

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Departamento de Filosofia
Curso de Graduação em Filosofia**

WALACE DOS SANTOS AGUIAR

OS EXERCÍCIOS DOS PADRES DO DESERTO

Niterói

2017

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Departamento de Filosofia
Curso de Graduação em Filosofia**

WALACE DOS SANTOS AGUIAR

OS EXERCÍCIOS DOS PADRES DO DESERTO

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: **Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro**

Niterói

2017

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

A282 Aguiar, Wallace dos Santos.
Os exercícios dos padres do deserto. / Wallace dos Santos Aguiar. –
2017.
54 f.

Orientador: Marcus Reis Pinheiro.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) –
Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e
Filosofia, Departamento de Filosofia, 2017.

Bibliografia: f. 53-54.

1. Padre. 2. Deserto. 3. Espiritualidade. 4. Estoicismo. 4. Sócrates. I.
Pinheiro, Marcus Reis. II. Universidade Federal Fluminense.
Departamento de Filosofia. III. Título.

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Departamento de Filosofia
Curso de Graduação em Filosofia**

WALACE DOS SANTOS AGUIAR

OS EXERCÍCIOS DOS PADRES DO DESERTO

BANCA EXAMINADORA

.....
Prof. Dr. Marcus Reis Pinheiro - Orientador
Universidade Federal Fluminense (UFF)

.....
Prof. Dr. João Gabriel Lima da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

.....
Prof. Dr. Eduardo Guerreiro Brito Losso
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Niterói

2017

Resumo

Este trabalho monográfico abordará como tema central os exercícios espirituais dos padres do deserto. Para tanto visitaremos Sócrates e a filosofia estoica encontrando aí o início da via ascética. Entenderemos as relações entre a vida ascética e as virtudes, os vícios e os pecados, a *apátheia*, a *ataraxia* e a felicidade (*eudaimonia*). Ao final trataremos sobre alguns dos exercícios de forma mais específica.

Palavras-chave: Padres do deserto; Exercícios; Estoicismo; Sócrates; Ascese.

Abstract

This monographic work will address as a central subject the spiritual exercises of the desert fathers. Therefore we will review Socrates and the stoic philosophy finding in it the start of the ascetic way. We will understand the relations between the ascetic life and the virtues, vices and sins, the *apátheia*, *ataraxia* and happiness (*eudaimonia*). At the end we will attend at some of the exercises in specific way.

Key words: Desert fathers; Exercises; Stoicism; Socrates; Ascetism.

Sumário

- I. Introdução
- II. *Peri bíou*: Sócrates e a Filosofia Helenística
 - 1. Breve exposição acerca da novidade filosófica de Sócrates
 - 2. Os estoicos e a ascese
- III. Os Padres do Deserto
 - 1. Santo Antão do deserto: vida
 - 2. Santo Antão do deserto: virtude e ascese
- IV. A ascese dos Padres do Deserto
 - 1. O que movia os Abbas?
 - 2. As *archai* da ascese cristã
 - 2.1. Humildade
 - 2.2. Caridade
 - 3. Alguns exercícios dos Abbas
 - 3.1. Jejum
 - 3.2. Oração
 - 3.3. Doação de esmolas
 - 3.4. Desapego das posses
 - 3.5. Trabalho manual
 - 3.6. Lembrança da morte
- V. Considerações finais
- VI. Bibliografia

I. Introdução

Imaginemos dois oradores com igual sabedoria e eficácia na exposição dos argumentos. Imaginemos que ambos discorressem sobre a ética ou a moral, por exemplo. O primeiro orador expõe os argumentos de forma desinteressante: ele não usa técnicas de oratória, não aumenta ou diminui a intensidade da voz em momentos propícios mas segue, do começo ao fim, sempre no mesmo volume, ele tampouco se usa de expressões faciais e corporais para acompanhar sua fala contudo não podemos dizer que são ruins os seus argumentos. O segundo orador, da mesma forma, está bem munido de sólidos argumentos e, tão sabiamente quanto o primeiro, os expõe. A diferença é que o segundo orador se usa muitíssimo bem daqueles recursos de oratória desprezados pelo primeiro. Perguntemo-nos: apesar de ambos serem excelentes argumentadores, qual dos dois oradores terá maior poder de convencimento? Provavelmente o segundo.

Inconscientemente, ao escutar o primeiro orador, talvez estivéssemos julgando, apesar de acertadas as palavras e perfeitos os argumentos, que fossem palavras e argumentos ao vento, não vividos sequer por aquele que ouvimos. Não confundamos com o sentimentalismo usado por certos oradores como meio de convencer seus ouvintes sem que sejam necessários bons argumentos. Definitivamente não é isso o que estamos dizendo. Poderia parecer-nos que os bons argumentos do primeiro orador são puramente técnicos, quase um discurso decorado, são sem vida, opacos e por isso pouco convincentes. Convencemo-nos não apenas pelos argumentos, mas, de certa forma, por aquilo que mais enche nosso espírito. E isto tanto é verdade que muitas vezes o exemplo de vida é capaz de nos convencer muito mais que os melhores discursos.

A filosofia como modo de vida com toda certeza é algo capaz de encher nosso espírito, de deixar-nos muitas vezes boquiabertos, perplexos. Ela tem essa potência muitas vezes por causa de entusiasmantes e grandiosos exemplos: dos episódios contados sobre Diógenes, o cínico, ou dos escritos do estoicismo de Epicteto, entre outros. O iniciador da relação entre a filosofia e a vida do homem é o grande Sócrates. É ele quem inaugura a ideia de que é necessário moldar a alma para que as ações do homem sejam boas e esse processo se dá por meio do conhecimento do bem. A filosofia como modo de vida nos enche o espírito porque associa a sabedoria à vida, em outras palavras, ela não só está repleta de bons argumentos, tampouco só de bons expositores. Esta expressão da filosofia traz seus argumentos vividos por seus expositores que muitas vezes sequer precisam falar deles

tamanho o brilho, a vividez, a força de convencimento que um argumento possui quando expresso na vida.

Os filósofos estoicos são com toda certeza grandes figuras da filosofia como modo de vida. Eles acreditavam que o ser humano poderia se enganar quanto a seus juízos a respeito das coisas e que esse engano ocasionaria uma perturbação do seu espírito. Pensemos em alguém que tem grande apego por uma taça de cristal que há gerações pertence à sua família. Certamente é um objeto de grande valor, contudo esse valor é atribuído ao objeto por nós. O objeto em si é apenas algo feito para se tomar líquidos, algo feito de um material que pode se quebrar. Não há nada no objeto que seja em si mesmo *o valor*: este é atribuído por nós às coisas. Imaginemos que esse objeto caríssimo caia e se quebre por inteiro. Imaginemos quão perturbado estará aquele que era o seu zeloso guardião, imaginemos sua angústia. Pensemos agora que essa grande dor é na verdade uma dor vã, uma dor inútil e sem sentido, criada somente porque o dono do objeto depositou nele grande valor, um valor indevido. Assim pensavam os estoicos: se nos acostumamos a ver as coisas como elas realmente são evitaremos perturbações deste tipo porque não sentiremos tanto a perda de algo que já imaginávamos que poderia se perder.

As leituras dos textos estoicos nos assustam muitas vezes. Somos convidados a desprender das coisas o valor que lhes damos, a pensar nas piores coisas que poderiam nos acontecer para estarmos preparados caso de fato acontecessem, a meditar na nossa própria morte e nos acostumarmos à ideia de que vamos morrer, como uma preparação para esse evento. Por meio destes exercícios os filósofos estoicos alcançavam o seu objetivo: o distanciamento das paixões, a vida virtuosa, a felicidade. Podemos ver que a vida feliz para um estoico não era algo simples de ser alcançado, daí a determinação na via ascética. Ver nos filósofos estoicos essa decisão firme certamente nos convence.

Poderiam talvez os estoicos apenas dizer que não deveríamos depositar muita estima nas coisas porque poderíamos perdê-las e com isso inquietar nosso espírito. Poderiam eles dizê-lo e esperar que algum dia essa mudança de atitude lhes acontecesse talvez mágica ou milagrosamente. No entanto, a força de convencimento se encontra justamente nas atitudes. Os estoicos não esperam estar preparados para algum evento ruim, eles buscam essa preparação, eles exercitam o espírito, tal como os atletas exercitam o corpo, aceitando as

dores e fadigas do processo e superando o desânimo. Os chamados exercícios espirituais¹ dos estoicos *moldam* seu modo de relacionar-se com as coisas, com os eventos, com o indesejável. Certamente, por causa dos exercícios os estoicos têm argumentos muito mais robustos, porque assim são ilustrados pelo exemplo de suas próprias vidas.

Semelhantemente aos estoicos estão os padres do deserto. Eles são parte do cristianismo primitivo. Os padres e madres do deserto são homens e mulheres que, convencidos pelos ensinamentos e exemplos do Cristo, dos apóstolos e dos primeiros cristãos, se decidem por viver em observância dos conselhos evangélicos. Evitar o pecado e purificar-se é o que norteia suas vidas. Para tanto, os padres se retiram de suas cidades e vilarejos para viverem nos desertos exercitando seu espírito e lutando contra os demônios. Seria (da mesma forma que dissemos a respeito dos estoicos) uma busca dotada de menos força e poder de convencimento se a vida dos padres não espelhasse sua busca interior. Se os padres do deserto apenas se sentassem em suas casas esperando se salvar, com toda certeza isso não nos pareceria uma busca de fato pela salvação.

Os exercícios dos padres do deserto nos mostram a força de sua busca. Eles, por meio dos exercícios, se acostumam a viver sem os prazeres do corpo, sem quaisquer consolações, moldam sua vontade através da fome, do calor e da obrigação do trabalho, crescem seu amor por Deus se desfazendo do amor às posses, por meio das orações se acostumam humildemente a ver-se pequenos e dependentes de Deus e se preparam a todo momento meditando que o instante presente pode ser o seu último. Os exercícios dos padres do deserto lhes fortificam na luta contra os demônios, contra as paixões que levam ao pecado e contra a própria inclinação do homem para o pecado.

O objetivo deste trabalho será expor os exercícios dos padres do deserto. Veremos aqui os motivos de sua ascese e seus exercícios como meio de alcança-los. Para chegarmos ao nosso tema central, trilharemos um caminho começado em Sócrates. Sócrates traz a ideia de que o homem é capaz de fazer atos bons ou maus e isso depende do conhecimento do bem, ou seja, o homem fará o bem somente se conhecer o bem. Este é um passo importantíssimo para a noção futura de que a moral é parte do homem e que ela pode ser moldada e direcionada para o bem. As escolas filosóficas chamadas socráticas menores, e sobretudo os estoicos, vão

¹ Assim Pierre Hadot se refere aos exercícios estoicos em HADOT, Pierre. “Exercices spirituels antiques et ‘philosophie chrétienne’” in *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1987.

se inspirar no pensamento de Sócrates. Os exercícios (*áskesis*) propostos pelos estoicos serão a tentativa de buscar o bem que em seu entender não é outra coisa senão a virtude. Tal como os estoicos, os padres do deserto se aplicarão em ascese buscando igualmente a virtude em suas vidas, sua purificação dos pecados e a proximidade com Deus.

II. *Perì bíou*: Sócrates e a Filosofia Helenística

1. Breve exposição acerca da novidade filosófica de Sócrates

Basta ler algum dos textos fragmentários dos pré-socráticos e compará-los aos diálogos de Platão no qual Sócrates figure como personagem principal para que se possa notar claramente a diferença não apenas de estilo literário mas principalmente de conteúdo. Se os pré-socráticos estavam preocupados com a natureza (a *physis*²) e os *princípios reguladores e originários de todas as coisas* (*arché*) presentes nela, Sócrates era retratado como aquele que se preocupava com o homem, seu conhecimento e suas ações, se éticas ou não. Sócrates inaugura na filosofia esse desvio de foco da *physis* para o homem, e, mais precisamente, para a ética.

De modo geral, segundo as linhas de pensamento desenvolvidas pelos pré-socráticos, todas as coisas são originadas e reguladas pela *arché* (pela água, ou pelo fogo, ou pelo ar, ou pelos átomos: o elemento varia entre todos os filósofos pré-socráticos mas são comumente elementos físicos³, naturais, a *physis*) e assim também o homem inteiro, ou seja, o homem em sua realidade física, psíquica e moral tem também suas “raízes” na *arché* segundo a qual tudo é constituído e ordenado. Assim, a investigação pela *arché* abarca a investigação acerca do homem e das coisas todas, pois que ela, sendo o princípio regulador, é o que orienta até mesmo o homem em seus muitos sentidos (suas emoções, suas ações). Até aqui, o olhar filosófico lançado sobre o homem não o considera como algo que age de forma alheia ao seu princípio regulador, de forma não-autônoma, se poderia dizer. É também a *arché* que move o homem em todos os seus aspectos, inclusive aqueles aspectos que futuramente serão ditos

² A tradução de “*physis*” por “natureza”, como comumente se faz, é aproximada “pois é muito provável que o que os gregos entendiam por ‘*physis*’ absolutamente não coincide com o que nós, com nossa ciência e nossa tradição, entendemos por ‘natureza’.” (SOUZA, 1973 p7)

³ Sabemos que nem todos os filósofos pré-socráticos tinham como princípio regulador um elemento físico, material; vide Anaximandro com o *Ápeiron*, Parmênides com o *Uno* e Pitágoras com os números: estes não são elementos naturais (da natureza).

éticos pois os pré-socráticos não tinham uma preocupação com o homem do ponto de vista ético.

Antes de chegarmos a Sócrates, porém, não devemos deixar de notar a grande e importantíssima revolução filosófica inaugurada pelos sofistas que é a desvinculação entre o homem e a *arché*, ou seja, o homem seria, na visão dos sofistas, autônomo no que tange certos aspectos da sua formação não sendo totalmente regulado pela *arché* (como viam os pré-socráticos). Deste modo, lança-se outro olhar particularmente sobre a moral como parte do homem, o que abre a possibilidade de inclusive moldá-la por meio da educação. É necessário notar que Sócrates e os sofistas se distanciam dos pré-socráticos quanto à atuação moral do homem (estes últimos relacionavam a moral à *physis*, mais precisamente à *arché*), mas que embora [Sócrates e os sofistas] se assemelhem aqui, os dois pensamentos são bastante diversos entre si: os sofistas entendem um certo relativismo epistemológico relacionado à moral, ou seja, a moral tem bases consensuais, enquanto que com Sócrates, a moral e a ética têm relação muito estreita com a virtude (*aretê*) e que esta não é opinativa ou consensual.

Sócrates, como já foi dito, discorda dos sofistas quanto ao caráter opinativo da *aretê*. Contrariando o relativismo sofístico, a alma humana na filosofia socrática “constitui uma unidade subjacente às mutáveis impressões dos sentidos”⁴ e é nela que deve estar o significado mesmo das palavras ocas dos argumentos fundados em opiniões que podem causar dúvidas e erros: para Sócrates, o conhecimento traz à alma esses significados e, assim, seria possível a prática da virtude, enquanto a vida não virtuosa e o erro seriam consequências de um conhecimento insuficiente do bem pelo homem.

A alma, sendo o crivo da consciência e do caráter, deve ser então o principal objeto de preocupação filosófica mediante uma contínua busca pela vida virtuosa (pela virtude que em Sócrates se relaciona com o conhecimento). Acontece aqui o que popularmente se nomeia como a “equação socrática”: o conhecimento do bem e da virtude é capaz de tornar o homem bom e virtuoso, isto porque Sócrates entende que o erro é uma consequência da ignorância acerca do que é bom e virtuoso. Aquele que erra o faz por não conhecer o que é o bem a se fazer naquela situação. Pode-se dizer que aquele que erra está na verdade buscando algum bem mas que, por desconhecer qual é esse bem, não o pratica, se engana e erra. Por outro lado, aquele que conhece o bem o pratica porque já não vive mais na ignorância e está nutrido do conhecimento do bem e da virtude. Concluindo o raciocínio, o desconhecimento do bem

⁴ PESSANHA, José Américo Motta (Org.). *Sócrates*. 4ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p xxi

leva ao erro e ao vício (o oposto da virtude), enquanto o conhecimento do bem gera o homem virtuoso porque, conhecendo o bem, fará o bem.

