os impulsos que se manifestavam na alma. Esse exercício não pretendia emudecer, no sentido de reprimir ou negar tais realidades, mas de aquietá-las para que pudessem ser compreendidas e discernidas com mais clareza.¹⁰⁷

¹⁰⁴ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 164.

¹⁰⁵ SARAH, Roberth; DIAT, Nicolas. **A força do silêncio contra a ditadura do ruído**. 2. ed. Trad. Omayr José de M. Junior. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017. p. 41.

¹⁰⁶ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 98.

¹⁰⁷ SARAH; DIAT, 2017, p. 228.

Para Sarah, o caminho para esse silêncio do coração se faz também por meio do silêncio exterior. O grande mistério é este: o silêncio se alcança em silêncio e cresce no silêncio. De acordo com o teólogo africano, o silêncio do coração consiste em ajudar a compreender os nossos sentimentos e impulsos para nos tornar capazes de integrá-los.¹⁰⁸

Segundo o *abba* Poemen, esse movimento de calar o próprio interior era essencial no processo de amadurecimento espiritual pois sem este desejo de silenciar aquilo que há de mais profundo na alma, ou seja, as emoções e os impulsos, a atitude de não falar tornar-se-ia apenas uma mera fuga da realidade.¹⁰⁹ De acordo com o *abba* Poemen:

Um homem poderia parecer estar em silêncio, mas se seu coração estivesse condenando alguém seria esse um tagarela. E pode haver outro que fale de manhã à noite e, no entanto, esteja verdadeiramente em silêncio.¹¹⁰

Ao refletir sobre a vida monástica, Sarah define os pais do deserto como amigos do silêncio que souberam interpretar profundamente a voz de Deus em meio ao deserto. Para o cardeal, o silêncio torna o ser humano mais próximo de Deus e de si mesmo, pois o próprio Deus também é silencioso. Os monges souberam realizar esse caminho muito bem quando decidiram renunciar a todos os barulhos do mundo para escutar apenas a voz de Deus.¹¹¹

2.4.3 A oração incessante

Se a solidão era concebida como a porta de entrada e o silêncio como um caminho, a oração era entendida pelos monges como uma chave que dava acesso à vida interior.¹¹² O monge Arsênio apontava a oração como a via mais concreta de se encontrar com Deus. Certa vez quando o eremita perguntou ao Senhor qual seria o terceiro caminho que o ajudaria a encontrá-lo, ele escutou, por meio de uma locução interior, “ore sempre”.¹¹³

¹⁰⁸ SARAH; DIAT, 2017, p. 56.

¹⁰⁹ NOUWEN, 2018, p. 41.

¹¹⁰ SARAH; DIAT, 2017, p. 228.

¹¹¹ SARAH; DIAT, 2017, p. 229.

¹¹² NOUWEN, 2014, p. 65.

¹¹³ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 40.

Essa forma de orar constantemente foi denominada pelos monges de *oração incessante*. Era uma forma própria dos cenobitas de manter o espírito sempre vigilante. A finalidade desse exercício espiritual era ajudar o monge a rezar sua própria realidade, à luz da Palavra de Deus.¹¹⁴ Ao falar sobre as coisas mais importantes da vida espiritual, o *abba* Poemen compreendia a oração incessante como uma delas. “Estas três coisas são especialmente úteis: temer o Senhor, rezar constantemente e fazer bem ao próximo”.¹¹⁵

Para ajudar a cultivar a oração incessante, os abades dos mosteiros indicavam passagens bíblicas, geralmente salmos, para serem repetidos pelos monges durante todo o dia, a fim de que pudessem gravá-los, não apenas em suas memórias, mas em seus corações.¹¹⁶ Alguns cenobitas faziam isso, repetindo alguns versículos bíblicos diversas vezes em voz alta, outros preferiam entoar os salmos, pois acreditavam que a melodia os ajudava a se aproximar de Deus. Havia, também, aqueles que optavam por rezar os versículos, meditando-os em silêncio enquanto trabalhavam. Cada monge da sua forma e a, partir das suas possibilidades, oferecia a Deus sua oração.¹¹⁷

Madre Sinclética acreditava que esse exercício de trazer à memória algum versículo bíblico era uma forma de fortalecer o monge e aquecer a sua alma com a chama do Espírito. A mãe do deserto compreendia a oração como um remédio para o ser humano.¹¹⁸ “Assim como os remédios mais amargos expulsam os vermes, assim a oração, em conjunto com o jejum, expulsa os maus pensamentos”.¹¹⁹

O *abba* João Clímaco, um monge muito conhecido por suas reflexões sobre a oração, reflete muito bem sobre essa questão da repetição. Para o eremita, a oração incessante necessitava ser simples e curta. Segundo ele, foi desta forma que muitos personagens notáveis da Bíblia, como o ladrão arrependido, a pecadora caída e o coletor de impostos, conquistaram o coração misericordioso de Jesus.¹²⁰

Ao orar não tente se expressar com palavras pomposas, porque com frequência são as frases simples e repetitivas de uma criança pequena as

¹¹⁴ GALILEA, 1998, p. 81.

¹¹⁵ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 165.

¹¹⁶ GALILEA, 1998, p. 81.

¹¹⁷ NOUWEN, 2014, p. 65.

¹¹⁸ NOUWEN, 2014, p. 65-66.

¹¹⁹ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 78.

