

PARTE I
MORTIFICAÇÃO: ORIGEM, HISTÓRIA E DESCRÉDITO

1

Mortificação: origem e história do termo

Antes de tratar o tema da mortificação sob o aspecto teológico, procuraremos, de início, abordá-lo sob o prisma histórico, analisando o contexto em que surgiu, o que e quem influenciou seu desenvolvimento, e como chegou ao atual estágio, em que praticamente é ignorado pela maioria dos cristãos. Não só ignorado, mas, por alguns, também fortemente contestado e rejeitado. A simples abordagem do termo mortificação já provoca as mais variadas reações: desde assombro até ironia e, em alguns casos, o desdém. Muitos perguntam: ‘hoje, ainda é conveniente se falar de mortificação?’

No pólo oposto, e num passado não tão distante assim, conceituados manuais de teologia ascética e mística abordavam com ênfase o tema, considerando a mortificação como prática necessária para dominar o corpo e, assim, colocá-lo a serviço da alma. O corpo era considerado um inimigo perigosíssimo, fonte de pecados. Dentre as práticas penitenciais recomendadas pelos referidos manuais, encontra-se a ‘mortificação corporal’, cuja finalidade é, simultaneamente, acalmar os ardores intempestivos da carne e estimular o desejo da piedade. Cilícios apertados aos braços ou à cintura e alguns bons golpes de chicote eram as mortificações mais comuns até bem pouco tempo atrás. É evidente que tais práticas só podem ser condenadas, pois são frutos de uma mentalidade religiosa que hoje não é mais aceita, devido ao seu grande pessimismo antropológico. Mas isso não significa que a mortificação seja algo superado e desnecessário ao desenvolvimento da vida cristã. É premente resgatar, a partir de conceitos antropológicos e soteriológicos atualizados, uma nova teologia e, conseqüentemente, uma nova prática da mortificação cristã.

Por isso, este primeiro capítulo é de fundamental importância para entendermos como começou, e se desenvolveu, a mentalidade religiosa que criou e justificou a violência ao corpo. Vamos identificar e analisar, de maneira sumária, as principais correntes filosóficas e teológicas que, ao longo da história,

contribuíram decisivamente para a configuração pessimista, tanto da prática como da teologia da mortificação cristã.

Iniciaremos a pesquisa com uma análise semântica do termo ascese, originado na Grécia, e como sua temática se desenvolveu na filosofia grega, na bíblia e na história da Igreja. E concluiremos com a abordagem teológica da mortificação e sua prática, segundo os tradicionais manuais de teologia ascética e mística, utilizados até boa parte do século XX, mais precisamente até o ‘Concílio Vaticano II’.

1.1.

Ascese: origem, significado e desenvolvimento

Nos antigos manuais de ‘teologia ascética e mística’, a mortificação é definida como uma dimensão da ascese, desta derivando sua concepção. Portanto, um estudo aprofundado acerca da mortificação, naturalmente, requer uma análise semântica do termo ascese e como esta se desenvolveu historicamente.

O termo ascese foi adotado, mas não criado pelo cristianismo. O substantivo *askésis* (ἄσκησις), ascese, e o adjetivo *asketés* (ἀσκητής), ascético, derivam do verbo grego *askéo* (ἀσκέω), que possui uma vasta gama de significados. Além do conhecido sentido de exercitar-se, ascese também significa trabalhar com arte, criar com engenho, ornar, embelezar, prover, aprontar e honrar¹. É um termo originariamente polissêmico.

A cultura grega empregou o termo ascese com o sentido de exercício realizado com esforço e método. Da acepção inicial de caráter físico (asceta equivalia a atleta), o termo evoluiu para adquirir também caráter intelectual (ascética como exercício da filosofia), moral (ascética como exercício do bem e controle dos instintos) e religioso (ascética como sinônimo de culto divino)². Deste modo, ascese indicava qualquer exercício físico, intelectual, moral e religioso, realizado com método e disciplina, objetivando progresso constante; assim, por exemplo, o soldado se exercitava no uso das armas, o filósofo na

¹ Cf. RUSCONI, C., *Dicionário do grego do Novo Testamento*, São Paulo, Paulus, 2003, p. 81; PEREIRA, I., *Dicionário grego-português e português-grego*, Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1998, p. 86.

² Cf. GOZZELINO, G., *Al cospetto di Dio – Elementi di teologia della vita spirituale*, Torino, Elle di Ci, 1999, p. 92.

meditação; o sábio no exercício das virtudes e o religioso exercitava-se na contemplação de Deus.