Os estoicos e o próprio Sócrates tinham o modo de viver como o verdadeiro campo de atuação da filosofia, sinal disso é a quantidade reduzida ou nula de textos escritos por eles bem como o caráter *performático* de suas vidas: o modo de viver parece ser o campo da filosofia mais do que os textos escritos. A falta de material escrito poderia talvez invalidar o sentido filosófico destes citados acima pela falta de argumentos filosóficos que supostamente se poderia encontrar em seus textos se estes tivessem sido escritos. Tal problema de falta de argumentos filosóficos acontecerá se considerarmos como válido um argumento textual e nada mais além disso: deste modo o grande Sócrates teria então uma linha filosófica oca por ser vazia de argumentos textuais. Contudo, se considerarmos os argumentos filosóficos como o meio pelo qual se busca o convencimento, teremos que aceitar como argumento filosófico a própria vida de Sócrates. Os argumentos filosóficos (dos textos filosóficos) são o meio pelo qual se busca o convencimento, ou aquilo que dá fé ao que é duvidoso, ou ainda o que confere persuasão ao pensamento por detrás do próprio argumento⁵. Entendendo assim o que são argumentos então deveremos considerar como argumento da filosofia de Sócrates e/ou dos estoicos o seu aspecto prático e por vezes performático já que é sobretudo pelo aspecto prático que a filosofia destes é de tal modo persuasiva. Em outras palavras, podemos considerar como argumento filosófico de Sócrates (e também dos estoicos, mesmo possuindo também argumentos textuais) a própria vida filosófica prática por persuasiva que é.

Podemos, ainda que de forma breve, observar uma pintura da vida de Sócrates ressaltada em seus pontos virtuosos pelas palavras de Alcebíades no *Banquete* de Platão⁶. Alcebíades tece um elogio a Sócrates e entre suas palavras podemos notar aspectos que fazem brilhar a fortaleza de Sócrates, incluindo aqui virtudes possivelmente ascéticas. Sócrates é comparado aos silenos esculpidos, estátuas de seres notoriamente feios, mas que em seu interior guardam imagens maravilhosas de deuses. Os discursos de Sócrates eram exteriormente pouco chamativos à primeira impressão porque seus exemplos eram de coisas comuns, corriqueiras (bestas de carga, ferreiros, sapatos, correeiros; 221e) mas, em seu interior, guardavam áureas imagens de deuses, a sabedoria do filósofo. A feiura externa (nas estátuas e nos exemplos nos discursos) poderá nos fazer lembrar também, não sem razão, das vestes usadas por bastantes ascetas e eremitas que se apresentavam de maneira visualmente

⁵ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁶ PLATÃO. *O Banquete*. 212c-223d.

simples (quicá podemos dizer “feia” ressaltando a relação com os silenos esculpidos mencionados acima) mas que guardavam a parte mais bela, a sabedoria da virtude, em seu interior.

Sócrates, comparado aos flautistas que encantavam com sua música por ser capaz ele de encantar os ouvintes pelos seus discursos plenos de sabedoria, é mostrado também (ainda por Alcebíades) como portador de muitas virtudes como a temperança, a coragem, a sabedoria e a fortaleza. Sócrates é aquele que não se embriaga no banquete, não importa quanto beba (214b), ele suporta o frio sem expressar desconforto (220b), se mantém de pé, privando-se do sono, durante dia e noite por conta de uma ideia que necessitava sua reflexão (220cd), se esquiva de receber uma honraria por salvar Alcebíades ferido numa batalha e faz com que o mesmo Alcebíades fosse condecorado (220e), Sócrates jamais foi visto entregando-se à gula ou a embriaguez mas, ao contrário, comia sobriamente nos banquetes e, noutras vezes, como se não lhe afligisse a fome, suportava os jejuns quando não havia o que comer (220a). Por fim, não podemos deixar de ressaltar que Sócrates, mesmo depois das muitas tentativas do jovem Alcebíades, e mesmo considerando-o um belo jovem, não se permite deitar-se com ele, privando-se assim de disfrutar da beleza daquele jovem.

2. Os estoicos e a ascese

Uma das escolas filosóficas pertencentes ao grupo das escolas socráticas é a escola estoica. O estoicismo teve seu início no século III a. C. com Zenão de Cítio (334-262 a.C.) e teve entre seus filósofos importantes nomes como Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.) e Epicteto (55 a.C. - 135 d.C.). O estoicismo não apresentou um pensamento único desde seu início até a morte do último estoico mas contou com distintas fases, no entanto não será nosso objetivo aqui nestas páginas evidenciar essas diferenças dentro do estoicismo. O que será exposto aqui será majoritariamente baseado nos pensamentos de Epicteto que viveu já na era cristã.

Os estoicos se empenhavam, como as outras escolas socráticas menores, na busca pela felicidade (*eudaimonía*) e essa busca era o que formava seu modo de vida. A felicidade para os estoicos era o fim de um caminho longo que começa dentro do próprio homem, nos seus juízos a respeito das coisas. Todas as coisas podiam ser separadas em dois grupos: as coisas que dependem de mim (as coisas internas ao homem) e as que não dependem de mim (as coisas externas). Ajuizar a respeito dessa divisão de forma clara é fundamental para dar o

primeiro passo em direção à felicidade. Percebamos que a preocupação de alguém a respeito de algo que não depende de si é vã porque se certa coisa não depende de mim, não adiantará de nada qualquer esforço meu como tentativa de mudar tal coisa. Resta então acolher e aceitar tais coisas sem me perturbar se algo acontece de forma indesejável. Típico é o exemplo do tempo ruim: podemos desejar que faça tempo bom hoje ou amanhã mas não devem inquietar-nos os raios, chuvas e trovões que possam nos surpreender. Julgar algo que não dependa de mim como se dependesse é um erro e me perturbar por algo que não depende de mim é consequência deste erro.

Sobre as coisas que dependem de nós, elas sim merecem nossa preocupação. Depende de nós o julgamento das coisas externas segundo elas são, sem atribuir-lhes valor além do que realmente têm, depende de nós não nos deixarmos enganar pelas representações equivocadas que se nos apresentam. Essas são as coisas interiores e moldá-las é o objetivo da ascese dos estoicos. Depende de nós empenhar-nos, como que por dever e obrigação, em nos acostumarmos a ver as coisas que não dependem de nós como tal, tratá-las deste modo e assim evitar as paixões que nos sugerem o contrário. Os exercícios dos estoicos se aplicam a fazer com que o homem seja livre de suas paixões (*apátheia*) para que elas não o levem a preocupações vãs e à inquietude de alma, à perturbação vã. A *apátheia* (libertação das paixões) leva assim o asceta à *ataraxia* (imperturbabilidade).

Quando vemos os estoicos fazerem pouco caso das riquezas, ou esperarem que algum infortúnio lhes aconteça, ou mesmo se prepararem interiormente para algo que sequer parece estar próximo de acontecer, ou até pensarem na morte de seus pais, cônjuges, filhos e na sua própria ao ponto de tornarem comum essa consideração, quando observamos essas práticas nos assustamos porque, à primeira vista, essas coisas não fazem sentido algum, mas quando entendemos seus motivos, nos admiramos e até mesmo somos convencidos por esses *argumentos práticos*, poderíamos dizê-lo. Os exercícios dos estoicos os fazem considerar do modo correto as coisas com as quais devem preocupar-se e as que não, os fazem viver e orientar suas vidas por aquilo que realmente importa (a virtude) e desviar-se de dar importância ao que não devem dar, chegando assim à ausência de paixões, à *apátheia*. Tal caminho também será visto adiante quando falarmos da ascese dos padres do deserto que pelos seus exercícios se livram das paixões e das tentações dos demônios.

Para um estoico, a vida feliz é a vida virtuosa, é a vida segundo a natureza⁷, ou seja, é viver por aquilo que lhe cabe e aceitar as vicissitudes a respeito daquilo que não está em sua alçada. Essa vida feliz e tranquila (ataráxica) é alcançada por meio da *apátheia* e esta com o auxílio da ascese. Assim, pela ascese o filósofo estoico chega à vida virtuosa e à *apátheia* e por esta à tranquilidade, à imperturbabilidade (*ataraxia*). É feliz aquele que alcançou este estado de alma. É esta a vida feliz, é esta a vida virtuosa, é esta a via ascética.

III. Os Padres do deserto

Por volta do século III d. C., houve um intenso movimento de homens e mulheres que deixaram suas famílias, casas e bens para viverem nos desertos do Egito em intensa ascese. Esses homens e mulheres partiam, inspirados pelas palavras das Sagradas Escrituras, em busca de uma vida virtuosa e digna aos moldes do Cristo, e se propunham a viver com perfeição o Evangelho de Jesus Cristo. São os chamados Padres e Madres do Deserto, iniciadores do movimento monacal que perdura até os dias de hoje nos mosteiros⁸.

Note-se aqui que os termos “padre” e “madre” não se referem a sacerdotes e freiras, mas este modo pelo qual eram chamados reflete o mesmo sentido das palavras “pai” e “mãe”, ou seja, o sentido de paternidade e maternidade espirituais, como prova o uso dos termos “abba” e “abade” e também “madre” (usado atualmente para se referir aos superiores de um mosteiro ou de uma casa religiosa) que querem dizer “pai” e “mãe”. Os padres e madres do deserto sem dúvida são os precursores dos religiosos cristãos.

Uma figura de grande destaque dentre todos esses sem dúvida é a de Santo Antão (251–356 d.C.) que não foi o primeiro dos monges do deserto (diz-se que o primeiro foi Paulo de Tebas, 228–330 d.C. mas isso tampouco é uma certeza) mas que certamente é o mais conhecido e cuja vida podemos conhecer por meio da obra de Santo Atanásio chamada *Vida de Santo Antão* escrita a pedido de uma comunidade religiosa atendida pelo próprio Atanásio que era bispo em Alexandria. A obra retrata de modo simples o caminho de Antão em direção

⁷ Algo parecido com isso, o *retorno* à vida natural, irá aparecer também entre os padres do deserto, ainda que lá a “vida natural” terá outro significado.

⁸ Obviamente, nos mosteiros o modo de vida não é exatamente igual à vida nos desertos. A vida dos monges que vivem nos mosteiros (a chamada vida cenobítica), apesar de não se dar nos desertos e nem de forma eremítica, se espelha e busca inspiração na espiritualidade dos padres do deserto, principalmente no que toca a oração e o trabalho. São Bento de Núrsia, fundador da ordem beneditina, teve grande importância na propagação dos mosteiros e da vida monacal principalmente no ocidente.

à vida eremítica narrando acontecimentos e ensinamentos daquele que será conhecido como Antão, o grande. É por meio da *Vida de Santo Antão* que vamos ter acesso ao modo de vida de Santo Antão e também dos monges que viveram com ele. Outro texto que também lançará luz no nosso caminho é uma coleção de escritos dos Abbas (dos padres do deserto) que narram quase sempre os encontros entre os padres, ou entre mestre e discípulo, ou seus ensinamentos aos seus discípulos: são os *Apoftegmas* dos padres do deserto. Por estes escritos teremos acesso aos relatos dos encontros entre eles e dos seus ditos e, com isso, ao seu modo de vida e ascese.

Adiante poderemos ver como eram a vida e as práticas dos Padres do Deserto por meio da figura quase que prototípica de Antão, o grande, que é reconhecido o pai do movimento monacal. Vale ressaltar que a força de inspiração de Santo Antão é multifacetada e tanto que durante os séculos as tentações de Santo Antão foram retratadas por variados pintores como por exemplo Bosch e Dali tamanha a fama que o livro escrito por Atanásio de Alexandria sobre a vida do abade do deserto lhe concedeu.

1. Santo Antão do Deserto: vida

A vida do abade Antão (251-356 d.C.) foi escrita por Atanásio (295-373 d.C.), que era bispo de Alexandria, em atenção ao pedido de uma comunidade cristã que queria conhecer a vida do santo eremita, mas também, com o intuito de comunicar ao povo que o arianismo (heresia que tomava força naquela época) ia contra a fé católica. A heresia desenvolvida por Ário (256 – 336 d.C.) e grandemente disseminada afirma que Deus-Filho foi *criado* por Deus-Pai e que não é da mesma substância que Este, e que o Filho não é Deus e tampouco eterno. A fé católica, por outro lado, crê que Deus-Filho foi gerado (*não criado*) por Deus-Pai e que ambos, tendo a mesma substância divina, são Deus e igualmente eternos em união com o Espírito Santo⁹. A defesa da fé católica contra o arianismo toma lugar importante na obra de Santo Atanásio, e ele mesmo, grande defensor da fé católica contra o arianismo, deposita na *Vida de Santo Antão* duras repreensões contra esta heresia.

⁹ Diz um trecho do Símbolo (credo) de autoria de Santo Atanásio (chamado *Quicumque*): “A fé católica consiste em adorar um só Deus em três Pessoas e três Pessoas em um só Deus. Sem confundir as Pessoas nem separar a substância. Porque uma só é a Pessoa do Pai, outra a do Filho, outra a do Espírito Santo. Mas uma só é a divindade do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo, igual a glória, coeterna a majestade.” E mais adiante a respeito de Deus-Filho: “O Filho procede do Pai; não foi feito, nem criado, mas gerado.” E em outro ponto a respeito da eternidade das três Pessoas da Trindade: “E nesta Trindade não há mais antigo nem menos antigo, nem maior nem menor, mas as três Pessoas são coeternas e iguais entre si.”

Nesta época o arianismo se fortaleceu muito. Boa parte do clero (padres e bispos) se convenceu a pregar o arianismo e chegando ao ponto de que o papa Libério, facilitando a aceitação do arianismo, assinasse um credo (uma profissão de fé) de conteúdo dúbio e que abria espaço à heresia de Ário dentro da Igreja. Praticamente um pequeno grupo de católicos continuava fiel aos tradicionais ensinamentos da Igreja Católica anteriores ao arianismo, e com eles estava Atanásio de Alexandria que inclusive foi por três vezes excomungado¹⁰ por este motivo. Entendemos então a razão que levou Atanásio a escrever na *Vida de Santo Antão* tanto contra o arianismo.

A respeito de Santo Antão¹¹, sabe-se que ele nasceu e viveu toda a sua vida no Egito, era filho de pais cristãos e tinha uma irmã. Desde novo, Antão foi educado segundo os princípios cristãos e já apresentava o desprendimento quanto às riquezas apesar da fortuna dos pais.

Após a morte dos seus pais, Antão ficou responsável pela irmã e pela fortuna dos pais. O jovem (entre dezoito e vinte anos) já vinha meditando consigo mesmo em como os apóstolos deixaram tudo o que tinham para seguir a Jesus Cristo e, ocupado com esses pensamentos, entrou na igreja e, ouvindo as palavras do Evangelho que Jesus direcionou ao jovem rico, as tomou como se fossem para si: "Se queres ser perfeito, vende o que tens e dá-o aos pobres, depois vem, segue-me e terás um tesouro no céu " (Mt. XIX, 21). Tão logo saiu da igreja, deu de presente às pessoas da aldeia as terras de seus pais e, vendendo os móveis, deu o dinheiro aos pobres. Guardou apenas uma pequena reserva para a irmã, mas, entrando outra vez na igreja, escutou mais uma vez as palavras do evangelho e novamente sentiu ser ele o alvo delas: "Não vos preocupeis com o dia de amanhã." (Mt. VI, 34) Com isso, deu aos pobres inclusive aquela reserva que havia guardado, confiou a irmã aos cuidados de virgens conhecidas e iniciou a sua caminhada ascética. Desde aí começou a procurar por outros que

¹⁰ Atanásio foi excluído da comunhão com o papa, "ou seja, com a Igreja de Roma, bem como da comunicação escrita e da incumbência eclesiástica" de acordo com a carta *Studens paci* escrita por Libério aos bispos orientais na primavera do ano de 357. (LIBÉRIO, 357 *apud* DENZINGER, 2015. n° 138).