¹²⁰ NOUWEN, 2014, p. 77.

que o nosso Pai do Céu considera mais irresistíveis. Não se esforce por uma verbosidade, para que sua mente não se distraia da devoção em uma busca por palavras. Uma frase nos lábios do coletor de impostos foi suficiente para conquistar a misericórdia de Deus; um pedido humilde feito com fé foi suficiente para salvar o ladrão arrependido. A loquacidade na oração frequentemente sujeita a mente, a fantasia e à dispersão. Quando você encontra satisfação ou contrição em certa palavra de sua oração, pare nesse ponto.¹²¹

Mas para que esses breves momentos pudessem ser fecundos era necessário que o monge estivesse pré-disposto a realizá-los. Do contrário, tornar-se-iam apenas palavras soltas e incapazes de alcançar o coração de Deus. Os monges insistiam muito nessa necessidade de realizar os exercícios espirituais de forma plenamente consciente, pois acreditavam que todo ato de piedade deveria nascer do coração e não apenas dos lábios.¹²²

Teófano, eremita russo, dizia que “orar é descer, com a mente, até o coração, e ali se colocar diante da face onipresente e onisciente do Senhor dentro de si”.¹²³ Descer até o coração, como dizia Teófano, era rebaixar-se até a própria interioridade para encontrar o Senhor.¹²⁴

Os padres monásticos entendiam que era penetrando nessas realidades mais íntimas do coração como as emoções, os impulsos, os sentimentos e as vontades, que se encontrava o caminho de santificação. É por esta razão que a oração era concebida, num sentido figurado, como um caminho longo e difícil pois implicava o exercício de reflexão, perseverança e humildade para aceitar os próprios limites.¹²⁵

A aceitação da própria humanidade, incluindo suas limitações, nesses momentos oracionais era essencial para os monges. Eles acreditavam que, sem esse conhecimento acerca da própria interioridade e o que nela habitava, corria-se o risco do cultivo de uma espiritualidade doentia e distante da realidade. Além disso, esse desconhecimento da sua

¹²¹ OS PADRES DO DESERTO, apud NOUWEN, 2014, p. 77.

¹²² GALILEA, 1998, p. 88.

¹²³ GALILEA, 1998, p. 88-89.

¹²⁴ TEOFANO, apud NOUWEN, 2014, p. 72-73.

¹²⁵ GRÜN, 2014, p. 25.

própria essência poderia levar o monge a projetar uma falsa concepção de Deus.¹²⁶

Em tempos nos quais se enaltece de forma demasiada a razão e a imediaticidade do intelecto, cultivar a oração do coração é um grande desafio. O mundo atual está acostumado a racionalizar tudo. Isso não significa que o intelecto não tenha o seu lugar na vida de oração, ou que a reflexão teológica e a espiritualidade se excluam mutuamente. A questão aqui é que na oração do coração a principal preocupação não deve ser a reflexão teológica, mas o simples e puro desejo de se relacionar com o Senhor e ser transformado pelo seu amor.

¹²⁶ GRÜN, 2014, p. 26.

3 A RELEVÂNCIA DA ESPIRITUALIDADE DOS PADRES DO DESERTO PARA OS TEMPOS ATUAIS

3.1 O ATUAL CONTEXTO HISTÓRICO E SEUS DESAFIOS

Refletiu-se até o presente capítulo sobre o desenvolvimento histórico da espiritualidade asceta e a sua estrutura, como itinerário espiritual. A partir do que foi estudado, concluiu-se que não existe uma espiritualidade autêntica se não há um desejo verdadeiro, por parte do ser humano, de se relacionar com Deus. Faz-se necessário, em uma vida de oração, que a pessoa possa apresentar-se diante do Senhor, disposta a revelar a sua interioridade. Sem esta pré-disposição da alma, a oração perde sua verdadeira razão de ser, que é a conversão do coração.

Mas como é possível cultivar uma espiritualidade profunda em tempos marcados pela cultura da superficialidade e do imediatismo? De acordo com o Papa Francisco, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, no contexto atual muito se sabe sobre o mundo da moda, do mercado e da concorrência, mas pouco se conhece, ou se busca conhecer, sobre a própria interioridade. O Papa denomina esse fenômeno de *cultura do efêmero*.¹²⁷

Nela, ocupa o primeiro lugar aquilo que é exterior, imediato e provisório, enquanto o essencial é deixado de lado. Para o Sumo Pontífice, nessa cultura “não se sabe o que é fidelidade ou profundidade, porque ela muda segundo as circunstâncias e negocia com os interesses. [...] É uma cultura do descartável e da conveniência”.¹²⁸

Inácio Larrañaga, teólogo e frei capuchinho, relata que, apesar dos louváveis avanços que a sociedade tem alcançado, sobretudo no campo da educação, da saúde e da comunicação, há ainda um grande passo a ser dado no âmbito da espiritualidade e do autoconhecimento. De acordo com o teólogo, no fundo esse desejo desordenado pelo supérfluo revela um anseio de satisfazer um vazio existencial.¹²⁹

A tentação do ser humano – hoje mais do que nunca – é a superficialidade, isto é, viver à superfície de si mesmo. Em vez de enfrentar o próprio mistério, muitos preferem fechar os olhos,

¹²⁷ FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. 5. ed. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013. p. 40; EG 52.

¹²⁸ FRANCISCO, 2013, p. 41; EG 53.

¹²⁹ LARRAÑAGA, 2011, p. 14.

apertar o passo, fugir de si mesmos e buscar refúgio em pessoas, instituições e diversões.¹³⁰

Para Larrañaga, essa realidade não atinge apenas o contexto sociopolítico, mas também o religioso. O capuchinho acredita que aqueles que se deixam ser influenciados pela cultura da superficialidade acabam se tornando pessoas distantes de si mesmas.¹³¹ “A espiritualidade não os transforma. Fica pendurada na cabeça, mas não tem nenhum efeito que atinja a totalidade da pessoa”.¹³²

É notório, por exemplo, o surgimento de muitas expressões espirituais modernas que, influenciadas pela cultura atual do supérfluo e do provisório, acabam tendendo ao fundamentalismo e ao relativismo. Ambas vertentes extremistas que não ajudam em nada no processo de amadurecimento humano. Desse modo, fundadas em formas de devoções que mais aprisionam o ser humano do que o educam, essas espiritualidades acabam se tornando itinerários espirituais opressores e deficitários.¹³³ Assim relata o Pontífice:

A fé católica de muitos povos encontra-se hoje perante o desafio da proliferação de novos movimentos religiosos, alguns tendentes ao fundamentalismo e outros que parecem propor uma espiritualidade sem Deus. Isto, por um lado, é o resultado duma reação humana contra a sociedade materialista, consumista e individualista e, por outro, um aproveitamento das carências da população que vive nas periferias e zonas pobres, sobrevive no meio de grandes preocupações humanas e procura soluções imediatas para as suas necessidades. Estes movimentos religiosos, que se caracterizam pela sua penetração subtil, vêm colmar, dentro do individualismo reinante, um vazio deixado pelo racionalismo secularista.¹³⁴

Grün denomina esses movimentos espirituais de *espiritualidades que partem do alto* ou *espiritualidades moralizantes*. De acordo com o

¹³⁰ LARRAÑAGA, 2011, p. 14.