Para os gregos, ascese não era um termo com conotação unilateralmente abnegativa. Pelo contrário, era compreendida tranqüilamente como algo necessário ao desenvolvimento humano. Expressava seguramente um comportamento abnegado, direcionado a eliminar os fatores que impediam o crescimento numa determinada dimensão da vida, mas ao mesmo tempo, estimulava e consolidava a disciplina imprescindível à conquista de um objetivo almejado; como, por exemplo, o adestramento de um pugilista, que treina para eliminar o excesso de peso e, simultaneamente, para dar o máximo vigor aos músculos³. Empenho pessoal e vida pautada pela disciplina eram para a cultura grega valores construtivos.

Todavia, no âmbito cristão, a ascese ficou assinalada preferencialmente pela dimensão abnegativa, como vimos no início de nossa abordagem sobre o tema. É inegável reconhecer que no processo de adoção cristã, a ascese, tanto o termo como a práxis, sofreu o denso influxo de uma antropologia dualista e pessimista, que lhe conferiu um significado distinto da concepção original grega. Por isso, é mister analisar o processo histórico que produziu esta diferenciação semântica. E para melhor aprofundar essa análise, vamos dividi-la em três etapas: período da filosofia greco-romana, período bíblico e período eclesial.

1.1.1.

Ascese na filosofia greco-romana

A experiência religiosa, no mundo grego, teve seu início por volta do século XII a.C., com a consolidação progressiva de um conjunto de crenças míticas⁴. Essas crenças começaram com os chamados ‘mitos teogônicos e cosmogônicos’, que explicavam a origem dos deuses, do universo, do homem e dos fenômenos

³ Cf. *Ibidem*.

⁴ Cf. ARRUDA ARANHA, M. L.; PIRES MARTINS, M. H., *Filosofando – Introdução à filosofia*, 2. ed., São Paulo, Moderna, 1997, p. 55; STEPHANIDES, M., *Os deuses do Olimpo*, 3. ed., São Paulo, Odysseus, 2004, pp. 3-4: O mito explica a realidade a partir de uma verdade intuída, isto é, percebida de maneira espontânea, sem exigência de comprovações. O critério de adesão do mito é a crença, e não a evidência racional. O mito é portanto uma intuição (ação pré-reflexiva) compreensiva da realidade vivida. E o povo grego criou os mitos mais fascinantes da antiguidade, inspirado na beleza natural de seu país e na tentativa de explicar os fenômenos da natureza, que, ao mesmo tempo em que, amedrontavam e provocavam desastres com suas forças aterradoras, também fascinavam com seu poder e grandiosidade. Assim surgiram os heróis e os deuses do Olimpo.

naturais⁵. Aliás, cada fenômeno da natureza era atribuído a um deus: os trovões e os raios eram lançados por Zeus; as ondas do mar eram levantadas pelo tridente de Poseidon; o sol era carregado pelo áureo carro de Apolo, entre outras explicações míticas. Os deuses, porém, eram rebeldes, viviam em constante conflito, levando o perigo do caos ao mundo criado. Até que Zeus impõe a sua lei sobre os outros deuses, e sobre os homens, mantendo o mundo fora de perigo. A partir de então, a cultura grega passou a projetar nos deuses e deusas atividades que são próprias do gênero humano, tais como, amar, odiar, discutir, beber, ouvir música, dormir, entre tantas outras⁶. Durante essa etapa da história da cultura grega, os mitos que narravam a divinização da natureza e os da antropomorfização dos deuses se fundiram formando o que hoje conhecemos como ‘mitologia grega’⁷. Os poetas Homero, autor de ‘Ilíada’ e ‘Odisséia’⁸ (século IX a.C.), e Hesíodo, autor de ‘Teogonia’⁹ (século VIII a.C.) são os expoentes máximos da literatura mitológica grega.