¹¹ Sobre o motivo de ser chamado Antão o santo do qual falamos, a tradição latina traz como "*Antonius*" o seu nome, o que se esperaria ser traduzido como "Antônio". No Brasil, no entanto, devido à popularidade da devoção a Santo Antônio de Pádua e para que não houvesse confusão de nomes entre os dois santos, viu-se por bem chamá-lo "Antão" o santo cuja vida nos conta Santo Atanásio. De modo geral, nos diferentes países (e segundo cada língua), Santo Antão é comumente chamado "Antônio, o grande", ou ainda "Antônio do Egito", "Antônio, o anacoreta" e "Antônio, abade". Da mesma forma, no Brasil, chamamos "São Benedito, o mouro" e "São Bento, abade", dois santos diferentes que em latim são tratados pelo mesmo nome, a saber, "Benedictus".

pudessem lhe instruir sobre a vida ascética, caminhando por esta via até se tornar o grande asceta do deserto.

Antes de tocarmos o nosso tema central, há dois pontos fundamentais que não devemos deixar passar despercebidos: o primeiro deles é que Santo Antão é cristão (o que pode soar bastante óbvio, no entanto, é um fato simples que se faz sumamente importante). Os motivos de ascese de Santo Antão e dos filósofos antigos das escolas helenísticas claramente não são os mesmos: enquanto os antigos chegam pelo uso da razão¹² ao ascetismo, Santo Antão chega aí pela revelação evangélica, ou seja, uns e outro têm pontos de partida diferentes ainda que tenham em comum a busca da virtude. O outro ponto que devemos ter em conta é que Santo Antão é um cristão dos primeiros séculos, momento de intenso desenvolvimento da fé e de refutação das heresias que surgiam por essa época. O primeiro Catecismo oficial da Igreja, contendo toda a doutrina professada pela mesma, foi aprovado pelo papa São Pio V (o chamado *Catecismo Romano*) após o Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563. Até a elaboração de um catecismo, a preservação da doutrina cristã dependeu grandemente de homens santos que defenderam a fé contra as heresias (e Santo Atanásio foi um desses grandes defensores da fé, chamados Doutores da Igreja). Santo Antão vive nessa época de desenvolvimento da fé: não existindo um catecismo da doutrina cristã, tudo dependia das Sagradas Escrituras e da transmissão oral dos ensinamentos dos apóstolos pelos homens dignos de fé, o que suscita a relação de mestre e discípulos existente na antiguidade.

2. Santo Antão do Deserto: virtude e ascese

Retornando ao tema da ascese, tratemos do início da vida de Santo Antão por esta via. Como já dissemos, após a morte dos pais e o despojamento de todos os seus bens, por volta de dezoito a vinte anos, Santo Antão começa sua via ascética pelos arredores da aldeia, buscando pelos homens que já haviam começado esse caminho e buscando aprender deles o necessário para seguir por aí também. Sabendo da existência de algum asceta, ia visitá-lo, aprender dele a virtude e *rivalizar* com ele na ascese: bela é a expressão “rivalizar na ascese” visto que o termo “ascese” significa “exercício” e, num sentido primeiro, é o exercício mesmo dos atletas. Santo Antão era um atleta da virtude que queria vencer os outros atletas.

¹² Os cínicos, os poderíamos considerar de forma diferente das outras escolas helenísticas por conta de sua motivação menos racional (no sentido científico) e mais performática e voltada à afirmação de um modo de vida mais natural como forma de negação das *leis artificiais dos homens*.

Algo que já aponta para um dos nossos temas mais importantes é o segundo lugar que Santo Antão elegeu para praticar a ascese depois de deixar os arredores da aldeia: um cemitério. Já podemos antever quão importante é a lembrança da morte para Santo Antão visto que se isola de todos e toma um túmulo como lugar de suas meditações e orações. Apesar de não dizê-lo, já podemos ler neste ato a presença da lembrança da morte e de que é bom exercício torná-la presente em pensamento.

Santo Antão, já por volta de seus trinta e cinco anos, deixa o cemitério e vai para o deserto, lugar tido como morada dos demônios. Encontrando um castelo fortificado, lá se estabelece e permanece durante vinte anos completamente só. A essa altura, Antão já era muito conhecido por sua santidade e procurado por muitos, desde pessoas buscando milagres até jovens ascetas que queriam aprender dele os caminhos da virtude.

O grande abade então deixa o castelo e parte em busca de outro lugar no deserto onde não fosse conhecido (por temor de ser vítima do orgulho devido aos milagres que Deus fazia por meio dele) para praticar a ascese e, por inspiração divina, movido por uma voz do alto que lhe fala, no deserto encontra o eremitério da *Montanha Interior*¹³ (assim chama Atanásio o lugar onde Antão vive até o fim de seus dias): uma montanha muito alta ao pé da qual havia água corrente, limpa, suave e fresca, perto de um planalto onde havia palmeiras selvagens. Vive aí até o final de sua vida, a princípio só mas, como fosse conhecido o lugar de seu eremitério, recebia visitas de outros eremitas e, mais tarde, fez da sua montanha um lugar para outros ascetas que queriam crescer na virtude (ainda que ele mesmo permanecesse recluso em seu eremitério). Assim são os mosteiros de hoje, apesar de viverem todos os monges num mesmo lugar, vivem como se estivessem sós: o chamado modelo cenobítico.

Desde o começo da sua ascese, ainda na aldeia, passando pelo cemitério e finalmente no deserto, a vida de Santo Antão foi grandemente marcada por tentações do demônio das mais variadas formas e até mesmo em lutas corporais. A *Vida de Santo Antão* exprime um aspecto atarácico da vida do santo que é a ausência de temor, seja da morte ou dos demônios. A fé em Deus faz com que o asceta confie e tenha como único temor o de ofender a Deus e por isso ser condenado no juízo final.

¹³ A Montanha Interior, diz-se ser o monte Colzum. “Santo Antão permaneceu nesse eremitério, salvo algumas viagens, de 312 até sua morte em 356. Sua permanência deu origem ao célebre ‘Mosteiro de Santo Antão do mar Vermelho’ ou Deir si Arab.” (ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. col. Patrística. nº49)

Toda essa busca tem por meta a vida virtuosa e a salvação final. Como já dissemos, Santo Antão, por ser cristão, fundamenta sua prática ascética buscando antes de tudo o céu. Santo Antão faz questão de mostrar-nos que a virtude é consequência da vida natural do homem guiado por Deus, ou seja, a vida virtuosa não é algo sobrenatural contudo o pecado e o afastamento de Deus tornam a vida virtuosa mais penosa e difícil de alcançar. A união com Deus é o ponto central para a recuperação dessa vida natural e virtuosa do homem corrompido pelo pecado. Antão diz ainda sobre a virtude que, diferentemente do que diziam os gregos¹⁴, ela não está fora de nós, ou seja, não é necessário buscar a virtude como algo que não possuímos: a virtude não deve ser buscada, ela deve ser vivida, ela já está em nós. A vida virtuosa é a vida do homem segundo sua natureza, longe do pecado que fere a natureza humana. Aquele que busca afastar-se do pecado pode viver segundo a natureza, que é virtuosa, e o caminho para tal vida apartada do pecado é a via ascética.

A oração e a meditação são fundamentais para a via ascética como nos mostra a *Vida de Santo Antão*. São exercícios que unem o homem a Deus, sobretudo quando inspiradas nas Sagradas Escrituras. As orações de Santo Antão e suas meditações são grandemente marcadas pela presença de trechos das Sagradas Escrituras e a meditação da paixão de Jesus e da vida futura nos céus como combustíveis da vida ascética.

Os exercícios que nos apresenta a *Vida de Santo Antão* têm por objetivo a servidão do corpo. O corpo e as suas vontades não devem ser superiores às vontades de Deus e as da alma unida a Ele. A vida do santo está repleta de jejuns e mortificações corporais: Antão come pouco, dorme pouco e de maneira incômoda, suporta o calor do deserto e o trabalho. Tudo isso devido a que a alma deve ser mais cuidada do que o corpo¹⁵. Os exercícios que vemos na ascese de Antão são muitas das vezes parecidos com os das escolas helenísticas, sobretudo os estoicos¹⁶. Vemos Santo Antão afirmar a necessidade de não considerar o tempo passado em ascese visto que tal coisa pode ser motivo de vanglória para o asceta, o que se nos mostra muito semelhante aos exercícios estoicos de atenção ao momento presente¹⁷ e de decomposição do objeto¹⁸, bem como quando diz que deixar tudo é pouco visto que a Terra e os céus são muito maiores diante daquilo que o asceta deixou quando optou por esse modo de

¹⁴ ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. n20

¹⁵ ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. n45

¹⁶ Vide o próximo capítulo (A ascese dos Padres do Deserto).

¹⁷ Pela *atenção ao momento presente* o filósofo estoico se empenhava em não se preocupar com aquilo que ainda não se mostra necessário, ou seja, os eventos futuros.

¹⁸ Pelo exercício de *decomposição do objeto* o estoico se acostuma a enxergar as coisas como realmente são, despidas dos valores que lhes atribuímos. Por exemplo, o ouro é apenas um metal amarelado.

vida. Correlativamente ao exercício estoico da escrita¹⁹, vemos Santo Antão recomendando a seus monges que escrevam os seus pecados para que a vergonha que teriam caso alguém os leia faça com que evitem o pecado.

Podemos dizer, se compararmos a vida de santo Antão com as filosofias helenísticas, que o aspecto atarácico na vida do Santo é mais do que uma imperturbabilidade da alma, é também uma ausência de temor, ou melhor, ausência de qualquer temor que não o temor a Deus: não temer a demônios, a fome, a sede, a solidão, os perigos dos desertos ou quaisquer das vicissitudes dos tempos. A tranquilidade de santo Antão nasce do seu empenho ascético: exercitar e fortalecer a alma e fugir de pecar. O exercício de lembrança da morte bem como os demais exercícios (jejuns, vigílias, orações, trabalhos manuais, e a prática da humildade e da caridade) que já vimos até aqui são extremamente necessários ao asceta para que, evitando o pecado, viva a vida natural do homem, que é a vida virtuosa, e, assim, chegue ao céu na vida eterna.

IV. A ascese dos Padres do Deserto

A julgar pela semelhança da vida ascética dos padres do deserto e a dos filósofos estoico poderíamos pensar que são as mesmas as suas motivações e finalidades. Seria um engano afirmá-lo. No entanto poderemos encontrar sim pontos comuns entre os dois.

Os filósofos estoicos buscavam por meio da ascese a fuga das paixões (*apátheia*) que faziam com que o homem se enganasse em seus juízos acerca das coisas externas e a elas atribuísse um valor que na realidade não possuíam. O homem sob o efeito das paixões se entregava em preocupações e perturbações vãs quando algo indesejado passava a alguma daquelas coisas exteriores (e que não dependiam dele serem alteradas) contrariando suas vontades. O sábio estoico, na mesma situação, apenas entenderia que o futuro sobre tal coisa exterior não depende dele e assim manteria sua tranquilidade (*ataraxia*). As paixões têm efeito nas representações que o homem guarda dentro de si e por isso os estoicos praticavam ascese com o intuito de escapar às paixões e evitar representações equivocadas que fatalmente provocariam em algum momento a perda da tranquilidade. A vida feliz é a vida atarácica, imperturbável, fruto das virtudes que eram alcançadas pela ascese.

¹⁹ Muitos estoicos escreviam para si ou para outros como um modo de meditação.

Entre os ascetas cristãos poderemos encontrar muitas coisas em comum com os estoicos e que se supõe que não sejam mera coincidência. Muito do pensamento estoico está presente nos padres do deserto, sobretudo em Evágrio Pôntico (346-400 d.C.), o que sugere seu contato com a filosofia estoica, contudo a aproximação entre Evágrio e os estoicos não será abordada neste trabalho.

Os ascetas cristãos se empenhavam em ascese como método de escapar das paixões (como os estoicos), mas também das tentações dos demônios. Ambos eram capazes de sugerir ao homem o pecado mas a ascese tornava-o mais resistente contra esses dois inimigos. O homem sozinho não é forte o suficiente para evitar o pecado, as paixões e os demônios, e conseguir sua salvação sem o auxílio de Deus. Esta é uma importante diferença entre estoicos e cristãos: os cristãos buscavam a ascese por humildade e profundo amor e confiança em Deus. Era em busca da salvação oferecida por Deus que os padres se propunham a ascese. Pela ascese os monges alijavam de si a fraqueza das paixões e as tentações demoníacas alcançando uma vida mais tranquila, ataraxica (como a dos estoicos), mas sua ascese não tinha por meta a *ataraxia*, não era essa a sua felicidade. Os ascetas cristãos apesar de encontrar a *apátheia* e a *ataraxia* pelo caminho, e de fato as buscarem como algo bom, não cessavam ao alcançá-las porque a felicidade do monge é o merecimento do céu na vida futura. Diferentemente do que para os estoicos, para os cristãos atingir a *apátheia* e a *ataraxia* não é a finalidade da ascese, os ascetas cristãos buscavam uma profunda união com Deus e a salvação eterna, o que somente seria possível mediante sua purificação dos pecados.

Apesar de terem em comum a busca pela *apátheia* e pela tranquilidade de alma (*ataraxia*), os ascetas cristãos e estoicos tinham objetivos e motivações diferentes. O que para os estoicos era a finalidade da ascese, para os cristãos era parte do caminho. A felicidade (*eudaimonia*) para os dois tipos de ascetas não é a mesma, seus objetivos são diversos, e por este motivo poderíamos dizer que os cristãos dão um passo a mais com relação aos estoicos.

1. O que movia os Abbas?

“Não ameis o mundo nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo, não está nele o amor do Pai. Porque tudo o que há no mundo - a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida - não vêm do Pai mas do mundo.”²⁰ Com estas palavras, São

²⁰ 1João II,15s.

João, o evangelista, expõe de maneira simples aquilo que comumente se entenderá como as três raízes do pecado (a saber, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida) contra as quais os ascetas do deserto lutavam. A *concupiscência da carne* é o desejo desordenado em direção àquelas coisas que são ou parecem necessárias à conservação do indivíduo (como a comida) e da espécie (como o sexo). A *concupiscência dos olhos* é o desejo da mesma forma desordenado com relação àquilo que agrada a vista e parece bom de se obter, como o luxo, as riquezas e o dinheiro (tais são os bens materiais de forma geral). A curiosidade vã também é tida comumente como tendo sua origem na concupiscência dos olhos, como uma forma de se obter (se tratando do conhecimento) aquilo que não nos diz respeito. Podemos doravante usar a palavra “ganância” para referir-nos a essa forma de concupiscência. A última das três é a *soberba da vida* que é a estima desordenada pela própria excelência, ou pelo que pode fazer alguém ser ou sentir-se superior.

Entre os demônios que se opõem à prática [das virtudes], os primeiros a fazerem guerra são os que se dedicam aos prazeres da gula (*gastrimargía*), os que insinuam em nós a avareza (*filargyría*) e os que nos estimulam a buscar a glória (*dóxa*) que vem dos homens. Todos os outros vêm depois destes e acolhem aqueles que foram por eles feridos. De fato, não é possível cair nas mãos do espírito da luxúria (*pornéia*) se ainda não se caiu por causa da gula. E não há quem seja perturbado pela ira (*thymós*) se não está lutando por causa de alimentos, riquezas ou desejos irracionais de glória. Não pode fugir do demônio da tristeza (*lýpe*) quem foi privado de todos estes bens ou quem não pôde obtê-los. Nem poderá fugir da soberba (*hyperefanía*), a primeira gerada pelo diabo, quem antes não tiver arrancado a raiz de todos os males que é o amor ao dinheiro (*filargyría*), se é verdade, como diz Salomão, que *a pobreza faz o homem ser humilde* (Provérbios X, 4). Em resumo, não é possível que o homem se envolva com um demônio se antes não foi ferido por aqueles três males principais.²¹

Talvez aqui já comecemos a perceber uma relação destas fraquezas ou inclinações com a ascese dos padres do deserto ao notar que cada uma delas pode originar vícios e que para tais há uma cura, ou melhor, um exercício (ascese) capaz de alcançar a virtude e a cura espiritual. Assim, a concupiscência da carne que provoca a gula, e a luxúria, por exemplo, é combatida pelo jejum e pela mortificação do corpo pelo trabalho e pelas vigílias. A concupiscência dos olhos (a ganância), que é mãe da avareza, é remediada pela prática da pobreza, do desprezo das riquezas (incluindo as doações de esmolas). E o vício da soberba que é gerada pela soberba da vida que gera também a arrogância, a ira, a inveja, a preguiça espiritual (acédia) e o orgulho (ou vaidade) haverá de ser combatido pela oração (como modo

²¹ Este excerto encontra-se na *Filocalia* atribuído a Evágrio Pôntico mas também pode ser encontrado na *Patrologia Graeca* como sendo do abade Nilo (PG 79). *La Filocalia*. Milano: Piero Gribaudi Editore, vol.1, 1983, p.107 *apud* AZEVEDO Jr, 2008. p 35.

de reconhecer a grandeza e o poder de Deus e a pequenez de si próprio), pela humildade, pela obediência e submissão aos superiores.