¹³¹ LARRAÑAGA, Inácio. **Suba comigo**: para os que vivem em comunidade. 19. ed. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 14.

¹³² LARRAÑAGA, 2011, p. 14.

¹³³ FRANCISCO, 2013, p. 46; EG 63.

¹³⁴ FRANCISCO, 2013, p. 76; EG 94.

Papa Francisco, essas espiritualidades opressoras não encontram fundamentos sólidos na Sagrada Escritura e na doutrina da Igreja. Para ele, esse desejo exacerbado de crescer na vida espiritual está apoiado na filosofia de Pelágio, cujo objetivo era alcançar a santidade a partir dos seus próprios méritos. Com base nisso, a vida de santidade é compreendida não como um caminho processual, que se dá no interior do coração humano, mas como uma espécie de *atalho espiritual*, cujo resultado é superficial e passageiro.¹³⁵

No fundo, a falta dum reconhecimento sincero, pesaroso e orante dos nossos limites é que impede a graça de atuar melhor em nós, pois não lhe deixa espaço para provocar aquele bem possível que se integra num caminho sincero e real de crescimento. A graça, precisamente porque supõe a nossa natureza, não nos faz improvisamente super-homens. Pretendê-lo seria confiar demasiado em nós próprios. Neste caso, por trás da ortodoxia, as nossas atitudes podem não corresponder ao que afirmamos sobre a necessidade da graça e, na prática, acabamos por confiar pouco nela. Com efeito, se não reconhecemos a nossa realidade concreta e limitada, não poderemos ver os passos reais e possíveis que o Senhor nos pede em cada momento, depois de nos ter atraído e tornado idôneos com o seu dom. A graça atua historicamente e, em geral, toma-nos e transformamos de forma progressiva. Por isso, se recusarmos esta modalidade histórica e progressiva, de fato podemos chegar a negá-la e bloqueá-la, embora a exaltemos com as nossas palavras.¹³⁶

Os monges entendiam que a resposta para o fenômeno da superficialidade estava no processo de autoconhecimento, à luz da fé. Eles condenavam qualquer tipo de expressão espiritual que partisse diretamente de altos ideais, justamente porque acreditavam que o caminho para Deus deveria iniciar a partir da base, que é o coração humano.¹³⁷

¹³⁵ FRANCISCO, 2013, p. 39; EG 63.

¹³⁶ FRANCISCO, 2013, p. 39; EG 50.

¹³⁷ GRÜN, 2014, p. 26-27.

3.2 AS ESPIRITUALIDADES MORALIZANTES

Ao refletir sobre as *espiritualidades moralizantes* Grün relata que o seu problema não são os ideais em si, mas os caminhos que essas vertentes espirituais propõem para se alcançar tais objetivos. Para o beneditino, há entre essas escolas de espiritualidades um enfoque tão excessivo no fim almejado, que se exclui a dimensão humana da pessoa. Assim, ao invés de integrar o ser humano, essas espiritualidades o dividem, gerando sérias consequências psicológicas e espirituais.¹³⁸

Para o Papa emérito Bento XVI, uma espiritualidade só é realmente fecunda se conduz o ser humano a um conhecimento verdadeiro de si e das suas fragilidades. De acordo com Bento XVI, o processo de conversão pressupõe um desejo sincero, por parte da pessoa humana, de almejar a santidade. Sem essa tomada de consciência, a vida espiritual pode se tornar um caminho de alienação e até de adoecimento.¹³⁹

Segundo Ratzinger, uma das principais razões pelas quais essas expressões espirituais são tão severas é porque se apoiam na ideia equivocada de um Deus completamente oposto daquele apresentado por Jesus: “Sede, pois misericordiosos, como também vosso Pai é misericordioso!” (Lc. 6,36). Trata-se, portanto, de uma espiritualidade legalista, que está fundamentada exclusivamente na lei.¹⁴⁰

Deus é para eles sobretudo lei; eles se veem numa relação jurídica com Deus e assim estão em ordem com Ele. Mas Deus é maior: eles devem converter-se do Deus-lei para o Deus maior, para o Deus do amor. Então eles não abandonarão a obediência, mas ela virá de uma fonte mais profunda e por isso maior, mais aberta e mais pura, mas sobretudo também mais humilde.¹⁴¹

¹³⁸ GRÜN, 2014, p. 26-27.

¹³⁹ BENTO XVI. **Ministério e vida do sacerdote**. [s.l]: 2005. Não paginado. Disponível em: <<http://www.amoranossasenhora.com.br/ministerio-e-vida-do-sacerdote-cardenal-joseph-ratzinger/>>. Acesso em: 9 jun. 2021.

¹⁴⁰ BENTO XVI. **Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração**. 2. Ed. São Paulo: Planeta, 2016. p. 186.

¹⁴¹ BENTO XVI, 2016, p. 186.