⁵ Para um estudo aprofundado da mitologia grega, sugiro as seguintes obras: BULFINCH, T., *O livro de ouro da mitologia – Histórias de deuses e heróis*, 32. ed., Rio de Janeiro, Ediouro, 2005, 412 p.; CHAMOIX, F., *Civilização grega*, Edições 70, Lisboa, 2003, 343 p. (especialmente o capítulo VI, pp. 143-204); FRIEDRICH OTTO, W., *Os deuses da Grécia*, Odysseus, São Paulo, 2005, 266 p.; MONTANELLI, I., *História dos gregos*, Edições 70, Lisboa, 2003, 255 p.; REALE, G., *História da filosofia antiga*, Vol. I, 4. ed., São Paulo, Loyola, 2002, 415 p. (especialmente o capítulo II, pp. 19-27); SCARPI, P., *Politeísmo: as religiões do mundo antigo*, Editora Hedra, São Paulo, 2004, 245 p. (especialmente o capítulo V, pp. 91-108); SOUZA BRANDÃO, J., *Mitologia grega*, Vols. I, II, III, Vozes, Petrópolis, 2004; STEPHANIDES, M., *Os deuses do Olimpo*, 3. ed., Odysseus, São Paulo, 2004, 204 p.; VERNANT, J. P. e NAQUET, P. V., *Mito e tragédia na Grécia antiga*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2002, 376 p.

⁶ BULFINCH, T., *O livro de ouro da mitologia – História de deuses e heróis*, 32. ed., Rio de Janeiro, Ediouro, 2005, pp. 09-10. “A morada dos deuses era o cume do monte Olimpo, na Tessália. Uma porta de nuvem, da qual tomavam conta as deusas chamadas Estações, abria-se a fim de permitir a passagem dos imortais para a terra e para dar-lhes entrada em seu regresso (...). Era também no grande palácio do rei do Olimpo que os deuses se regalavam, todos os dias, com ambrósia e néctar, seu alimento e bebida, sendo o néctar servido pela linda deusa ‘Hebe’. Ali discutiam os assuntos relativos ao céu e à terra; enquanto saboreavam o néctar, Apolo, deus da música, deliciava-os com os sons de sua lira e as musas cantavam. Quando o sol se punha, os deuses retiravam-se para as suas respectivas moradas, a fim de dormir”.

⁷ Cf. STACCONE, G., *Filosofia da religião – O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*, 2. ed., Petrópolis, Vozes, 1991, pp. 13-15.

⁸ Cf. BULFINCH, T., op. cit., pp. 254-293: Os dois poemas épicos de Homero, ‘Ilíada’ e ‘Odisséia’, como é sabido, relatam os mitos que descrevem a destruição pelos gregos da cidade de Tróia. Segundo a obra de Homero, a guerra de Tróia teria durado cerca de dez anos e seu início foi marcado pelo rapto de Helena, a mais bela mulher do mundo, esposa do rei Menelau, de Esparta. O autor do rapto foi Paris, filho de Príamo, rei de Tróia. Para defender sua honra, Menelau e seu irmão, Agamenon, rei de Micenas, reúnem forças gregas de diversos reinos para resgatar Helena em uma ação contra Tróia, que é chamada de Ilion no poema narrado por Homero, daí o nome Ilíada. Já o poema Odisséia é posterior à Ilíada e narra as aventuras do herói Odisseu (Ulisses, segundo a tradição latina), em seu retorno da guerra de Tróia para sua cidade, Ítaca.

⁹ Cf. REALE, G., *História da filosofia antiga*, Vol. I, 4. ed., São Paulo, Loyola, 2002, pp. 41-43: A ‘Teogonia’ de Hesíodo narra o nascimento de todos os deuses; e, dado que alguns deuses

Zeus, soberano dos deuses e dos homens, vivia no ‘Olimpo’, um monte elevado e constantemente nevado localizado no extremo norte da Grécia. Junto com Zeus moravam somente os deuses mais importantes. Eram eles: Hera, esposa de Zeus e protetora do casamento; Deméter, a deusa da agricultura; Poseidon, irmão de Zeus, o senhor dos mares; Afrodite, filha de Zeus, a deusa do amor e da beleza; Palas, a deusa da sabedoria; Ares, filho de Zeus, deus da guerra; Apolo, o deus da arte de atirar com o arco, da adivinhação e da música; Ártemis, deusa da caça e protetora da vida selvagem; Hefesto, filho de Zeus, deus das artes e do fogo; Hermes, filho de Zeus, deus do comércio, da luta e de outros exercícios ginásticos; e Dionísio, filho de Zeus, deus do vinho, promotor da civilização, legislador e amante da paz¹⁰.