O abade Elias, um dos padres do deserto, quando consultado por outro irmão que lhe pedia conselhos lhe disse o seguinte: “Nos dias de nossos Pais eram estimadas estas três virtudes: a pobreza, a mansidão, a abstinência; agora, porém, os monges são dominados pela ambição de possuir, a gula e a arrogância. Escolhe o que quiseres.”²² Podemos agora reconhecer nas palavras do abade as mesmas três inclinações apresentadas por João, o evangelista, nas Escrituras e as virtudes que se lhes opõem. Contra essas inclinações do homem (que originam os demais pecados) é que os monges dos desertos lutaram bravamente e por isso se entregavam aos duros exercícios espirituais e cultivavam em suas almas os frutos das virtudes.

Se visitarmos novamente as Escrituras Sagradas, desta vez no livro do Gênesis, veremos claramente que essas três inclinações das quais falamos acima já se apresentam lá, a saber, momentos antes do pecado de Adão e Eva, o pecado original²³. Antes de comer do fruto proibido por Deus (o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal), Eva é convencida pela serpente (figura representativa do demônio) de que aquele fruto não os levaria à morte mas ao conhecimento. Neste momento Eva parece ter sido encantada pelo que aquela fruta poderia trazer-lhe. “A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir conhecimento. Tomou-lhe o fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu.”²⁴ Três são os atributos que Eva reconhece no fruto daquela árvore. O primeiro atributo, que ele era bom para comer, o que imediatamente nos remete à primeira das três inclinações que levam ao pecado, a *concupiscência da carne*, da qual se originam os desvios relacionados ao prazeres da carne. Como segundo atributo, Eva reconhece que o fruto agrada ao olhar, ou seja, é algo que lhe provoca a *ganância* que tem relação com o possuir as coisas. Por último, Eva se compraz na *soberba* com a oportunidade de adquirir conhecimento a ponto de, como havia dito a serpente, ser como deuses e versados no bem e no mal²⁵.

Tendo por objetivo pois a salvação e o reino dos céus, os padres do deserto buscavam evitar tais desvios e os demais que são a prole destes por isso se empenhavam em suas

²² Apoph. Elias VIII

²³ O chamado pecado original foi o pecado da desobediência de Adão e Eva movidos pela soberba.

²⁴ Gênesis III, 6.

²⁵ Gênesis III, 5

orações e exercícios espirituais a exemplo do próprio Cristo como já veremos. É um dado importante sabermos que comumente os padres do deserto relacionavam os pecados (ou os pensamentos que os provocavam) a demônios específicos, assim, haveria demônios que tentavam os monges em determinados pecados, poderíamos dizer que haveria demônios *especializados* em determinados pecados. Um dos padres, Evágrio Pôntico, distingue oito pensamentos geradores de outros pecados contra os quais o monge deveria se aplicar em ascese.

Ao todo são oito os pensamentos genéricos [=geradores] que contém todo vício. O primeiro é o da gula e, depois dele, o da luxúria; o terceiro é o da avareza; o quarto, o da tristeza; o quinto é o da ira; o sexto o da acídia; o sétimo é o da vanglória e o oitavo, o do orgulho. Pois bem, que estes pensamentos perturbem ou não a nossa alma, não depende de nós. Mas que eles se detenham ou não se detenham, ou que incitem as paixões ou não as incitem, isto depende de nós.²⁶

Os demônios irão atacar os monges sugerindo-lhes os pecados, essa é a tentação demoníaca. Os monges deverão ser fortes para não sucumbir à tentação e seguir na virtude e é por isso que buscam os exercícios. Depende do monge exercitar-se para que os demônios não possam triunfar sobre sua alma. A ascese é capaz de cultivar a virtude na alma do monge e torná-lo forte para resistir aos demônios e suas paixões.

Como já foi dito em uma das páginas anteriores, Santo Antão dizia que a vida natural do homem é uma vida reta, longe dos pecados mas que por causa do pecado original (herança de Adão e Eva a todos os seres humanos) a humanidade se inclina para uma vida de vícios e de pecados, assim, pelos exercícios espirituais é possível se deixar uma vida de pecados e restabelecer uma vida de virtudes orientada para o Cristo. “Se a alma conserva sua parte inteligente segundo a natureza, a virtude se forma. Ela é segundo a natureza quando permanece como foi feita, porque foi feita bela e reta.”²⁷ A alma naturalmente é reta, não se inclina para os vícios, a intenção de exercitar-se é justamente retornar à vida natural da alma criada à imagem e semelhança de Deus²⁸ e semelhantemente reta. Deste modo então também orientavam suas vidas os eremitas que nos desertos viviam porque sua intenção era retornar à vida natural, longe do pecado porque intencionavam ganhar o céu no fim do seu tempo sobre a terra.

²⁶ EVÁGRIO. *Tratado Prático*, VI. Edição espanhola: *Obras espirituales*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995, p. 138 *apud* AZEVEDO Jr, 2008. p. 34.

²⁷ ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. n20

²⁸ Gênesis I, 26

Os padres do deserto tinham por referência o próprio Cristo, suas ações, seus ensinamentos e exemplos. E justamente por serem imitadores do Cristo é que eles vão para os desertos e escolhem uma vida de intensa mortificação, porque o próprio Cristo o fez durante quarenta dias e aí foi tentado pelo Diabo.

Encontramos, desta vez nas páginas do Evangelho escrito por Lucas, as tentações de Cristo no deserto, seu jejum intenso e sua vitória sobre elas. Por três vezes Jesus foi tentado pelo Diabo e a primeira de todas elas foi relacionada ao jejum que mantinha. “Disse-lhe então o Diabo: “Se és Filho de Deus, manda que esta pedra se transforme em pão.”²⁹ Não é uma simples coincidência que a primeira das três tentações seja relacionada à comida, ela nos aponta claramente para a primeira das três inclinações das quais nascem os pecados: a concupiscência da carne. Assim como o Cristo no deserto, os abbas jejuaram arduamente. A segunda tentação se relaciona com o poder e as riquezas, ou seja, é a ganância. Depois de mostrar-lhe todos os reinos da Terra, assim disse o Diabo a Jesus: “eu te darei todo este poder com a glória destes reinos, porque ela me foi entregue e eu a dou a quem eu quiser. Por isso, se te prostrares diante de mim, toda ela será tua.”³⁰ E por último Jesus foi tentado pela soberba. O Diabo leva Jesus para o alto de um templo e aí lhe diz: “se és Filho de Deus, atira-te para baixo”³¹. Se assim fizesse, os anjos de Deus deveriam vir e guardá-lo da queda e essa seria uma gloriosa manifestação de sua grandiosidade, mas se recusando a encher-se de orgulho, Jesus não cede à tentação e o Diabo finalmente o deixa. Mais uma vez se apresentam as três más inclinações que podem levar ao vício e ao pecado, desta vez sob forma de tentações do Diabo contra o próprio Cristo. “Nosso Senhor, mostrando-se superior a tudo isso, mandou ao diabo que se retirasse e assim nos ensinou que não é possível repelir o diabo sem antes ter desprezado estes três pensamentos.”³² Ele mesmo resiste a todas elas e isso serve de exemplo para os eremitas do deserto.

Jesus resiste no deserto e se recusa mesmo aos prazeres lícitos (como a comida) para vencer o Diabo. Da mesma forma agem os padres do deserto: assim como o Cristo eles recusam os prazeres da carne pelo jejum e mortificam a própria carne pelo calor do deserto, recusam as posses e vivem sem nada terem para si, se recusam às glórias dos homens e

²⁹ Lucas IV, 3.

³⁰ Lucas IV, 6.

³¹ Lucas IV, 9.

³² FILOCALIA *apud* AZEVEDO Jr, 2008, p. 35. A Filocalia é um importante texto que inspirou os ascetas cristãos, sobretudo Evágrio e sua consideração dos oito pensamentos que mais tarde se tornarão os tão conhecidos *sete pecados capitais*.

buscam a humildade sempre. Assim como o Cristo, os ascetas cristãos não renunciam somente aos prazeres maus (isso o fazem por obrigação cristã) mas ainda aos prazeres perigosos que conduzem quase certamente ao pecado, e também sacrificam mesmo os prazeres lícitos como uma cama confortável para o sono da noite ou uma boa refeição. Isso fazem eles a fim de robustecer a vontade contra a sedução do prazer e sequer resvalar nos prazeres perigosos ou maus.³³

Foi deste modo, se fortalecendo pelas suas orações, jejuns, mortificações e demais exercícios espirituais, que os padres do deserto afastaram de si as paixões³⁴ e os pecados que elas podem provocar. Como foi dito, as paixões e os pecados estão relacionados aos demônios, ou seja, não só os pecados são maus mas também as paixões que cedo ou tarde enfraqueciam o monge e o levavam para longe da virtude fazendo-o pecar. Os exercícios espirituais dos padres do deserto os tornaram senhores de si e de suas vontades, afastaram deles a inclinação para o mal, e alcançaram-lhes a tranquilidade de alma por viverem uma vida reta e buscarem veementemente a salvação se tornando para isso imitadores do próprio Cristo.

A partir daqui o que vamos ver será uma tentativa de isolar os principais exercícios espirituais dos padres do deserto tendo por base principalmente as narrações dos Apoftegmas e da *Vida de Santo Antão*. Perceber-se-á no entanto que muitos dos exercícios não funcionam de forma individual mas em união com outros, ora certo(s) exercício(s) torna(m) possível a atividade de outro exercício, ora alguns exercícios trabalham juntos numa espécie de cooperação em busca de alguma virtude.

A respeito dos fins pelos quais se praticam os diferentes exercícios ou os resultados que se observa em cada prática, os padres não são unânimes. Assim, por vezes, algum dos padres atribuirá um resultado a alguma prática diferentemente do que farão outros padres sobre a mesma prática. Mais será levado em conta nas páginas seguintes aquilo que mais se observa nas leituras dos textos ainda que certos aspectos menos frequentes sejam por vezes citados.

³³ TANQUEREY, A. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961. nº198.

³⁴ Os padres do deserto não viam nas paixões a neutralidade que medievais como Santo Tomás de Aquino lhes atribuirão, ou seja, que as paixões seriam neutras, nem boas e nem ruins mas potencialmente inclináveis para ambos os lados. Para os padres do deserto as paixões eram como enfermidades da alma, ou seja, eram más e necessitavam ser evitadas porque delas vinham os vícios e pecados.

Os exercícios espirituais dos abbas serão tratados segundo uma ordem. Primeiramente serão apresentadas a humildade e a caridade como os fundamentos da vida espiritual e da ascese dos padres do deserto. Depois veremos os exercícios diretamente envolvidos na luta contra as três inclinações que acabamos de ver, a saber, a *concupiscência da carne*, a *concupiscência dos olhos* (ganância) e a *soberba da vida*. Em seguida serão apresentados alguns exercícios de maior destaque nas leituras dos textos já mencionados (excetuando obviamente os anteriores).

Haverá a partir daqui um grande volume de citações da Bíblia e dos Apoftegmas. Os nomes dos livros da Bíblia citados estarão no rodapé sem abreviações, após os nomes constarão os números dos capítulos (em numerais romanos) e os dos versículos (em numerais arábicos). Os Apoftegmas dos padres seguirão a edição de BETTENCOURT, 1979 que consta na bibliografia. Os nomes dos padres aparecerão no rodapé da página nomeados como Apoftegmas (para que não se confunda com livros da Bíblia), seguidos do número do apotegma (em numerais romanos) segundo a edição já mencionada.

2. As *archai* da ascese cristã

Se acaso nos perguntarmos sobre o motivo pelos quais os monges dos desertos praticavam a ascese, chegaremos provavelmente na mesma conclusão: eles buscavam sua santificação porque almejavam, no fim de suas vidas, chegar ao céu. E se, continuando os questionamentos, nos indagarmos sobre o porquê dos monges quererem o céu, provavelmente concluiremos todos que o anseio da celeste salvação eterna é devido ao amor a Deus que prometera o céu aos bons.

A caridade³⁵ (ou amor) é definitivamente — pelo menos deveria ser — algo característico da vida cristã. Pelos exemplos das Escrituras e dos primeiros cristãos, incluindo aqui os padres dos desertos, vemos como era grande o amor que essas pessoas tinham a Deus e ao próximo. Mas qual a origem desse anseio pela prática da caridade entre os cristãos? Na verdade (e isso é o que veremos nas páginas seguintes), o amor é uma virtude que surge da

³⁵ Uma breve explicação a respeito do termo se faz necessária. “Caridade” aqui será tomado no seu sentido mais amplo, ou seja, de amor (não erótico) direcionado a Deus e às outras pessoas. É bem verdade que atualmente o termo é usado quando se fala sobre fazer o bem (fazer caridade, diz-se) às pessoas mais carentes e, apesar dessa atitude aparecer muitas vezes nos Apoftegmas, “caridade” não se refere somente a isso. Caridade e amor são sinônimos.

prática da humildade. Caridade e humildade são juntas os princípios fundamentais da ascese cristã.

A relação humildade-caridade a princípio é pouco óbvia mas na realidade as duas virtudes são interdependentes. Aquele que *conhece*³⁶ a Deus e reconhece nele sua grandeza, seu poder e sua perfeição, por oposição, tende a reconhecer-se pequeno, fraco e imperfeito. O homem que assim se reconhece já deu um primeiro passo em direção à humildade assim como aquele que se aproxima amorosamente de Deus dá seu primeiro passo em direção à caridade. Contudo, se percebe que os monges do deserto não se contentam com *primeiros passos* no caminho da virtude, eles se empenham em se aproximar sempre mais de Deus por meio da humildade, da caridade e das demais virtudes, e esse empenho se reflete na sua ascese. A ascese dos padres do deserto nada mais é do que o seu caminho de busca pelas virtudes e fuga dos pecados e das paixões por causa de Deus e do céu. A união do monge com Deus é uma busca amorosa e humilde de participação aqui nesta vida da grandeza, do poder e da perfeição de Deus.

É por reconhecer-se dependente de Deus que o monge o admira, o ama e se submete a ele como seu Senhor. Esse amor a Deus não é fruto apenas de um sentimento humano mas de profunda admiração e necessidade com relação a Deus, sem o qual o monge é pequeno e fraco. A humildade do homem por causa da grandiosidade de Deus impõe ao homem, poderíamos assim dizer, o amor a Deus como primeira parte do preceito da caridade. O amor a Deus então é responsável pela segunda parte do preceito: o amor ao próximo. Assim, a humildade faz a alma amar a Deus e o amor a Deus a faz amar o próximo como a si mesma por obediência ao seu Senhor.

Não poderíamos deixar de pontuar que a busca da humildade e da caridade e da presença dessas virtudes na alma são garantias de que o monge busca a cada dia a ascese pelo motivo certo. Suponhamos que um monge pratique exercícios assustadoramente heroicos e que por isso seja motivo de comentários honrosos por parte dos homens. Isso pode acontecer (e esse é um dos motivos pelos quais os monges buscavam a vida solitária) e de fato há Apoftegmas que narram o caso mas se o monge se compraz e se regozija por causa da glória que recebe dos homens, isso é um sinal de que sua ascese não é movida pelo amor a Deus mas por orgulho próprio. Para ilustrar isso que acabamos de dizer, podemos evocar um dos Apoftegmas do abade Zeno³⁷ que nos conta sobre um monge que por causa dos seus grandes

³⁶ Aqui se trata do conhecimento espiritual de Deus, por meio das Escrituras e da oralidade. Não se trata do conhecimento pessoal, material.