Vê-se, desse modo, que Deus é concebido nessas vertentes espirituais como um juiz e não como um Pai misericordioso. Portanto, percebe-se que além de alienadora, a espiritualidade moralizante pode distorcer a real finalidade da vida espiritual, que é a integração do ser humano, à luz da fé.¹⁴²

A espiritualidade moralizante nos apresenta um grande ideal que devemos alcançar. Semelhante ideal consiste no amor desinteressado, na liberdade diante da cólera e do domínio da sexualidade. A espiritualidade a partir de cima possui certamente uma importância positiva, à medida que ela nos desafia e testa nossa força. [...] Todavia, não raro ela também nos leva a saltar por cima das nossas próprias fraquezas e limites pelo fato de eles não corresponderem ao ideal. Isso conduz certamente a uma divisão, e é justamente essa divisão que nos torna doentes. [...] E por não sermos capazes de reconhecer que não correspondemos ao ideal, acabamos projetando nossas incapacidades sobre os outros, sendo desse modo por demais rigorosos para com eles.¹⁴³

Essa concepção errônea acerca de Deus e da própria humanidade pode gerar graves sequelas, não somente para a pessoa que comunga dessas espiritualidades, mas para todos os outros que com ela convivem. Trata-se de uma cultura da rejeição, na qual aqueles que não se identificam com a mesma espiritualidade são excluídos da comunidade. É uma visão completamente equivocada sobre a própria vida espiritual. Como contraponto basta olhar a própria vida dos santos e perceber como eram pessoas misericordiosas e desapegadas da lei.¹⁴⁴

3.3 O ACOMPANHAMENTO ESPIRITUAL DOS MONGES

Diferentemente das espiritualidades moralizantes, o itinerário espiritual dos padres do deserto não tem como ponto de partida os grandes ideais. Sabe-se, como já foi visto no capítulo anterior, que os cenobitas acreditavam que o caminho de ascendência até Deus deveria se iniciar

¹⁴² GRÜN, 2014, p. 26.

¹⁴³ GRÜN, 2014, p. 25.

¹⁴⁴ GRÜN, 2014, p. 25.

partindo do coração humano. Para Thomas Merton, teólogo e monge trapista, trata-se de um duplo movimento: de um lado a graça divina que age em favor da pessoa humana e do outro a própria pessoa que manifesta seu desejo de se relacionar com o Sagrado.¹⁴⁵

Os monges compreendiam esse caminho como um movimento vivencial, que se dava a partir de uma experiência com a misericórdia divina. Assim sendo, não apenas o coração era o ponto de partida, mas o próprio amor de Deus. Eles entendiam que no amor não havia julgamentos ou preconceitos, mas somente acolhida e misericórdia.¹⁴⁶ Essa experiência com o amor de Deus os motivava constantemente a buscá-lo, durante todos os momentos do dia, como relata o *abba* Isidoro, um monge romano: “Eu ficava na cela, não tinha horas para rezar; a noite como o dia eram para mim tempo de oração”.¹⁴⁷

Para os padres monásticos, essa experiência com o amor de Deus lhes concedia a capacidade de observar com honestidade suas fragilidades, de modo que as muitas ilusões que obtinham a respeito de si mesmos caíam por terra. Essa tomada de consciência acerca do próprio pecado era fundamental para os cenobitas. Não somente para que pudessem se dar conta das suas fragilidades, mas para que compreendessem que o único Ser, cuja natureza era perfeita, era o próprio Deus. Isso os livrava constantemente do orgulho espiritual, no sentido de desejarem ser como o Senhor.¹⁴⁸

Esse processo de conscientização era tão importante na vida monástica que quando um jovem monge se apresentava para entrar no mosteiro, era missão do abade que o acompanhava ajudá-lo a tomar consciência da sua humanidade.¹⁴⁹ Tal exercício ajudava o vocacionado a conhecer-se e fortalecer-se diante das possíveis crises que viesse a encontrar, tornando-o mais humilde e resistente. Assim dizia o *abba* João de Tebaida, eremita egípcio: “O monge deve antes de tudo, adquirir humildade pois é o primeiro mandamento do Senhor que diz: Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus”.¹⁵⁰

¹⁴⁵ MERTON, Thomas. **A sabedoria do deserto**: ditos dos Padres do Deserto do século IV. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 18.

¹⁴⁶ NOUWEN, 2014, p. 75.

¹⁴⁷ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 84.

¹⁴⁸ NOUWEN, 2014, p. 75.

¹⁴⁹ GRÜN, 2014, p. 25.

¹⁵⁰ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 97.

Mas para que esse processo de amadurecimento pudesse ser vivenciado, fazia-se necessário que o vocacionado fosse acompanhado por uma pessoa que lhe pudesse ajudar a crescer espiritual e humanamente. Foi entendendo isso que os monges iniciaram em suas comunidades a prática da *paternidade espiritual*, que hoje é compreendida como acompanhamento ou direção espiritual.¹⁵¹

Os monges utilizavam a expressão *paternidade espiritual* pois acreditavam que o ministério do orientador estava fundado na paternidade de Deus.¹⁵² Para Grün, o “pai espiritual é mais que educador, mais que um rabi ou mestre da lei judaica. [...] Pai é aquele que concede vida aos outros”.¹⁵³ Vê-se, desse modo, que para os cenobitas, a direção espiritual tinha como principal finalidade cultivar a vocação e gerar vida, no sentido de ajudar o vocacionado a amadurecer.¹⁵⁴

O acompanhamento espiritual era semelhante aos moldes em que a psicologia moderna compreende os acompanhamentos psicoterápicos hoje. Naquela prática o vocacionado era convidado a partilhar suas emoções, pensamentos, dificuldades e progressos. O abade, por sua vez, o auxiliava para que esse pudesse redirecionar o seu olhar para dentro de si, à luz da Palavra. Esse olhar externo ajudava aquele que estava sendo dirigido a compreender com mais amplitude seus conflitos e conduzi-los para Cristo.¹⁵⁵

Foi um movimento que teve seu início dentro do mosteiro, entre os abades e aspirantes da vida monástica, e foi se expandindo até chegar nas cidades mais próximas. Historiadores relatam que esse fenômeno foi tão forte que a quantidade de pessoas que procuravam conselhos e orientações era muito grande, de modo que nem sempre todos conseguiam ser atendidos. Muitos ficavam acampados nos desertos durante dias para se encontrarem com os abades. Havia dirigidos de todos os lugares, classes e culturas.¹⁵⁶

Ao analisar esse fenômeno, Grün afirma que as razões pelas quais as pessoas procuravam os padres do deserto eram duas: o testemunho e a coerência psicoterápica. O beneditino relata que aqueles homens

¹⁵¹ MARÍN, 2019, p. 89.

¹⁵² DROBNER, Hubertus. **Manual de Patrologia**. 3. Ed. Trad. Orlando dos Reis e Carlos Almeida. São Paulo: Vozes, 2008. p. 15.

¹⁵³ GRÜN, 2013, p. 16.