Existiam também os heróis ou semideuses, isto é, filhos de um deus e de uma mortal ou vice-versa. Embora mortais, eram capazes de façanhas sobre-humanas. Um dos mais famosos foi ‘Aquiles’, do poema ‘Ilíada’, filho da deusa Tétis¹¹ com um humano chamado Peleu¹². Não faltavam também animais fabulosos como a ‘esfinge’, que tinha corpo de leão, cabeça de mulher e devorava quem não decifrasse seus enigmas¹³; as ‘sereias’, que tinham a cabeça e o tronco de mulher, mas da cintura para baixo tinham a forma de pássaro ou de peixe, esses animais atraíam e prendiam os homens para devorá-los¹⁴; os ‘centauros’, metade

coincidem com partes do universo e com fenômenos do cosmo, além de teogonia ela se torna também cosmogonia, ou seja, explicação fantástica da gênese do universo e dos fenômenos cósmicos. Hesíodo imagina, no próêmio, ter tido aos pés de Hélicon, na Boécia, uma visão de Musas, e ter recebido delas a revelação da verdade da qual ele se faz, mediatamente, arauto. Em primeiro lugar, diz ele, gerou-se o ‘Caos’, em seguida gerou-se ‘Gea’ (a terra), em cujo seio amplo estão todas as coisas, e nas profundidades da Terra gerou-se o ‘Tártaro escuro’, e, por fim ‘Eros’ (o Amor) que, depois, deu origem a todas as outras coisas. Do caos nasceram Êrebo e Noite, dos quais se geraram o Éter (o Céu superior) e Êmera (o Dia). E da Terra sozinha se geraram ‘Urano’ (o Céu estrelado), assim como o mar e os montes; depois, juntando-se ao Céu, a Terra gerou Oceano e os rios. Procedendo no mesmo estilo, Hesíodo narra a origem dos vários deuses. Zeus pertence à última geração: de fato, foi gerado de Crono e de Rea (que, por sua vez, tinham sido gerados da Terra e de Urano); e, como Zeus, fazem parte da última geração todos os outros deuses do Olimpo homérico, vale dizer, os deuses que o grego venerava.

¹⁰ Cf. BULFINCH, T., *O livro de ouro da mitologia – História de deuses e heróis*, 32. ed., Rio de Janeiro, Ediouro, 2005, pp. 10-14.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 255.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 169.

¹³ Cf. SOUZA BRANDÃO, J., *Esfinge*. In: *DME*, Vol. I, pp. 384-388.

¹⁴ Cf. *Idem*, *Sereia*. In: *DME*, Vol. II, pp. 375-378.

homem, metade cavalo, que raptavam e violentavam mulheres¹⁵. Estes são os mais conhecidos e famosos¹⁶.

Toda essa mitologia, como já foi dito anteriormente, visava dar uma explicação integral à origem do universo e do gênero humano, assim como às vicissitudes ambientais e históricas que acompanham a existência humana. Mito e realidade se compenetravam a tal ponto que o destino do universo e da humanidade dependia do humor dos deuses. E qualquer descuido poderia irritá-los, daí a necessidade de agradá-los e, quando necessário, acalmá-los através de sacrifícios. O respeito, a reverência e os sacrifícios prestados aos deuses constituíram a primeira experiência religiosa do mundo grego; ou melhor, ‘experiência piedosa’, pois os gregos não usaram o termo ‘religião’, mas sim *eusebia* (εὐσεβεία), piedade¹⁷. E a ‘piedade’ era praticada através dos cultos populares realizados em templos, santuários e bosques, administrados por sacerdotes¹⁸, dedicados aos deuses e heróis. Aconteciam também festivais, com certa regularidade, para que toda a comunidade pudesse honrar o deus da cidade. As Olimpíadas, por exemplo, eram festivais da cidade de Olímpia, em honra a Zeus, e aconteciam a cada quatro anos¹⁹.

A antropomorfização dos deuses revela também um outro dado essencial: o homem grego via-se a si mesmo nos deuses. Estes eram considerados forças naturais diluídas em formas humanas idealizadas; eram considerados homens amplificados e idealizados, mas não qualitativamente diferentes da natureza humana. E para elevar-se até os deuses, o homem não deveria de modo algum reprimir sua natureza, ou seja, não deveria em nenhum sentido disciplinar seus impulsos e tendências naturais; muito pelo contrário, deveria tão somente ser ele mesmo, dando total vazão aos seus impulsos. Pois tudo o que é próprio da natureza humana é legítimo, além de válido também para os deuses. O homem

¹⁵ Cf. Idem, *Centauro*. In: *DME*, Vol. I, pp. 199-200.

¹⁶ Cf. BULFINCH, T., *O livro de ouro da mitologia – História de deuses e heróis*, 32. ed., Rio de Janeiro, Ediouro, 2005, pp. 150-158.