³⁷ Apoph. Zeno VIII.

jejuns recebeu a alcunha de “o jejuador”. Após ter sido aconselhado segundo o caminho da virtude e ser-lhe recomendadas rotinas de jejuns mais moderadas, o dito jejuador, que antes passava muito mais tempo sem comer, passou a afligir-se por causa do jejum e esperava ansiosamente a hora de rompê-lo e os que o haviam conhecido antes, vendo-o agora, diziam que ele estava possesso do demônio. O abade Zeno diz ao irmão que antes seus ouvidos o alimentavam, isto é, a vanglória, a fama, o reconhecimento dos homens alimentavam o jejuador. Este não era um jejum feito por amor a Deus, menos ainda por humildade mas por soberba.

A humildade e a caridade são os iniciadores e os condutores da ascese cristã, como um general que organiza seu exército e o põe a marchar, assim é a relação destas duas importantíssimas virtudes com os exercícios espirituais para a via ascética cristã. Sem a humildade e a caridade em sua alma, o monge facilmente pode entregar-se às paixões e aos pecados, apesar de continuar exercitando-se. Seus exercícios podem, em lugar de aproximá-lo de Deus, contribuir para afasta-lo dele.

2.1. Humildade

A humildade tem grande destaque nas palavras dos padres dos desertos. “O monge deve, antes do mais, cultivar a humildade, pois ela constitui o primeiro preceito do Salvador, que disse: ‘Bem-aventurados os pobres de espírito, porque deles é o reino dos céus’(Mt. V, 3)”³⁸. Ela é o passo inicial em direção a Deus porque é diretamente um ataque ao amor próprio (do homem para si mesmo) que, ferido pelo pecado, está em estado de desequilíbrio. O monge, quando se decide por se aproximar de Deus pela ascese, reconhece que pelas próprias forças não será capaz de fazê-lo: o monge é forçado a se reconhecer pequeno diante de Deus. Reconhecendo Deus como grande e a si mesmo como pequenino, o asceta reconhece também que, em nome da justiça, a glória maior deve ser dada a Deus e não a si próprio. Assim como a glória, o amor. O asceta que alcançou a humildade direciona a Deus toda a glória e todo o amor, não guardando nada para si mesmo.

O amor desequilibrado do homem por si mesmo provoca desequilíbrios no homem inteiro (nos sentidos, nas vontades, nas suas prioridades e finalidades) fazendo com que ele ame mais a si mesmo que a Deus. Exercitar-se na humildade significa reconhecer-se como um

³⁸ Apoph. João das Célias II. O abade João se refere aqui como primeiro preceito à primeira das oito bem-aventuranças ensinadas pelo Cristo.

homem apenas, significa olhar a si próprio com olhos de justiça e aceitar que a glória e o amor são merecidos primeiramente e principalmente a Deus e não a si próprio. O homem humilde poderá mais perfeitamente devotar seu amor (caridade) a Deus e, por causa deste amor, buscar a perfeição e as demais virtudes.

O asceta exercita-se em humildade nas coisas mais evidentes como a fuga da vanglória³⁹ mas também nas menores coisas. Os ascetas, movidos pela humildade, repelem serem conhecidos dos homens⁴⁰, julgam-se muitas vezes os últimos de todos⁴¹ e assim preferem ser considerados⁴², aceitam as humilhações e injúrias⁴³, se submetem aos seus superiores (aos abbas) e lhes obedecem⁴⁴, chegando até mesmo a confessarem a eles suas faltas⁴⁵, para evitar destaque diante dos outros não fazem nada de extraordinário, nada que os outros ascetas não fizessem⁴⁶, são moderados no falar⁴⁷ e evitavam ser soberbos mesmo em seus olhares⁴⁸ e suas vestes⁴⁹, não julgam os demais porque se reconheciam também pecadores⁵⁰. Em resumo, a humildade permeia toda a vida e as práticas dos padres do deserto das quais trataremos mais adiante.

A humildade, nos dizem os Apoftegmas, dão força aos monges contra os ataques dos demônios. Aqueles que se creem fortes e suficientes contra os demônios, ou seja, os que creem que não é por obra de Deus que podem resistir, padecem porque não são as suas boas obras (sem a humildade) o que lhes dá força⁵¹. Os Apoftegmas nos relatam casos em que os demônios, querendo tramar armadilhas e ferir os monges⁵², se viam fracos e incapazes simplesmente por causa da humildade dos ascetas. Os demônios suportam os jejuns e as vigílias mas nunca a humildade⁵³.

³⁹ Apoph. Macário XXXI.

⁴⁰ Apoph. Longino IV.

⁴¹ Apoph. Moisés IV.

⁴² Apoph. Longino III.

⁴³ Apoph. Moisés III.

⁴⁴ Apoph. Macário XXXIII.

⁴⁵ Apoph. Lote II.

⁴⁶ Apoph. Mócio I.

⁴⁷ Apoph. Agatão XVI.

⁴⁸ Apoph. Eládio I.

⁴⁹ Apoph. Arsênio IV.

⁵⁰ Apoph. Matoés XI.

⁵¹ Apoph. Antão XXXVII.

⁵² Apoph. Antão VII. Apoph. Macário VIII.

⁵³ Apoph. Macário XI.

A humildade tem uma relação muito evidenciada pelos Apoftegmas com o temor de Deus. O temor de Deus é uma virtude que brota do desejo de não mais ofender a Deus, seja por medo de perder-se no inferno por causa dos pecados cometidos, seja por ter um amor perfeito por Deus e por isso não querer ofendê-lo. Ora se diz que o temor de Deus vem à alma por meio da humildade, ora a humildade é conseguida por meio do temor de Deus, de uma forma ou de outra as duas são importantíssimas para as almas porque são parte do caminho da perfeição. “O homem precisa da humildade e do temor de Deus como do sopro que procede das suas narinas”. Tão importante quanto a respiração para a vida física são essas duas virtudes para a vida do espírito.

Auxiliado pela humildade o monge se entenderá fraco e necessitado de Deus e por isso se empenhará em sua ascese. É também por causa da humildade que o monge entenderá que a glória e o amor não são para si mesmo mas para Deus. Movido de humildade o monge entregará a Deus e ao próximo o seu amor e é isso que em seguida veremos.

2.2. Caridade

A Caridade não aparece tanto nos Apoftegmas como algo que se busca para alcançar a virtude, ela mesma é uma virtude. A caridade é uma virtude conseguida quando se ama a outro tanto ou mais que a si próprio, em outras palavras é uma consequência da vivência da humildade e da vitória contra a soberba pois “que adianta a caridade onde há soberba?”⁵⁴ Nada. A caridade se evidencia ao ser vencida a soberba. Ela, no entanto, figura aqui como um exercício porque diversas vezes se notará nos ditos dos padres do deserto o empenho e a orientação da prática da caridade como se fosse o lado positivo da aversão à soberba, ou seja, a medida que se evita a soberba se busca mais (praticar) a caridade. Note-se que a caridade tem um aspecto intrinsecamente prático, ou seja, o amor ao próximo aqui é sempre expresso em ações, não é apenas um sentimento silencioso. Muitas das vezes a prática da caridade é o simples fato de oferecer comida aos que chegam ao deserto (pelo motivo de estarem no deserto e não haver comida farta e abundante), ou prestar um favor a alguém ou mesmo corrigir com amor aquele que está no erro.

⁵⁴ Apoph. Elias III. A soberba é uma falta primeiramente contra Deus, é por não haver humildade com relação a Deus que não há amor (caridade) a Deus e aos homens.

Já foi dito anteriormente que os monges do deserto adotaram tal modo de vida por obediência e imitação do próprio Cristo. A respeito da caridade não é diferente: é o Cristo mesmo que nos evangelhos⁵⁵ afirma a importância do amor a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. O Cristo diz ainda que a caridade é o maior de todos os mandamentos. Por este motivo, muitas vezes nos Apoftegmas a caridade é tratada como preceito⁵⁶ e sendo inclusive superior ao jejum⁵⁷. Parece engraçado mas muitas vezes os padres do deserto rompem seus jejuns para comer com aqueles que lhes visitam, ou seja, para receber-lhes com caridade, os monges abrem mão do jejum.

Ratificando tal superioridade da caridade, Paulo em sua carta aos romanos afirma que a “caridade é a plenitude da lei”⁵⁸, é o cumprimento perfeito da lei, ou seja, a prática da caridade é superior aos demais mandamentos porque ela é o motivo da obediência aos mandamentos. Observar os mandamentos sem a caridade é cumprir a lei pela obrigatoriedade da lei, enquanto praticar a caridade é cumprir a lei por amor a Deus e ao próximo. E por isso o Abade Antão, o grande, dizia: “já não temo a Deus, mas amo-o. Pois ‘a caridade expelle o temor’ (1Jo IV, 18)”⁵⁹, desta forma expressava que já não cumpria seus deveres por medo de Deus ou por obrigatoriedade da lei mas simplesmente por amor. Claramente vemos então quão importante e grandiosa é a caridade para o monge: é ela que impulsiona o homem aos demais exercícios e à busca da virtude.

O abade Cassiano diz em um de seus Apoftegmas⁶⁰ que, tal como o jejum, a caridade é coisa necessária ao monge mas com uma diferença: o momento de fazer jejum é de escolha do monge mas não o momento de se praticar a caridade, ou seja, a oportunidade de ser caridoso é dada por Deus, é uma imposição da lei de Deus. O jejum, o monge pode praticá-lo frequentemente. Cassiano responde assim quando perguntado por qual motivo deixava o jejum quando recebia peregrinos, o abade então expõe mais um motivo da prática da caridade que é o reconhecimento do próprio Cristo na pessoa do peregrino por isso tamanha era a solicitude com a qual os recebia em sua cela.

⁵⁵ Mateus XXII, 34-40; Marcos XII, 30s.

⁵⁶ Apoph. Lote I.

⁵⁷ Apoph. Moisés V.

⁵⁸ Romanos XIII, 10.

⁵⁹ Apoph. Antão XXXII

⁶⁰ Apoph. Cassiano I.

“Um dos padres assim falava: ‘Um regime de vida duro e não inconstante, unido à caridade, leva muito rapidamente o monge ao porto da apatia (*apátheia*).’”⁶¹ Neste excerto Evágrio nos diz um dos principais motivos da prática da caridade. Diz ele que não só pelos exercícios duros e regulares chegará o monge à *apátheia*, à ausência das paixões, mas estes unidos à prática do preceito da caridade é que lhe permitirão a vitória sobre as paixões, muito importante para que se evite o pecado e se adquira a virtude e a perfeição.

3. Alguns exercícios dos Abbas

3.1. Jejum

Quando se lê os Apoftegmas ou as vidas dos padres do deserto, um dos pontos que mais atraem a atenção (e a admiração) do leitor é a prática dos intensos jejuns que mantinham, e são abundantes os exemplos encontrados a respeito dessa prática. Já foi dito anteriormente que o jejum era necessário para o monge que queria viver retirado e na realidade o jejum já é parte da decisão de viver nos desertos pois se sabe que aí, de modo geral, não há fartura de comida ou de água: os desertos eram lugares apropriados para a prática do jejum⁶².

O jejum está ligado principalmente à luta contra a concupiscência da carne e sobretudo contra o pecado da gula. O jejum, porém, além de fortalecer o monge contra a gula também se relaciona contra as paixões da carne de modo geral (como a luxúria por exemplo), dão perspicácia aos olhos da mente fortalecendo o asceta contra o inimigo (o demônio)⁶³, dá forças para a obra de Deus e também está ligado à tranquilidade que o monge busca além de ser uma prática de humilhação e humildade⁶⁴ segundo os próprios padres do deserto. Nos Apoftegmas, o jejum é primeiramente apresentado, como já foi dito, como remédio contra as paixões da carne mas também pode ser encontrado como prática de penitência corporal (ou mortificação)⁶⁵ e também como meio para se obter de Deus algum favor⁶⁶.

Antes de examinarmos as principais finalidades do jejum que foram acima expostas, comecemos por apresentar brevemente as práticas comuns de jejum. Normalmente os relatos

⁶¹ Apoph. Evágrio VI.

⁶² Apoph. Abraão I.

⁶³ Apoph. Dulaz I.

⁶⁴ Apoph. Moisés III.

⁶⁵ Apoph. Macário XXI. Apoph. Teodoro de Eleuterópolis II.

⁶⁶ Apoph. Amonataz I.

dos Apoftegmas nos apresentam o costume dos ascetas dos desertos de jejuarem do momento que se levantavam até a hora nona (três horas da tarde) e aí então comiam geralmente pão e sal ou algum mingau e nunca comiam carne⁶⁷. Certas vezes alguns irmãos faziam dietas diferentes, por exemplo, comiam apenas um pequeno pedaço do pão às três da tarde, ou comiam apenas à noite, ou mesmo a cada dois ou mais dias.

Por um dos Apoftegmas do abade Agatão⁶⁸ somos apresentados às duas formas básicas de se jejuar. A primeira delas consistia em manter o jejum até certo tempo (por vezes até após as três da tarde e mesmo por muitos dias seguidos) e depois então saciar-se: era um regime dado como digno mas sem muita fadiga. De acordo com a segunda forma, mantinha-se o jejum até certa altura (até às três da tarde normalmente) porém o monge ao comer não se saciava, comendo bem pouco: este regime já era reconhecido como uma luta. Há ainda casos de uma terceira forma que era uma mescla entre a primeira e a segunda, nela o monge mantinha o seu jejum por longo tempo no fim do qual não se saciava ao comer. A segunda forma de jejum era mais comum e segundo o Abade Poimém⁶⁹ era mais aconselhável visto que o jejum durante muito tempo poderia trazer consigo o orgulho e a soberba pela conquista de tal feito grandioso. Era preferível a humildade sem o jejum que o jejum soberbo “pois mais convém ao homem comer carne do que se ensoberbecer e enaltecer.”⁷⁰

O abade Antão expõe que há no corpo três movimentos. O primeiro é natural e desapaixionado, é obediente à alma e, portanto, livre de pecado. Notamos aqui mais uma vez a afirmação do homem natural (livre da corrupção causada pelo pecado) como sendo reto, livre das paixões e avesso ao pecado. O segundo, o que nos interessa neste momento é o movimento “que provém do fato de que se alimenta e aquece o corpo com comida e bebida: o calor que o sangue recebe destas, excita o corpo a agir”⁷¹ e daí entendemos que o prazer da comida não excita apenas o próprio apetite da gula mas também o apetite corporal da luxúria, além de privar o corpo da tranquilidade. A terceira espécie de movimentos é própria dos que lutam, e é produzida por maquinações dos demônios tomados de inveja: são as tentações às quais são expostos uma e outra vez os monges do deserto.

⁶⁷ Apoph. Arcebispo Teófilo III.

⁶⁸ Apoph. Agatão XX.

⁶⁹ Apoph. Poimém XXXI.

⁷⁰ Apoph. Isidoro o presbítero IV.

⁷¹ Apoph. Antão XXII.

O que o abade Antão nos explica a respeito do segundo movimento (ou inclinação) do corpo (ou seja, sobre a gula como algo que excita o corpo) que ele não é apenas evitar o pecado por comer excessivamente. Associando a ele outros padres do deserto vemos que mortificar o corpo pelo jejum tem a finalidade de fortalecer o monge para a obra de Deus. Mas como o jejum que aparentemente enfraquece o corpo (pela falta de alimentação) pode tornar alguém mais forte? É uma linha contínua que liga o jejum à sua finalidade como nos podem demonstrar os abbas.