¹⁵⁴ GRÜN, 2013, p. 14.

¹⁵⁵ GRÜN, 2013, p. 15-16.

¹⁵⁶ GRÜN, 2013, p. 15-16.

aconselhavam as pessoas a partir de suas próprias experiências e não motivados por técnicas ou métodos sofisticados. Isso possibilitava um vínculo mais profundo entre o acompanhado e o acompanhador.¹⁵⁷

Além disso, os cenobitas não exigiam de seus orientandos exercícios excessivos de ascese. Isso pode parecer estranho, visto que a imagem dos pais do deserto está muito interligada com o sacrifício e a penitência. Contudo, os muitos relatos de mortificação e piedade conhecidos geralmente eram realizados por monges mais velhos e eram sempre exercícios que partiam de motivações pessoais.¹⁵⁸

Era desaconselhável, por exemplo, que os abades induzissem os jovens vocacionados para praticar muitas penitências, a fim de expiarem seus pecados. Porém, havia entre os monges aqueles que enfatizavam de modo demasiado esses exercícios, como é o caso de Pacômio, por exemplo, que foi abordado no primeiro capítulo. Contudo, de um modo geral, essa não era a pretensão daqueles que estavam à frente dos mosteiros. Na verdade, eles prezavam muito mais pelo valor da obediência e da pureza, do que pelos exercícios de ascese, como relata a *amma* Sinclética: “Quando estamos numa comunidade, preferimos a obediência à ascese. Esta, com efeito, ensina o orgulho, aquela a humildade”.¹⁵⁹

Para Galileia, esse justo equilíbrio entre a docilidade e a sabedoria tornava os pais do deserto grandes orientadores, não pelo acúmulo de conhecimento que obtinham, mas pela humanidade com que tocavam outras almas. Sua principal preocupação foi sempre a salvação dos acompanhados, considerando suas histórias e fragilidades. Eles não se preocupavam exclusivamente com suas quedas, mas com as razões pelas quais tais situações aconteceram. Segundo os cenobitas, a matéria real da direção espiritual era as raízes que estavam por detrás das situações de pecado e não os atos vistos de forma isolada.¹⁶⁰

Segundo Thomas Merton, essa capacidade de alcançar os mistérios de Deus e os mistérios dos corações das pessoas os tornava monges santos e humanos. É por isso que os monges compreendiam a arte do acompanhamento como uma paternidade espiritual, justamente porque esta concepção estava mais interligada à ideia de afeto e proximidade.¹⁶¹

De acordo com Merton:

¹⁵⁷ GRÜN, 2013, p. 7-8.

¹⁵⁸ GRÜN, 2013, p. 8.

¹⁵⁹ PADRES DO DESERTO, 1991, p. 185.

¹⁶⁰ GALILEA, 1986, p. 16-17.

¹⁶¹ MERTON, 2004, p. 24.

Os monges insistiam em permanecer humanos e “comuns”. Isso pode parecer um paradoxo, mas é muito importante. [...] Os homens simples que viveram suas vidas até uma idade avançada entre as pedras e areia só o fizeram porque haviam ido ao deserto para serem eles mesmos, para viverem seu eu que os mantinha afastados de si mesmos, para viverem seu eu *ordinário*, e para esquecerem um mundo que os mantinha afastados de si mesmos. Não pode haver outra razão válida para buscar a solidão ou para se afastar do mundo. Portanto, deixar o mundo é, na verdade, ajudar a salvá-lo, salvando-se a si mesmo. Este é o ponto final e fundamental. Esta é a lição paradoxal deles para os nossos tempos.¹⁶²

Além da paternidade espiritual, outra característica a ser destacada entre os padres do deserto era a sua empatia. Os monges entendiam que uma pessoa jamais poderia sair da sua presença desanimada ou desesperançosa. Em alguns casos os padres monásticos até se equiparavam a seus orientandos para que esses pudessem ter consciência de quão humanos eles eram.¹⁶³ Assim, ao se colocarem na mesma condição que seus dirigidos, os monges demonstravam sua acolhida, a fim de que esses não caíssem na ilusão de achar que lutavam sozinhos ou de se sentirem desamparados.¹⁶⁴

O *abba* Evágrio, por exemplo, numa carta endereçada a uma de suas acompanhadas, exemplifica muito bem isso:

Como diz o ditado: “Quem foi picado por uma serpente não se sente tão atribulado ao contar isso a outro que também foi picado por uma serpente”; consolo-me, portanto, a mim mesmo, em minhas múltiplas feridas, contando a ti, que muitos ferimentos sofrestes, que as intrigas que os demônios armam contra nós são inúmeras e

¹⁶² MERTON, 2004, p. 24-25.

¹⁶³ GRÜN, 2013, p. 17.

¹⁶⁴ MERTON, 2004, p. 18.

variadas porque nos esforçamos para alcançar o conhecimento de Cristo.¹⁶⁵

Essas atitudes dos abades de se colocarem como iguais entre os monges os encorajavam a se abrirem mais e a cultivarem um laço de afeto mais profundo. Os orientadores acreditavam que suas palavras deveriam ser sempre de encorajamento e esperança.¹⁶⁶ Em sua orientação, o *abba* José, um antigo pai do deserto conhecido pela sua docilidade para com os seus orientandos, por exemplo, levava sempre em consideração a força de compreensão do acompanhado que lhe perguntava.

Disse-me um jovem: o que devo fazer? Não consigo suportar o que é ruim, não consigo trabalhar e amar. Então lhe disse: Se nada podes fazer com isso, conserva tua consciência limpa ante todo e qualquer pecado contra o próximo e vais alcançar a salvação.¹⁶⁷

Vê-se que o *abba* José não fez nenhuma objeção ao irmão por ser fraco, mas buscou encontrar, diante da sua fraqueza, um caminho pelo qual poderia encontrar Deus e a vida. Essa capacidade de acolher e enxergar o que havia de belo em cada coração é compreendida pelos estudiosos em mística como *dom do discernimento dos espíritos*.¹⁶⁸

De acordo com os monges, todas as pessoas poderiam chegar ao estado de santidade. Bastava apenas que descobrissem dentro de si o seu valor de filhos e filhas amadas por Deus. Para Anselm Grün essa forma de acompanhar não estava fundamentada em métodos, mas baseada em uma experiência profunda que os pais do deserto faziam com Deus.¹⁶⁹ Segundo Grün, “os monges viam o caminho para Deus com muita singeleza. Eles não desenvolveram nenhum método complicado, apenas confiavam no caminho simples, que leva a abrir-se para Deus”.¹⁷⁰

Vê-se, portanto, que os cenobitas compreendiam a vida espiritual como um caminho muito concreto. Tal concepção devia-se ao fato de que os próprios cenobitas concebiam Deus dessa mesma forma: próximo e

¹⁶⁵ GRÜN, 2013, p. 17.

¹⁶⁶ GRÜN, 2013, p. 17.

¹⁶⁷ OS PADRES DO DESERTO, 1991, p. 99.

¹⁶⁸ GRÜN, 2013, p. 74.

¹⁶⁹ GRÜN, 2013, p. 34.

¹⁷⁰ GRÜN, 2013, p. 17.

simples. Entretanto, todos esses exercícios só eram eficazes pois havia, por parte dos monges, um desejo genuíno de praticar disciplinadamente o que lhes era proposto.¹⁷¹

3.4 A ARTE DA CONTEMPLAÇÃO

Para Nouwen, a arte da contemplação era a finalidade última de todo o monge. Todavia, como percebeu-se até agora, na vida asceta, a espiritualidade fundamenta-se a partir da base, ou seja, não se ultrapassa a realidade humana para se contemplar a Deus. O caminho para encontrá-lo é justamente a própria humanidade. Portanto, para os pais do deserto, a contemplação da qual se fala aqui toca necessariamente as histórias particulares de cada cenobita, incluindo seus sofrimentos e alegrias.¹⁷²

Esse exercício de interiorizar-se, penetrando nas realidades mais íntimas da alma, também é utilizado em diversas escolas de psicologia, como a psicologia escolar ou positiva, que visa a meditação como um meio para a cura da alma. A própria ciência entende e admite hoje a importância da interiorização para o cultivo da saúde mental.¹⁷³ De acordo com a Dra. Tatiana Pimentam, psicóloga e neurocientista:

Ao aprendermos a prestar atenção às nossas vivências e aceitá-las sem julgamento, podemos aumentar a nossa felicidade diária. Esses estudos sugerem que a meditação afeta muitos aspectos de nosso bem-estar psicológico, como a regulação do humor, o controle emocional e a redução da ansiedade.¹⁷⁴

Na verdade, existem muitas correntes de espiritualidade não cristãs, como o budismo e o hinduísmo, que apresentam a meditação interior como um caminho para encontrar-se consigo mesmo. A diferença

¹⁷¹ GRÜN, 2013, p. 37.

¹⁷² NOUWEN, 2014, p. 72-73.

¹⁷³ PIMENTA, Tatiana. **Benefícios da meditação e psicologia**: que tal experimentar? Vittude Blog, 2022. Disponível em: <<https://www.vittude.com/blog/beneficios-da-meditacao-psicologia/>>. Acesso em 27 mai. 2022.

¹⁷⁴ PIMENTA, 2022, não paginado.

da espiritualidade do deserto é que para os monges, o processo de autoconhecimento não era o fim último, mas sim um caminho para encontrar a Deus. Desse modo, para Grün a arte da contemplação nada mais é do que contemplar a Deus, que se revela na interioridade humana.¹⁷⁵

Ao comentar mais profundamente sobre esse conceito, Grün assinala que a arte da contemplação é “a oração pura, é a oração continuada, a oração acima dos pensamentos e sentimentos, a oração de união com Deus”.¹⁷⁶ Grün compreende a arte da contemplação como uma forma de cultivar a paz e a serenidade na alma. Para ele, a contemplação é uma graça tão especial que falar sobre ela é um desafio muito grande. É o grau da vida espiritual mais simples, porém, mais difícil de se refletir.¹⁷⁷

De acordo com Adolphe Tanquerey, teólogo e estudioso da espiritualidade cristã, a arte da contemplação pode ser definida como uma visão simples e intuitiva de Deus e das coisas divinas que procedem do amor e tendem ao amor.¹⁷⁸ Citando São Francisco de Sales, Tanquerey afirma que a contemplação é “uma amorosa, simples e permanente atenção do espírito às coisas divinas.”¹⁷⁹ Ainda sobre esse tema, o teólogo faz uma reflexão um pouco mais ampla.

Podemos dizer que a contemplação é uma visão simples, afetuosa e prolongada, de Deus e das coisas divinas, sob o influxo dos dons do Espírito Santo e de uma graça atual especial que se apodera da alma, fazendo-a operar mais passiva que ativamente.¹⁸⁰

Vê-se, portanto, que o caminho para a contemplação é uma via mística e não simplesmente intelectual ou moral. Para Grün os monges do deserto descobriram isso a partir de um íntimo processo de experiência com o Senhor. Mas até alcançarem a graça da contemplação vivenciaram um árduo itinerário de auto-observação, penitência, purificação e oração.

¹⁷⁵ GRÜN, 2014, p. 116.

¹⁷⁶ GRÜN, 2014, p. 116.

¹⁷⁷ GRÜN, 2014, p. 116.

¹⁷⁸ TANQUEREY, Adolphe. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística**. Trad. Dalton César Zimmermann. São Paulo: Ecclesiae, 2018. p. 549.

¹⁷⁹ TANQUEREY, 2018, p. 549.

¹⁸⁰ TANQUEREY, 2018, p. 550.

Trata-se de um caminho exigente, repleto de cruzes e desafios, mas que ao mesmo tempo é marcado por muitos frutos.¹⁸¹

Os padres do deserto entendiam que o sofrimento também fazia parte desse processo. Assim relata a *amma* Sinclética: “Da mesma forma que não é possível ser ao mesmo tempo planta e semente, também é impossível, quando estamos rodeados de glória mundana, dar um fruto celeste”.¹⁸² Percebe-se, desse modo, que o itinerário espiritual dos monges e seus ensinamentos são uma verdadeira riqueza para os tempos atuais, sobretudo pela forma de compreender o ser humano e o caminho de santidade.