“Se um Imperador quer tomar alguma cidade dos inimigos, corta primeiro a água e os alimentos; em consequência, os inimigos, perecendo de fome, se lhe submetem. Assim também são as paixões da carne: se o homem vive em jejum e fome, os inimigos perdem a força diante da alma dele.”⁷²

Como nos demonstra através deste exemplo o abade João Curto, o jejum corta a fonte de alimento das paixões da carne e deste modo torna o monge também mais forte contra o terceiro movimento (já exposto acima) dito por Santo Antão que é a tentação dos demônios. O jejum vence as paixões que são a fonte da fraqueza dos ascetas e os deixa mais fortes por isso. Com efeito o abade Xoio⁷³ diz que o jejum se faz necessário exatamente porque existe o demônio e que o monge poderia comer e beber quanto quisesse se o demônio não existisse. E o abade Poimém complementa lhe o pensamento dizendo que “se o deleite da gula não entrasse na alma, a mente não cairia quando impugnada pelo inimigo”⁷⁴, ou seja, é a gula, ou simplesmente o seu deleite, o prazer em comer, que torna o monge mais fraco contra as tentações dos demônios.

Mantendo firme seu jejum, acostumando-se à falta de consolação advinda do prazer da comida, enfraquecendo em si o poder das paixões e, por isso, tornando-se mais forte contra as paixões da carne e contra as tentações dos demônios, o asceta terá mais forças para a obra de Deus como conclui o abade João Curto⁷⁵ em outro dos Apoftegmas. O abade relata o costume dos padres da região da Cétia de comer pão e sal, e mesmo a essa pobre e única refeição não se apegavam, se desobrigavam de comê-la, desassociavam da comida a ideia de prazer (deleite) e com isso ganhavam forças para prosseguir em seu propósito. Quando questionado sobre o que era necessário para ser salvo, ou seja, para chegar ao céu, o abade Biaré em seu

⁷² Apoph. João Curto III.

⁷³ Apoph. Xoio I.

⁷⁴ Apoph. Poimém XVI.

⁷⁵ Apoph. João Curto XXIX.

único Apoftegma recomenda entre outras coisas tornar o “ventre pequeno”⁷⁶ associando assim a prática do jejum à salvação final pelos motivos que já vimos acima. O jejum então torna o monge forte contra as paixões da carne e com isso menos débil contra as tentativas dos demônios de levá-lo a pecar, é por isso que o jejum é tão necessário à obra de Deus, porque torna o monge mais resistente e capaz a este propósito.

O jejum cumprindo seu objetivo já exposto acima é capaz de levar ao corpo e à alma a tranquilidade (*ataraxia*) tão buscada pelos ascetas do deserto. O jejum livra o sangue do calor e o corpo da agitação que provém da gula como afirma Antão do Egito quando fala do segundo movimento do corpo: é uma tranquilidade corporal que o monge alcança por meio do jejum. Os monges do deserto se exercitam com a finalidade de se afastarem da vida de pecado e se unirem a Deus e quando isso acontece, toma-lhes a tranquilidade como nos demonstram os Apoftegmas⁷⁷: é uma forma de tranquilidade de alma que o jejum traz ao abba. Assim, a tranquilidade trazida pelo jejum é integral, ela toca o corpo e a alma do asceta.

3.2. Oração

A oração é em todas as suas ocorrências nos Apoftegmas um exercício de humildade. Lembremo-nos da distinção já feita anteriormente entre as três primeiras inclinações más no homem: as duas formas de concupiscência e a soberba da vida. O exercício da oração se aplica em vencer a soberba (e seus diversos desdobramentos). Seja por reconhecer a grandeza de Deus, seja por aceitar a pequenez do homem é que se recorre a Deus em oração, ou seja, a oração é um humilde colóquio do homem impotente à onipotência divina.

Antes de tratarmos diretamente do tema da oração é necessário entender a relação dela com a soberba e suas consequências. A soberba da vida quando encontra lugar no homem traz-lhe diversas paixões e uma delas é a acédia⁷⁸. A acédia pode ser confundida facilmente com a preguiça mas tem na verdade dimensões muito maiores que esta. Ela é uma espécie de tristeza ou preguiça espiritual, um desânimo que debilita o desejo de ascese no monge. Desacreditado de poder avançar na vida espiritual, o homem tomado pela acédia desanima das suas orações, trabalhos e demais deveres, e da luta contra as paixões de modo geral

⁷⁶ Apoph. Biaré I.

⁷⁷ Apoph. Megétio II. Apoph. Zeno VIII.

⁷⁸ Evágrio não segue essa procedência da acédia com relação à soberba. Também podem ser encontradas as formas “acídia”, “ascédia” e “ascídia”.

(preguiça), no entanto, vendo os que lutam e progridem, surge-lhe no coração o desejo de possuir, sem uma sincera busca, os bens espirituais ou materiais daqueles que se aplicam seja na ascese ou mesmo em outra obra (inveja) e por isso o ódio brota no seu coração por não estar no nível dos ascetas e por ter de reconhecer-se menor que eles (ira). Esse que foi dominado pelo demônio da acédia, negando ter recebido a ajuda de Deus, afirma que mesmo aquele pouco que possui foi conseguido por seu próprio esforço e luta e sem o auxílio de Deus (orgulho, vanglória e vaidade).

A preguiça em empenhar-se nos exercícios, a inveja e a ira em relação aos outros, o orgulho, a vaidade e a vanglória contrários à humildade e à glória de Deus são as outras paixões que surgem a partir da acédia. A terrível prole da acédia é bastante grande e por isso merece bastante empenho a sua luta. Sobre ela o abade Poimém diz que “a acédia se encontra em todo início, e não há paixão pior do que ela.”⁷⁹ Por ser algo mais próprio daqueles que iniciam a ascese, é necessário mais vigor na luta, no entanto, a acédia pode fazer o monge abandonar o deserto e a ascese a qualquer altura da vida. Fica fácil entender o motivo de se ter a oração como o exercício mais laborioso para o monge⁸⁰ se conseguimos enxergar o grande mal que é a acédia e a necessidade de vencê-la pela oração humilde.

Vemos na leitura dos Apoftegmas ou nas relatos das vidas dos eremitas dos desertos que a oração é sempre relacionada ao combate da soberba e de sua geração por meio da recordação e aplicação da humildade a todo o momento. O próprio fato de rezar a todo momento⁸¹ e em meio ao trabalho é uma forma de praticar a humildade reconhecendo que o monge não pode estar longe de Deus um só instante pois se assim o faz, se aproxima das paixões e dos pecados. Em todos os relatos da vida de oração dos abbas sempre se pode perceber, direta ou indiretamente, a humildade, seja quando o monge reza a Deus pedindo explicação das Escrituras⁸² ou a clareza para discernir se o que lhe toca é uma graça ou uma tentação⁸³, seja para pedir socorro nas tentações demoníacas⁸⁴ nas quais não pode sozinho resistir, ou para agradecer⁸⁵, implorar a salvação⁸⁶, pedir perdão pelos pecados⁸⁷ e assim

⁷⁹ Apoph. Poimém CXLIX.

⁸⁰ Apoph. Agatão IX.

⁸¹ Apoph. Lucio I, Apoph. Epifânio III, Apoph. Macário da cidade III. 1 Tessalonicenses V, 17.

⁸² Apoph. Antão XXVI, Apoph. Daniel VIII.

⁸³ Apoph. Zeno V.

⁸⁴ Apoph. Arsênio III

⁸⁵ Apoph. Arsênio XX.

⁸⁶ Apoph. Teodoro de Enato III.

⁸⁷ Apoph. Moisés XVII.

alcançar a misericórdia divina⁸⁸, seja para ser conduzido à disciplina⁸⁹, ou se livrar de maus pensamentos⁹⁰ e conseguir paz⁹¹, e até mesmo para pedir chuva, em todo caso por meio da oração se reconhece Deus por soberano e o homem por pequeno. A oração pode ser vista também como uma forma de violência⁹² contra si próprio sobretudo quando acontece em vigílias⁹³ o que também era comum entre os monges e também como um ato de caridade quando se reza pelos outros, sobretudo pelos inimigos⁹⁴.

É possível que notemos grande semelhança entre a oração e o jejum quanto ao modo como funciona no combate da paixão, e isso acontecerá também com outros exercícios. De modo geral, o homem, que se reconhece ferido pela inclinação de pecar, luta contra suas más inclinações por meios diversos mas sabe que não é forte contra os demônios se não conta com a ajuda de Deus, é por isso que o monge reza a todo momento: quando menos se espera surgem as tentações (demoníacas), os maus pensamentos e as fraquezas (humanas). Estando vencida uma dificuldade, o homem pode, por meio da oração, render graças a Deus pelo socorro recebido. A seguir o próprio Antão do deserto relata para nós isso mesmo que acabamos de explicar:

Certa vez um demônio muito alto me apareceu e ousou dizer-me; ‘Sou o poder de Deus, sou a providência. Que queres que te conceda?’ Então soprei com mais força contra ele; tendo invocado o nome de Cristo, pus-me a bater nele, e parece-me que, de fato, bati. Ao ouvir o nome de Cristo, logo esse grande (demônio) desapareceu com todos os seus demônios. Então, quando eu jejuava, o astuto voltou sob a aparência de monge, trazendo pães, e me aconselhou, dizendo: ‘Come e cessa com esses grandes trabalhos; também tu és homem, e vais enfraquecer’. Refletindo em sua astúcia, levantei-me para orar. Ele não suportou, deixou-me e parece ter saído pela porta como fumaça. Quantas vezes, no deserto, fez aparecer ouro diante de mim, para me tentar ao menos tocá-lo e olhá-lo. Salmodiava contra ele, e tudo desaparecia. Muitas vezes seus golpes me feriram, e eu dizia: ‘Nada me separará do amor de Cristo (Romanos VIII, 35). Depois disso se bateram muito mais entre si. Não era eu que os fazia cessar e os abatia, mas o Senhor, que disse: ‘Vi satanás cair do céu como um relâmpago’ (Lucas X, 18).⁹⁵

Podemos ver neste relato extraído da *Vida de Santo Antão* que a oração (invocar o nome de Cristo, salmodiar, levantar-se para orar e a recitação de partes das Escrituras) foram

⁸⁸ Apoph. Macário XIX.

⁸⁹ Apoph. João Curto XXXV.

⁹⁰ Apoph. João Curto XII, Apoph. Teodoro de Cétia I.

⁹¹ Apoph. Moisés XVIII.

⁹² Apoph. Madre Teodora III.

⁹³ Apoph. Macário XXXIII.

⁹⁴ Apoph. Zeno VII.

⁹⁵ ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística). nº 40.

aplicadas no momento das tentações contra o poder dos demônios e vemos também que a vitória da batalha, o monge não a dedica a si mesmo mas a Deus que lhe prestou socorro.

O abade João Curto se refere a si mesmo como um homem sentado debaixo de uma grande árvore e que, vendo feras e serpentes que lhe vão atacar e contra as quais não pode lutar, busca refúgio e salvação subindo a árvore, e conclui o abade: “Assim também eu: estou sentado em minha cela e vejo os meus pensamentos virem contra mim; quando não tenho força contra eles, refugio-me em Deus pela oração e sou salvo do inimigo”⁹⁶. A grande árvore é figura de Deus, as feras e serpentes, os demônios e a ação de subir a árvore é a oração que salva da tentação.

Depois de tratarmos das funções principais da oração na vida ascética dos desertos, veremos de forma breve outros detalhes que circundam a prática da oração. As orações dos monges apresentam-se de muitas formas. Por vezes os Apoftegmas nos apresentam os monges numa contemplação silenciosa que acompanha o trabalho, ou também em orações vocais, há o costume de recitar os salmos das Escrituras (Salmodiar⁹⁷) em horas específicas do dia, recitar passagens das Escrituras para repelir os demônios e suas tentações ou mesmo o ato de dizer o nome de Jesus repetidas vezes.

As orações são comumente acompanhadas por posições corporais. No trecho do abade Antão acima vimos que ele se levanta para orar, há também ocorrências que mostram orações de braços erguidos e orações acompanhadas por trabalhos manuais, e é também comum encontrarmos relatos das vigílias dos monges que despertavam no meio da noite para orar.

A negligência e a distração nas orações é algo muito ruim e a isso o abade Elias se refere quando diz que “se a mente não salmodia com o corpo, vã é a fadiga”⁹⁸, ou seja, vã é o esforço e vã a oração. O abade Evágrio alerta também os monges de que é grande coisa rezar sem distrações mas maior ainda é salmodiar sem se distrair.⁹⁹

O abade Nilo nos apresenta muitos Apoftegmas¹⁰⁰ sobre a oração, neles o abade afirma que a tristeza é inimiga da oração e que a pobreza é sua aliada, permitindo orar sem distrações, que o sentimento de vingança atrapalha a oração e que a paciência e a resignação

⁹⁶ Apoph. João Curto XII.

⁹⁷ Este costume se mantém até hoje entre os clérigos e monges católicos.

⁹⁸ Apoph. Elias VI.

⁹⁹ Apoph. Evágrio III.

¹⁰⁰ Apoph. Nilo I, II, III, IV, V e VI.

são recompensadas com frutos na oração. O abade diz ainda que a oração produz no monge a mansidão e que é aplicada contra a ira, a tristeza e o desânimo.

3.3. Doação de esmolas

Diferentemente do exercício anterior que estabelece uma relação menos nítida com o mal o qual busca combater — a saber, a soberba (que é detida pela oração) — o exercício da doação de esmolas é sem dúvidas algo que vai diretamente contra a ganância e a avareza. A prática de doação de esmolas, na vida dos monges dos desertos, é algo que se associa a outra prática muito importante a julgar pela ênfase com a qual os próprios monges se referem a ela. Falamos aqui do desapego das posses, ou simplesmente, da pobreza. Não se apegar a posses é evidentemente um dos pilares do monasticismo dos desertos e sobre essa prática trataremos mais adiante.

Tanto a esmola quanto a pobreza voluntária são práticas que visam combater o amor desordenado pelas riquezas mas que são repletas de caridade (amor espiritual). Neste momento, se nos é lícito fazê-lo, apenas lancemos um olhar sobre essas duas práticas auxiliados pela luz da caridade (da qual já falamos) e vejamos que as esmolas e o desprendimento das posses (a pobreza) miram os dois alvos da caridade que são Deus e o próximo. Por amor de Deus é que o monge se desfaz de suas posses, sejam elas muitas ou poucas, a fim de pertencerem mais perfeitamente a Deus. E por amor do próximo os monges doam aos pobres até mesmo o pouco que conseguem com seus trabalhos. É claro que a doação de esmolas (como exercício espiritual) não é algo que se faça sem o amor de Deus já que o amor ao próximo (espiritual, não carnal) é consequência do amor a Deus. Em resumo, se o desprezo das riquezas movido pela caridade em direção a Deus resulta na pobreza voluntária do monge, o mesmo desprezo pelas riquezas igualmente movido pela caridade mas em direção ao próximo produz o exercício de doação de esmolas.

É muitíssimo significativo considerarmos o fato de que o primeiro ato em direção à ascese feito por aquele jovem que viria a se tornar o grande abade Antão seja a doação dos seus bens às pessoas de sua aldeia e aos pobres. Recordemos este episódio: o jovem Antão (que tinha entre dezoito e vinte anos), menos de seis meses depois da morte dos pais ficou sozinho com a irmã, ele vinha meditando como os apóstolos deixaram tudo para seguir a Jesus Cristo e como os fiéis daquela época renunciavam aos seus bens em favor dos que

necessitavam, como os vendiam e entregavam o dinheiro aos cuidados dos apóstolos, e se admirava da esperança que tinham aqueles homens. Em meio a esses pensamentos Antão entrou na igreja e ouviu aí as palavras de Jesus a um jovem rico: “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá aos pobres; vem e segue-me e terás um tesouro nos céus”¹⁰¹. Acolhendo aquelas palavras como se fossem direcionadas a ele próprio, Antão sai da igreja e procede como ouviu nas palavras do Cristo.