Hoje, muitas correntes da psicologia e da neurociência confirmam a importância da espiritualidade no processo de psicoterapia. Em uma entrevista para um site cristão, a Dra. Rosana Alves, psicóloga e neurocientista, abordou o efeito da oração na mente humana. De acordo com Rosana “a oração atua em uma região do nosso cérebro, que é o sistema límbico, especificamente na região mesolímbica, e ali ela faz com que libere substâncias muito importantes”.¹⁸³ Tais substâncias, segundo a psicóloga, atuam na dimensão emocional e neurológica da pessoa, possibilitando-lhe uma sensação de pertencimento e confiança, com relação a si e aos outros.¹⁸⁴

Os pais e as mães do deserto compreenderam isso muito bem. Seus testemunhos foram verdadeiros legados de homens e mulheres que experimentaram profundamente a ação da graça divina e se deixaram ser alcançados por essa mesma graça. Visto isso, compreende-se quão importante é o estudo dessa espiritualidade, cuja finalidade é encontrar a Deus a partir da interioridade humana, sobretudo nos tempos atuais, que estão marcados pela cultura da superficialidade.¹⁸⁵

Diante de tudo o que fora visto até aqui, percebeu-se que o ato de se conhecer à luz da fé é o primeiro passo para o diagnóstico interior. Vê-se, desse modo, quão relevante é a temática da espiritualidade asceta, tanto para cristãos quanto para todos os que se dedicam a estudar a alma humana, independente de religião. Trata-se de um itinerário espiritual que foi provado pelo tempo e confirmado pela história. Dele nasceram muitos

¹⁸¹ GRÜN, 2014, p. 120.

¹⁸² PADRES DO DESERTO, 1991, p. 180.

¹⁸³ FILHO, Will. **Não existe melhor psicoterapia no mundo do que a oração.** Gospel, não paginado, 13. Ago. 2019. Disponível em < <https://noticias.gospelmais.com.br/melhor-psicoterapia-oracao-neurocientista-119709.html> >. Acesso em 14 ago. 2022.

¹⁸⁴ FILHO, 2019, não paginado.

¹⁸⁵ MERTON, 2004, p. 18-19.

santos e mestres da vida interior. Por isso, espera-se que o conhecimento acerca dessa via espiritual possa ser de grande valia para todos aqueles que desejarem viver uma experiência mais profunda com o Senhor.

CONCLUSÃO

A presente pesquisa propôs apresentar a importância do processo de autoconhecimento à luz da Teologia dos Padres do Deserto. Para realizar tal proposta, dividiu-se esse trabalho em três capítulos, contendo os objetivos específicos. Tais objetivos e os resultados serão aqui apresentados e evidenciados.

No primeiro capítulo foi apresentado o contexto histórico dos pais do deserto. Para isso, dividiu-se esta primeira parte em quatro subtítulos. No primeiro tópico, estudou-se o movimento espiritual que antecedeu o surgimento dos padres monásticos: os primeiros ascetas e as virgens consagradas. Esse grupo era constituído por homens e mulheres que desejavam viver uma vida contemplativa. Tal movimento foi muito importante para o surgimento da vocação dos padres monásticos, pois foi a partir do testemunho desses primeiros homens e mulheres que a vocação dos primeiros cenobitas foi despertada. No segundo item, refletiu-se sobre as madres do deserto e a sua relevância no processo de consolidação do monaquismo. Tal análise foi fundamental pois percebeu-se a partir desse estudo a importância da colaboração feminina no âmbito espiritual.

Visto isso, refletiu-se sobre a vida de Santo Antão, um dos primeiros padres do deserto. Percebeu-se, a partir da sua biografia, como seus escritos foram essenciais para a organização espiritual dos padres do deserto. Por conseguinte, se estudou o processo de criação do sistema cenobita, inaugurado por São Pacômio. Foi um passo crucial para a consolidação da espiritualidade asceta. Por fim, no último tópico, analisou-se a figura de São Basílio e a sua contribuição na criação de novos mosteiros.

Após essa breve explanação histórica sobre a vocação dos padres do deserto e a estruturação do monaquismo, descreveu-se no segundo capítulo o itinerário espiritual asceta. Para que essa temática fosse bem desenvolvida, foram trabalhados quatro pontos. No primeiro ponto, compreendeu-se o mandamento do amor, guia primário da vida dos monges. No segundo ponto, refletiu-se sobre a espiritualidade dos padres do deserto, a partir da sua base, ou seja, desde o seu nascimento até a sua consolidação. Além disso, analisou-se temas muito importantes como a interioridade humana, a vida espiritual e a concepção de amor sacrificial.

Por conseguinte, estudou-se sobre o princípio da transformação, que é uma noção muito importante na espiritualidade asceta, pois é justamente, a partir deste princípio que os monges compreenderam que a espiritualidade integradora era aquela que atuava na essência do ser humano, transformando-o e não o modificando. Por conseguinte, no

quarto ponto, apresentou-se os três pilares fundamentais que compõem o itinerário espiritual dos monges: o silêncio, a solidão e a oração. Para refletir profundamente cada tema, estudou-se o assunto, à luz de vários teólogos e especialistas em espiritualidade, analisando suas reflexões e contribuições. Nesse ponto, se buscou refletir cada pilar, distinguindo-os e ao mesmo tempo contemplando a relação entre ambos.

No terceiro capítulo refletiu-se sobre a temática da espiritualidade dos padres do deserto aplicando-a para os tempos atuais. Para isso, dividiu-se esse assunto em três pontos. No primeiro, foi explanado o contexto histórico atual e seus desafios. Essa reflexão teve como finalidade apresentar o fenômeno da cultura do efêmero, que desintegra o ser humano, desconsiderando sua totalidade. Percebeu-se, a partir disso, que esse mesmo fenômeno assombra também o âmbito religioso, gerando espiritualidades doentias, que não ajudam a pessoa a crescer espiritualmente, mas a oprimem e a dividem. Neste sentido, estudou-se no segundo tópico tais espiritualidades, analisando, desse modo, o seu fundamento e como essas vertentes concebiam Deus e a vida espiritual.