O que relata neste ponto a *Vida de Santo Antão* é um início para entendermos o motivo dos monges procederem assim. “Os bens que recebeu dos pais, trezentos arures de excelente terra fértil, deu-os de presente às pessoas da aldeia, para não ser estorvado por eles, nem ele nem sua irmã. Vendeu todos os móveis e distribuiu aos pobres todo o dinheiro recebido, salvo pequena reserva para a irmã”¹⁰²(esta reserva teve o mesmo fim que os outros bens pouco tempo depois¹⁰³). O jovem monge deixa seus bens e com eles pratica a caridade para não ser estorvado pelas suas posses, ou seja, o acúmulo de posses atrapalha a ascese e já sabemos a que mal as riquezas alimentam: a avareza. Antão poderia simplesmente ter abandonado casa e bens e partido para o deserto e ainda assim estaria se desfazendo de suas posses, mas com aquilo que possuía ele exerceu a caridade e deu seus bens aos pobres, como se isso fosse a perfeição do seu desprendimento (e não apenas o abandono de seus bens). Outro ponto a favor da doação dos bens aos pobres que vimos em meio a este episódio são as palavras do próprio Cristo (do qual eram imitadores os ascetas) quando alia este exercício à perfeição: caso quisesse ser perfeito (e este jovem asceta o queria) deveria desfazer-se de seus bens em favor dos pobres em busca do tesouro celeste.

Contrariamente ao que poderíamos imaginar, o momento de abdicar dos bens e distribuí-los aos pobres não acontece só ao iniciar a ascese. Sabe-se que os monges se empenhavam em trabalhos manuais, geralmente a tecelagem de cestos, para manterem a mente e o espírito ocupados, e o dinheiro obtido da venda de sua produção era aplicado para comprar o que comer (normalmente trigo para fazer pães) e para doarem aos pobres. Era comum entre os monges a divisão dos ganhos reservando uma parte para os pobres. O próprio Antão mesmo, já no início de sua ascese, “com parte de seu ganho, comprava o pão; o resto distribuía aos necessitados.”¹⁰⁴ Podemos ainda perceber aqui uma forma de auxílio mútuo

¹⁰¹ Mateus XIX, 21.

¹⁰² ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística). nº 2.

¹⁰³ ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística). nº 3.

¹⁰⁴ ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística). nº 3.

entre alguns exercícios: se com o trabalho e a venda de sua produção que eram necessários ao asceta, ele poderia voltar a acumular e apegar-se ao dinheiro (ainda que fosse pouco), com a esmola temos uma forma de fuga desse apego, uma forma de escoamento do dinheiro por meio da caridade.

Havia também os chamados *Ágapes*¹⁰⁵ que eram refeições de caráter religioso que muitas vezes os Apoftegmas dos padres narram, ora aparecem como momentos de confraternização, ora sendo aplicados como sufrágio pelos defuntos, “mais frequentemente a refeição do ágape era realizada a título de esmola para socorrer à indigência de irmãos pobres, órfãos, viúvas.”¹⁰⁶ É então fato que as esmolos eram exercícios comuns na vida dos monges seja por doações de dinheiro ou de alimento aos pobres.

Vejamos agora com o auxílio dos padres que bens espirituais conquista aquele que dá esmolos. O abade Nilo recomenda o seguinte: “Vai, vende o que tens, e dá-o aos pobres. A seguir, toma a tua cruz e renuncia a ti mesmo, para que possas orar sem distração”¹⁰⁷. Ele faz preceder à renúncia de si mesmo a renúncia aos bens e sua doação aos pobres, pois aquele que não renunciou de suas posses como vai renunciar a si mesmo e às suas vontades? Ambas as renúncias favorecem a oração sem dispersão, outro exercício muito recomendável aos monges como já vimos.

Em outra ocasião um irmão buscando a sabedoria do abade Poimém pede-lhe uma palavra e então escuta da boca do abade: “Quanto podes, faze trabalho manual, para que com os seus frutos pratiques a misericórdia; pois está escrito que a esmola e a fé purificam dos pecados”¹⁰⁸. Parece um pouco lacônico o que diz o abade (como muitas vezes o são os Apoftegmas) pois ele não explica de que modo a esmola aliada à fé purifica o irmão dos pecados mas se lembrarmos de que a esmola é também um exercício de caridade, entenderemos o abade ao escutarmos o apóstolo Pedro quando, poucos séculos antes, escreve que “a caridade cobre uma multidão de pecados”¹⁰⁹. O exercício de doação de esmolos permite que com o dinheiro se faça caridade e assim, pela caridade, a esmola age contra os pecados.

¹⁰⁵ A palavra “ágape” é um dos nomes da caridade (amor).

¹⁰⁶ BETTENCOURT, Estêvão (Org.). *Apoftegmas: A sabedoria dos antigos monges*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979. p34.

¹⁰⁷ Apoph. Nilo IV.

¹⁰⁸ Apoph. Poimém LXIX.

¹⁰⁹ 1 Pedro IV, VIII.

O que vamos ler a seguir trata-se de um encontro entre o abade Poimém, alguns irmãos e um secular de vida piedosa que propõe ao abade uma parábola:

Um homem disse a seu amigo: 'Pois que desejo ver o Imperador, vem tu comigo'. Respondeu-lhe o amigo: 'Acompanhar-te-ei até meio-caminho'. Disse então a outro amigo: 'Vem tu, conduze-me até o Imperador'. Este respondeu: 'Levar-te-ei até o palácio do Imperador'. Disse ainda a um terceiro: 'Vem comigo até o Imperador'. Este anuiu: 'Irei, levar-te-ei até o palácio; lá me apresentarei, hei de falar e, por fim, introduzir-te-ei até o Imperador'. Perguntaram-lhe então qual era o significado da parábola. O secular explicou: 'O primeiro amigo é a ascese, que leva até a estrada; o segundo é a pureza, que leva até o céu; o terceiro é a esmola, que introduz até o Rei Deus, com confiança¹¹⁰.

Por vários motivos concluímos que a doação de esmolas é parte importante da vida dos monges. Por livrar o monge do apego às riquezas ou pela luta contra a avareza como vimos no início, pela prática da caridade, ou pelo perdão dos pecados, as esmolas poderão fazer com que o monge seja recebido pelo próprio Deus em seu palácio. E, assim como vimos a respeito da caridade que é um preceito que não deve ser ignorado pelo monge, a doação de esmolas, sendo uma das faces da caridade, também é um preceito jamais ignorável.

3.4. Desapego das posses

O desapego das posses, ou simplesmente, a pobreza voluntária dos monges, como já foi dito acima, é um exercício que juntamente com a doação de esmola combate a avareza, o apego aos bens materiais. Mas o que há de tão mau em manterem os ascetas as suas posses? Por meio dos exemplos dados nos Apoftegmas (como por exemplo o do abade Nilo que acabamos de ver acima) entendemos que o desapego dos bens é um passo anterior ao desapego de si mesmo (das vontades) e que ambos são necessários para a conquista da tranquilidade buscada pelos monges. O mau não está em possuir bens mas em amá-los desmedidamente. Os monges por isso temiam que a preocupação e o amor por seus bens lhes pudesse inquietar e lhes furtasse da presença de Deus e que fossem assim “ocasiões de tropeço”¹¹¹.

Há nessa atitude corajosa dos ascetas uma grande dose de provação da própria confiança em Deus. Aquele que deixa todos os seus bens por amor de Deus o faz na confiança de que o próprio Deus se ocupará de prover-lhe o que for necessário (e apenas o necessário,

¹¹⁰ Apoph. Poimém CIX.

¹¹¹ Apoph. Euprépio III.

não o supérfluo) para que possa seguir o caminho da ascese. É esta confiança que lhes faz dar ouvidos às palavras: “Não vos preocupeis com o dia de amanhã”¹¹² e manter a alma tranquila. A confiança em Deus cresce no monge que se desapega de suas posses à medida que a confiança em si mesmo e no dinheiro diminui. Não se apegar às posses é assumir para si mesmo que as riquezas e o trabalho como meio de ajuntá-las não são o ponto de confiança do monge, mas a fé em Deus. O futuro do homem está nas mãos de Deus e não nas suas próprias.

Aparecem nos Apoftegmas duras repreensões contra aqueles que, querendo se fazer monges, não se desfaziam de todas as suas posses. Uma delas podemos conhecer por meio do abade Cassiano que nos conta sobre um senador que distribuiu seus bens aos pobres para se tornar monge mas guardou algumas de suas posses para seu uso e por isso foi repreendido. “A esse São Basílio dirigiu a seguinte palavra: ‘Deixaste de ser Senador, e não te fizeste monge’”.¹¹³ A posse dos bens como podemos ver impede a perfeição da vida monacal. Também o abade Antão conta-nos uma história sobre um irmão que, tendo renunciado ao mundo, distribuiu seus bens aos pobres, no entanto, guardou uma pequena parte para si. A esse irmão o próprio Antão, o grande, diz o seguinte:

“Se te queres tornar monge, vai àquela aldeia, compra carnes, aplica-as ao teu corpo nu, e, em tais condições, volta para cá”. O irmão tendo feito assim, os cães e pássaros dilaceravam-lhe o corpo. Ora, ao encontrar-se com o ancião, este perguntou-lhe se fizera como havia aconselhado. O irmão mostrou-lhe então o corpo todo dilacerado; ao que disse santo Antão: “Aqueles que renunciaram ao mundo e ainda querem ter bens, são dessa forma despedaçados pelos demônios na luta.”¹¹⁴

Pelas palavras do grande abade percebemos como é importante o desapego dos bens materiais para o asceta. A posse e o apego dos bens materiais são capazes de enfraquecer o irmão espiritualmente, tornando-o incapaz de vencer os demônios. O homem apegado aos bens se encontra nu, ou seja, desprotegido e recoberto de atrativos (as carnes) para os demônios (aves e cães). São claras as palavras do abade ao demonstrar que os demônios são atraídos por essa falsa-pobreza (esta talvez seja ainda pior que o acúmulo de riquezas) que recobre o monge. O desapego torna o homem forte contra os demônios porque desviam o amor que seria para Deus em direção aos prazeres das posses. Resulta que o monge que devia confiar seu futuro a Deus, confia-o às suas posses, tornando-o fraco assim contra sua vontade e amor próprios. É impossível para quem ama os prazeres e o dinheiro viver conforme

¹¹² Mateus VI, 34 *apud* ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística), n° 3.

¹¹³ Apoph. Cassiano VII.

¹¹⁴ Apoph. Antão XX.

Deus¹¹⁵ pois assim como os prazeres enfraquecem a vontade do monge, as posses enfraquecem sua esperança e confiança em Deus. De fato, a *Vida de Santo Antão*¹¹⁶ conta-nos que uma das primeiras tentações sofridas pelo ainda jovem asceta foi a recordação dos bens e o amor ao dinheiro mas diante da resolução de Antão, o inimigo se viu enfraquecido.

O desprezar as riquezas e o desprender-se dos bens aparece em muitos episódios narrados nos Apoftegmas. É por ter o coração livre das posses que os monges dão esmolas¹¹⁷ aos pobres, ao que lhes pede emprestado simplesmente dão o objeto pedido sem esperar retorno¹¹⁸, não buscam justiça pelo roubo¹¹⁹ ou pela perda¹²⁰ de algum objeto e mesmo quando necessitam ter posse de algum objeto ou qualquer outra coisa necessária (para o trabalho por exemplo) não têm seus corações ligados às posses¹²¹.

“O amor do dinheiro, que é terrível e tudo ousa, sem conhecer saciedade, impele a alma que o nutre, ao extremo dos males. Por conseguinte, expulsemo-lo logo nos primórdios, pois, uma vez que nos possui, é invencível”¹²². Manter o coração livre do amor das posses é na verdade o caminho para o amor ao reino dos céus¹²³, é caminho para a salvação celeste, é o primeiro passo da ascese sem o qual sequer é possível dizer-se monge ou asceta. O desprezo das posses é uma atitude imprescindível para os que desejam alcançar o céu por meio da ascese. O coração do monge livre do apego possibilita que ele ame a Deus com todo seu coração.

3.5. Trabalho manual

O trabalho é muito presente na via ascética dos padres do deserto. Engana-se quem pensa que os ascetas se mantinham graças à mendicância ou às doações de pessoas boas, não que essas coisas não acontecessem mas definitivamente não é o que geralmente se encontra nos Apoftegmas. Os monges do deserto se sustentavam graças ao trabalho de suas mãos.

¹¹⁵ Apoph. Isidoro o presbítero III.

¹¹⁶ ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística). nº 5.

¹¹⁷ Apoph. Agatão XXX.

¹¹⁸ Apoph. João Persa II.

¹¹⁹ Apoph. Poimém XC.

¹²⁰ Apoph. Euprépio III.

¹²¹ Apoph. Gelásio V.

¹²² Apoph. Isidoro de Pelúcio VI.

¹²³ Apoph. Isidoro o presbítero II.

O que mais comumente se verá nos Apoftegmas é o trabalho manual de tecelagem. Os monges teciam cordames com as folhas de palmas que coletavam, com os cordames faziam geralmente cestos e estes eram ou trocados por pães ou vendidos, e com o dinheiro conseguido os monges compravam trigo para fazerem seus próprios pães¹²⁴. “Esta ocupação era a preferida porque não absorvia muito o espírito e permitia facilmente que a atenção do monge se voltasse para Deus e a oração, enquanto as mãos estavam ocupadas.”¹²⁵

Pode-se encontrar além do trabalho de tecelagem também outras formas de trabalho que, pode-se dizer, decorriam da necessidade dos monges. Uma e outra vez os monges iam levar os grãos para o moinho para aí fazer com eles farinha para os pães¹²⁶, ou iam à padaria para produzir aí seus próprios pães¹²⁷, ou mesmo ao mercado para vender artefatos que produziram (geralmente os cestos já ditos mas também cordas e esteiras¹²⁸).

O trabalho dos monges, no entanto, não devia ser aplicado em satisfação própria a ponto de orgulhar-se dele ou com ele acumular dinheiro. O trabalho era necessário, como um preceito, era de fato uma obra da alma¹²⁹ e assim deveria ser, ou seja, o trabalho não deveria servir senão para que o monge tivesse o necessário para sua sobrevivência e para praticar a caridade, para além disso o monge já não estaria realizando uma obra da alma mas uma satisfação própria, seja pelo orgulho ou pelo interesse em juntar dinheiro. O trabalho do monge tinha a intenção de mantê-lo unido a Deus em oração e não furtá-lo de Deus, não podia ser expressão ou causa de cobiça, é por isso que se diz que o trabalho deveria ser pequeno¹³⁰, para que a grandiosidade da obra não inflasse o espírito do monge.

O trabalho manual era para os monges ocasião propícia para oração. Em vários Apoftegmas é perceptível a íntima ligação entre o trabalho e a oração contemplativa dos monges, seja silenciosa ou vocal como na recitação de algum salmo (a salmodia) ou outra oração constante. Oração e trabalho são dois dos exercícios mais importantes dentre todos, tão importantes que os monges buscavam muitas vezes a parceria dos dois como vemos exaustivamente nos Apoftegmas: ao mesmo tempo em que reza o monge trabalha, e ao

¹²⁴ Apoph. Macário XXXIII.

¹²⁵ BETTENCOURT, Estêvão (Org.). *Apoftegmas: A sabedoria dos antigos monges*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979. p 6.

¹²⁶ Apoph. Teodoro de Ferma VI.

¹²⁷ Apoph. Teodoro de Ferma XVI.

¹²⁸ BETTENCOURT, Estêvão (Org.). *Apoftegmas: A sabedoria dos antigos monges*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979. p 5.

¹²⁹ Apoph. Teodoro de Ferma X e XI.

¹³⁰ Apoph. Biarré I.

mesmo tempo em que se trabalha o monge reza. Usaremos uma visão do grande Antão¹³¹ que nos diz logo no primeiro de seus Apoftegmas algo sobre a importância destes dois pilares da vida monástica. Note-se que o que veremos agora foi uma visão do monge na qual oração e trabalho aparecem de forma separada entre si: a interpretação desta visão e sua incorporação na vida ascética uniu os dois exercícios numa só prática. Ao abade Antão foi mostrado alguém semelhante a ele mesmo que ora trabalhava, ora rezava, voltava a trabalhar e depois se levantava para rezar e, segundo o Abade, uma voz lhe dizia para que assim fizesse e deste modo seria salvo fazendo-lhe perceber que, da mesma forma que a oração, o trabalho era necessário para o monge. E de fato este exemplo dos monges do deserto se estendeu até os mosteiros beneditinos do ocidente cuja regra escrita pelo próprio São Bento abade tinha e tem por pilares os imperativos *ora et labora* (reza e trabalha).

Diferentemente da visão narrada por Antão do deserto, o que comumente se encontra não é a interrupção do trabalho pela oração e da oração pelo trabalho. Oração e trabalho se permeavam e por isso o trabalho dos monges era leve e perseverante¹³², era de fato a tentativa de manter as mãos e a mente ocupados e com isso facilitar a oração e alijar-se das tentações. Enquanto tecia o monge rezava. Os Apoftegmas relatam por vezes como que êxtases a ponto do monge esquecer-se de tudo o mais além da oração e do trabalho¹³³, tamanha era a união e cooperação entre ambos os exercícios.

O homem se parece com uma árvore: o trabalho do corpo é como que a folhagem, enquanto a disciplina da alma é como que o fruto. Pois que, conforme está escrito, ‘toda árvore que não produz fruto bom, será cortada e atirada ao fogo’ (Mt. III, 10), é evidente que todo o nosso esforço deve visar ao fruto, isto é, à disciplina da alma. Contudo também são necessários o envoltório e o ornamento da folhagem, que são o trabalho do corpo.¹³⁴

A disciplina da vida ascética é, sem dúvidas, duríssima. O calor do deserto durante o dia, o frio das noites, o pouco conforto, a escassez de alimento e água, a solidão e a exposição aos perigos são com certeza algo difícil de suportar. A oração (como já foi dito anteriormente) e o trabalho são os motores da ascese, da disciplina dos monges. É claro que o trabalho não é o fim que se quer alcançar pela ascese mas ele é um meio pelo qual se alcança o fim, a disciplina da alma e por ela as virtudes.

¹³¹ Apoph. Antão I.

¹³² Apoph. Matoés I.

¹³³ Apoph. João Curto XXX e XXXI

¹³⁴ Apoph. Agatão VIII.

O trabalho para o monge não representa somente sua subsistência. O trabalho era algo que afligia o corpo do monge, era algo que se aplicava em vencer a vontade própria¹³⁵. O monge trabalhava “como que debaixo de um agulhão”¹³⁶, obrigando-se contra a sua vontade ou a preguiça do seu corpo em busca de um bem maior: a salvação. O trabalho é uma súplica à misericórdia de Deus contra as tentações e perturbações que acometem o monge¹³⁷, é algo capaz de manter firme a mente do monge, sem vaguar entre os pensamentos que lhe poderiam ocorrer¹³⁸. Pode-se perceber no trabalho uma dupla função: por um lado o trabalho é o que garante o alimento para o corpo do monge e, por outro lado, garante a vida da alma do monge pois é como a lenha sobre a qual queima o fogo da oração e a âncora que evita a vagueza do pensamento.

3.6. Lembrança da morte

O exercício de lembrança da morte é de grande importância para a ascese dos padres porque funcionava como uma forma de estarem constantemente preparados para esse inesperado momento. Já sabemos que os padres do deserto eram cristãos e por isso tinham esperança de que no fim de suas vidas chegariam ao céu prometido pelos Evangelhos. Para tanto deveriam estar a cada instante atentos aos movimentos de sua alma para que permanecesse reta e pronta para encontrar-se com Deus caso a morte no instante seguinte lhes acometesse. O exercício de lembrança da morte é de modo geral uma busca pela impecância, pela pureza constante em vista do céu.

Se vivermos como devemos morrer todo dia, não pecaremos. Eis como se deve entender isso. Todo dia, ao nos levantarmos, pensemos que não chegaremos até à noite, e à noite, ao nos deitarmos, pensemos que não acordaremos no dia seguinte. A nossa vida, por natureza, é incerta; todo dia nos é medido pela providência. Dispostos e vivendo assim todo dia, não pecaremos, não teremos desejo de nada, não teremos ressentimento contra ninguém, não entesouraremos na terra, mas, esperando morrer todo dia, seremos pobres, perdoaremos tudo a todos (ou seremos condescendentes em tudo com todos); se não dominarmos inteiramente os desejos de mulher ou de outros prazeres impuros, desviar-nos-emos deles como de coisas caducas, lutando sempre e tendo em vista o dia do julgamento, porque o maior temor

¹³⁵ Apoph. Poimém LIV.

¹³⁶ Apoph. Poimém CIII.

¹³⁷ Apoph. Poimém CXXII.

¹³⁸ Apoph. Amonas VI.

e o perigo dos tormentos dissipam a doçura do prazer e mantém a alma dócil”¹³⁹

Todo o esforço do monge, toda a sua ascese deve ser por evitar o pecado e as más inclinações. O abade Antão nos mostra nestas palavras que ter a morte quotidianamente em conta é útil para este fim. Sabendo que a vida do homem é incerta e que a morte pode ceifá-la a qualquer momento, o monge deve se preparar para esse momento, evitando os pecados, os prazeres, as paixões.

Este exercício supõe a vida da alma depois da morte corpórea¹⁴⁰. A alma terá depois da morte seu julgamento e depois deste lhe será entregue como prêmio o céu ou como castigo o inferno. Crer no juízo é também exercitar-se em humildade e confiança em Deus. Apesar dos muitos labores o monge não se reconhece já salvo mas espera por submeter-se ao justo julgamento de Deus sobre a salvação ou danação eterna de sua alma¹⁴¹. Evágrio nos indica a relação deste exercício de lembrança da morte com as meditações sobre o inferno e seu sofrimento, e sobre o céu e sua felicidade.

Disse o Abade Evágrio: “Quando estiveres sentado na cela, recolhe o teu espírito, recorda-te do dia da morte, considera o desfalecimento do corpo, pensa na desgraça; assume a labuta, condena a loucura que há pelo mundo, e isto, para que possas permanecer sempre no propósito de vida retirada e não fraquejes. Lembra-te também da situação no inferno: medita como lá estão as almas, em que mui terrível silêncio, em que acutíssimo gemido, em qual temor, luta e anseio; considera o tormento que não terminará, as lágrimas da alma que não cessarão. Mas recorda-te também do dia da ressurreição e do comparecimento diante de Deus; imagina aquele juízo que arrepiam e atemorizam. Revolve em tua mente o que está destinado aos pecadores: vergonha diante de Deus, dos anjos, arcanjos e de todos os homens, ou seja, suplícios, fogo eterno, o verme que não dorme, o tártaro, as trevas, o ranger de dentes, os terrores e os tormentos. Revolve em mente ainda os bens que estão destinados aos justos: intimidade familiar com Deus Pai e seu Cristo, com os anjos e arcanjos, com toda a multidão dos Santos; o reino dos céus e os dons deste, a alegria e o gozo deste. Incute a ti mesmo a recordação destes dois destinos; e, a propósito do julgamento dos pecadores, derrama lágrimas, concebe dor, temendo que também tu sejas contado entre eles; a respeito dos prêmios dos justos, alegra-te e rejubila-te. Procura entrar no gozo destes, e alheia-te daqueles. Cuida para que em tempo nenhum, quer estejas dentro da cela, quer fora, percas a recordação destas coisas, a fim de que, ao menos assim, evites os pensamentos impuros e nocivos”¹⁴².

¹³⁹ ATANÁSIO. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002 (Patrística). n°

19.

¹⁴⁰ Apoph. Teodoro de Ferma XIX.

¹⁴¹ Apoph. Agatão XXIX.

¹⁴² Apoph. Evágrio I.

A vergonha no juízo, o sofrimento do inferno e os bens do céus são lembranças que o monge deve ter a todo momento bem vívidas porque elas podem animar-lhe o espírito na luta e dar-lhe forças para prosseguir. O temor e a vergonha provenientes das meditações sobre o juízo e o inferno farão o homem evitar a todo custo o pecado e a alegria do céu fará com que ele se lance com mais ímpeto na busca pelas virtudes.

A virtude do temor de Deus também se faz presente na meditação da morte. O temor de Deus é o temor de pecar para assim não ofender a Deus. O monge, ao menos por temer seu sofrimento no inferno, ainda que não seja perfeito o seu amor por Deus, temerá ofendê-lo com seus pecados. Em outras palavras, ainda que o irmão asceta não tenha em sua alma o amor por Deus a ponto de que por esse amor não peque e ofenda a Deus, ao menos por causa do temor do juízo e do inferno, o irmão evitará o pecado.

O exercício de lembrança da morte traz ainda uma segunda atividade. O monge não só se prepara para sua morte como também vive como se já estivesse morto a fim de que as injúrias não lhe perturbem o espírito ou os elogios não o façam encher-se de orgulho. O abade Macário egípcio nos revela este aspecto da lembrança da morte quando recomenda a um irmão que fosse proferir injúrias aos mortos e depois lhe pergunta se lhe responderam algo. Da mesma maneira disse ao irmão que em seguida fosse aos mesmos mortos para louvá-los e novamente lhe pergunta se alguma coisa responderam depois disso. Obviamente as duas respostas foram negativas. E conclui Macário dizendo:

“Sabes quanto lhes disseste de injuriosos, sem que eles te tenham respondido, e quanto lhes disseste de gloriosos sem que te tenham falado; assim também tu, se queres ser salvo, torna-te morto; como os mortos, não consideres nem as injúrias dos homens nem os seus louvores. Assim poderás ser salvo”¹⁴³.

Percebemos neste exercício a presença da *apátheia*. O monge se faz insensível à inclinação de pecar (paixão), ou às injúrias e elogios. As duas vias do caminho para a morte dão ao monge a liberdade das paixões: ele se faz forte contra as tentações de pecar, resiste à ira da injúria e ao gozo da glória dada pelos homens. O exercício da morte mantém preparado o monge a todo momento para seu juízo e lhe fortalece na luta contra os pecados para que possa alcançar o céu.

¹⁴³ Apoph. Macário Egípcio XXIII.

V. Considerações finais

Vimos que os padres do deserto dão prosseguimento a uma preocupação moral nascida em Sócrates e que toma a forma de exercícios com algumas escolas ditas socráticas, sobretudo os estoicos. Sócrates é quem inicia na filosofia a preocupação pela parte moral do homem e isso se faz por meio do conhecimento do bem, como dissemos. O conhecimento do bem faz com que o homem aja bem, assim como o não conhecimento do bem priva o homem de praticá-lo.

A preocupação pelo bem na filosofia estoica se identifica com a virtude. A virtude é o único bem e é ela que deve ser buscada. O desconhecimento da virtude implica a vida não virtuosa. É em busca da vida virtuosa que os filósofos estoicos se propõem exercícios, para que pudessem reconhecer qual é a virtude a ser buscada, e reconhecendo-a, consigam vivê-la.

Entendendo a relação dos exercícios e a vida virtuosa entre os estoicos chegamos aos padres do deserto. A vida dos padres do deserto, a conhecemos primeiramente por meio da figura prototípica de Santo Antão, um monge que ainda jovem iniciou sua via ascética em busca da perfeição evangélica. Conhecemos, de forma resumida, como foi a vida do jovem Antão desde sua decisão pela ascese até sua chegada ao deserto. Vimos também sobre a ascese e a virtude na vida do abade Antão e começamos a ver alguns dos exercícios que praticava. Reconhecemos em alguns dos seus exercícios espirituais, paralelos com os exercícios praticados pelos estoicos. Pudemos ver a relação entre os exercícios e a busca da virtude, tanto nos estoicos como nos padres, tomando como exemplo Antão.

Pudemos encontrar também diferenças entre os estoicos e os padres como por exemplo a finalidade da ascese que entre ambos é diversa. Não pudemos, no entanto, deixar de notar que tanto a *apátheia* quanto a *ataraxia* são ideais presentes nas duas formas de ascese.

Entrando um pouco mais a fundo no pensamento dos padres ascetas do deserto vimos que por causa do pecado original, o homem está em desequilíbrio quanto às suas vontades. O homem, por causa da herança do pecado de Adão tem agora uma inclinação para pecar. É contra essa inclinação que se aplicava a ascese dos padres. São três as inclinações principais como vimos: a *concupiscência da carne*, a *concupiscência dos olhos*, e a *soberba da vida*. Cada uma dessas más inclinações conduz o homem para determinados pecados e lhe distanciam da vida virtuosa. Os exercícios espirituais estão para conduzir o homem à virtude e devolver-lhe a vida natural, ou seja, a vida do homem antes do pecado.

A propósito dos exercícios espirituais dos padres do deserto, vimos que duas virtudes são as origens e as condutoras da vida ascética: (1) a humildade, que é o reconhecimento da dependência do homem para com Deus, (2) e a caridade, o amor a Deus e ao próximo. Pudemos ver mais de perto alguns dos principais exercícios dos padres pelos quais eles cultivavam as virtudes, se alijavam das paixões e buscavam a vida natural, ou seja, a vida longe dos pecados. Os exercícios, cada um a seu modo, se aplicavam em vencer alguma das paixões que acometiam o monge, ou fortificá-lo contra os demônios, facilitavam a atividade de outros exercícios e lhes preservava de pecar.

Muitos mais são os exercícios dos padres e aqui vimos apenas uma pequena parte deles. Pudemos ainda assim observar a que se aplicavam e, por meio dos ditos dos próprios padres pudemos perceber sua eficácia. Tão grande é a relação dos exercícios com a busca pela vida virtuosa que o deixar a ascese ou mesmo não buscá-la verdadeiramente significa entregar-se aos demônios e às paixões.

VI. Bibliografia

Bibliografia Primária

- ATANÁSIO. *Vida e conduta de Santo Antão*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- _____. *Vida de Santo Antão*. Petrópolis: Mosteiro da Virgem, s/d.
- _____. “Vida e conduta de Santo Antão” in *Santo Atanásio*. São Paulo: Paulus, 2002.
(Patrística)
- _____. *Vie d’Antoine*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994. (Sources Chrétiennes. n.400)
- BETTENCOURT, Estêvão (Org.). *Apoftegmas: A sabedoria dos antigos monges*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979.
- LAERCIO, Diógenes. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madri: Alianza Editorial, 2011.
- EVÁGRIO. *Evagre: de la prière à la perfection*. Paris: J. P. Migne, s/d.
- FREIRE, José Geraldes. *Commonitiones Sanctorum Patrum: uma nova coleção de apotegmas*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- GUY, Jean-Claude (Org.). *Les apophtegmes des Pères*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
(Sources Chrétiennes)
- PESSANHA, José Américo Motta (Org.). *Sócrates*. 4ªed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
(Os Pensadores)
- PLATÃO. *O Banquete*. 212c-223d.
- PLATÃO. *Platão*. 5.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores)
- REGNAULT, Lucian (Org.). *Les sentences des Pères du Désert*. Solesmes: Abaye Saint-Pierre de Solesmes, 1975.

Bibliografia Secundária

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- AZEVEDO Jr., Paulo Ricardo de. *Um olhar que cura: terapia das doenças espirituais*. São Paulo: Editora Canção Nova, 2008.
- BENTO. Regra do Glorioso Patriarca São Bento in Mosteiro de São Bento - Rio de Janeiro.
<http://www.osb.org.br/regra.html>. Acessado em 09/02/2016
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

- CATECISMO ROMANO. Petrópolis: Castela Editorial, s.d.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter; HELMUT, Hoping (Org.). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.
- GUINAIM, Ali Rachad (Org.). *Seleção de Orações*. São Paulo: Vértices, s/d.
- HADOT, Pierre. “ Exercices spirituels antiques et ‘philosophie chrétienne’ ” in *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1987.
- MERTON, Thomas. *A sabedoria do deserto: ditos dos Padres do Deserto do século IV*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PINHEIRO, Marcus Reis. “A Ascese das Emoções em Epicteto e em Evágrio Pôntico” in *Academia.edu*.
https://www.academia.edu/35124988/Ascese_das_Emocoes_Epicteto_e_Evagrio_P%C3%B4ntico. Acessado em 29/11/2017. Artigo não publicado.
- SOUZA, José Cavalcante de. “Para ler os Fragmentos dos Pré-Socráticos” in *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).
- TANQUEREY, A. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1961.