Por conseguinte, à luz das reflexões dos padres do deserto, refletiu-se de que forma é possível cultivar uma espiritualidade sadia, profunda e libertadora. Para tal análise, precisou-se estudar sobre a prática da direção espiritual, que era a forma mais concreta que eles encontravam para superar o fenômeno da superficialidade. Os monges entendiam que esse exercício de partilhar com um diretor espiritual suas dores, os ajudava a identificar quais eram as suas principais mazelas que precisavam ser superadas. Foi através desse movimento que eles entenderam o processo de autoconhecimento como um caminho para Deus. Por fim, apresentou-se a arte da contemplação, que é a finalidade última da espiritualidade asceta. Para isso, analisou-se o conceito de interiorização e como algumas vertentes de psicologia compreendem esse tema. Por conseguinte, à luz dos escritos monásticos, refletiu-se sobre a concepção de contemplação.

Todas as questões abordadas nesta pesquisa tiveram, como objetivo central, apresentar a importância do processo de autoconhecimento à luz dos padres do deserto. Ao findar desta pesquisa e, perpassando todos os objetivos específicos, conclui-se que, diante dos desafios que a modernidade apresenta, dentre os quais se destaca nesta pesquisa o fenômeno da superficialidade, a espiritualidade dos padres do deserto se apresenta como uma possibilidade equilibrada e sadia de ajudar a pessoa humana a encontrar a Deus. Trata-se de uma espiritualidade que tem como ponto de partida a interioridade humana e, portanto, compreende o processo de autoconhecimento como um caminho para Deus.

Dado que esta pesquisa não esgota o assunto e, em seu desenrolar, mostra-se aberta a outros estudos e questionamentos, este trabalho, mesmo cumprindo a tarefa de responder seu problema e sustentar seu objetivo, não é uma obra que encerra em si todas as possíveis respostas a questões futuras. Diante destas observações e considerações, espera-se, portanto, que este trabalho possa ser de grande valia para todos aqueles que desejarem conhecer mais profundamente o tema do autoconhecimento à luz da espiritualidade dos padres do deserto.

REFERÊNCIAS

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. **Contra os pagãos; A encarnação do Verbo, Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão.** Trad. Orlando T. L. R. Mendes. São Paulo: Paulus, 2002.

BENTO XVI. **Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração.** 2. Ed. São Paulo: Planeta, 2016.

_____. **Ministério e vida do sacerdote.** [s.l]: 2005. Não paginado. Disponível em: <<http://www.amoranossasenhora.com.br/ministerio-e-vida-do-sacerdote-cardeal-joseph-ratzinger/>>.

_____. **Os padres da Igreja:** de Clemente de Roma a Santo Agostinho. 11. ed. Trad. Euclides L. Calloni. São Paulo: Pensamento, 2010.

BENTO, Santo. **A regra de São Bento.** Trad. Regula Monachorum. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2016.

CALDAS, Aulete. **Dicionário Contemporâneo de Língua Portuguesa.** 3. ed. Lisboa: Lexikon, 1924.

DROBNER, Hubertus. **Manual de Patrologia.** 3. Ed. Trad. Orlando dos Reis e Carlos Almeida. São Paulo: Vozes, 2008.

FILHO, Will. **Não existe melhor psicoterapia no mundo do que a oração.** Gospel, não paginado, 13. Ago. 2019. Disponível em <<https://noticias.gospelmais.com.br/melhor-psicoterapia-oracao-neurocientista-119709.html>>.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.** 5. ed. São Paulo: Paulus: Loyola, 2013.

GALILEA, Segundo. **A graça da desolação:** influência do deserto na espiritualidade contemporânea. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Loyola, 1998.

GRÜN, Anselm. **A orientação espiritual dos padres do deserto.** Trad. Ênio P. Giachini. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

_____. **Espiritualidade e entusiasmo.** São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **Jesus, o modelo do ser humano:** o Evangelho de Lucas. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **O céu começa em você:** a sabedoria dos padres do deserto para hoje. 22. ed. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2014.

LARRAÑAGA, Inácio. **Suba comigo:** para os que vivem em comunidade. 19. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

MARÍN, Antonio R. **Grandes mestres da vida espiritual:** história da espiritualidade cristã. Trad. Ricardo Harada. São Paulo: Ecclesiae, 2019.

MATOS, Henrique Cristiano José; SATLER, Fabiano Aguilar. **Iniciação à espiritualidade cristã para leigos.** Belo Horizonte: O Lutador, 2008.

MERTON, Thomas. **A sabedoria do deserto:** ditos dos Padres do Deserto do século IV. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NOUWEN, Henri. **O caminho do coração:** a espiritualidade dos Padres e Madres do Deserto. 3. ed. Trad. Denise Jardim Duarte. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

OS PADRES DO DESERTO. Lisboa: Iluminações; Estampa, 1991.

PIMENTA, Tatiana. **Benefícios da meditação e psicologia:** que tal experimentar? *Virtude Blog*, 2022. Disponível em: <<https://www.virtude.com/blog/beneficios-da-meditacao-psicologia/>>.

POLITO, Antônio Maria. **História da vida consagrada.** Vitória: Vocacionistas, 2005.

ROMAG, Dagoberto. **Compêndio de história da Igreja:** a antiguidade cristã. São Paulo: Calvarie, 2019.

SARAH, Roberth; DIAT, Nicolas. **A força do silêncio contra a ditadura do ruído.** 2. ed. Trad. Omayr José de M. Junior. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017.

SIDEGUM, Pius T. et al. **O Caminho de Jesus:** exercícios espirituais. Porto Alegre: Pacartes, 2012.

TANQUEREY, Adolphe. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística**. Trad. Dalton César Zimmermann. São Paulo: Ecclesiae, 2018.

VASCONCELOS, Teresa. As ignoradas mães do deserto. In: 7 margens. Lisboa, 2021. Não paginado. Disponível em: <<https://setemargens.com/as-ignoradas-maes-madres-do-deserto//>>.