¹⁷ Cf. RIBEIRO JR., W.A., *Introdução à religião grega*. In: PORTAL GRAECIA ANTIQUA. Disponível em: <<http://www.greciantiga.org/fil/fil09.asp>>. Acesso em: 01 de setembro de 2005.

¹⁸ Cf. REALE, G., *História da filosofia antiga*, Vol. I, 4. ed., São Paulo, Loyola, 2002, p. 23: Os sacerdotes que ajudavam o povo a ofertar os sacrifícios não gozavam de uma posição de destaque junto aos deuses; não eram mediadores. Apenas administravam os templos e os santuários, e na comunidade eram tratados como simples cidadãos.

¹⁹ Cf. RIBEIRO JR., W.A., *Mitologia e religião para iniciantes*. In: PORTAL GRAECIA ANTIQUA. Disponível em: <<http://www.greciantiga.org/ini/ini08.asp>>. Acesso em: 01 de setembro de 2005.

mais divino é aquele que desenvolve de modo mais vigoroso suas forças humanas. Por isso, o cumprimento religioso resumia-se tão somente a prestar uma homenagem, fazer um ‘agrado’ aos deuses, e nada mais²⁰. Era o que poderíamos chamar de “religião natural”.

Por volta do século VI a.C., o pensamento grego sofreu uma verdadeira revolução no modo de conceber a realidade divina e com ela relacionar-se. Tal mutação consistiu em considerar o divino uma realidade não mais exclusivamente externa, mas interna ao próprio homem. Por isso, em círculos restritos, desenvolveram-se os “cultos mistéricos”; assim chamados porque suas doutrinas e rituais podiam ser revelados somente aos ‘iniciados’, que juravam mantê-los em segredo. Entre os cultos mistéricos, o que mais influenciou a cultura grega foi o “orfismo”²¹.

A fé órfica introduziu na civilização grega um novo esquema de crenças e uma nova interpretação da existência humana. Enquanto a concepção grega tradicional, a partir de Homero, considerava o homem como mortal, colocando na morte o fim total de sua existência, o orfismo proclama a imortalidade da alma e concebe o homem segundo um esquema dualista que contrapõe a alma ao corpo. Com esse novo esquema de crenças, o homem via pela primeira vez contraporem-se em si dois princípios em contraste e luta: a alma e o corpo. Cai por terra a concepção naturalista de religião; o homem grego, a partir de agora, compreende

²⁰ Cf. ANTISERI, D.; REALE, G., *História da filosofia – Antiguidade e Idade Média*, Vol. I, 7. ed., São Paulo, Paulus, 2002, pp. 21-22.

²¹ REALE, G., *História da filosofia antiga*, Vol. I, 4. ed., São Paulo, Loyola, 2002, pp. 23-24: “Os órficos consideravam como fundador do seu movimento o mítico poeta da Trácia, Orfeu (que ao contrário do tipo de vida encarnado pelos heróis homéricos, teria cantado um tipo mais interior e espiritual de vida) e dele derivam o nome. Não sabemos a origem do movimento e como ele se difundiu na Grécia. Heródoto o faz derivar do Egito (Heródoto, II, 123), o que é impossível, porque os documentos egípcios não apresentam traços de doutrinas órficas e, ademais, o cuidado dos corpos e o seu embalsamento contrasta nitidamente com o espírito do orfismo, que despreza o corpo como cárcere e grilhão da alma. O movimento é posterior aos poemas homéricos (que não apresentam nenhum traço dele) e a Hesíodo. É certo o seu florescimento ou reflorescimento no século VI a.C. O núcleo fundamental das crenças ensinadas pelo orfismo, despojadas das várias incrustações e amplificações que aos poucos se lhe acrescentaram, consiste nas seguintes proposições: a) no homem vive um princípio divino, uma alma (demônio), caída num corpo por causa de uma culpa originária; b) essa alma (demônio), preexiste ao corpo, é imortal e, portanto, não morre com o corpo, mas é destinada a reencarnar-se sempre de novo em corpos sucessivos através de uma série de renascimentos para expiar a sua culpa (metempsicose); c) a vida órfica, com as suas práticas de purificações, é a única que pode por fim ao ciclo das reencarnações; d) por consequência, quem vive a vida órfica (os iniciados) goza, depois da morte, do merecido prêmio no além (a libertação); para os não iniciados há uma punição”. Para um melhor aprofundamento, sugiro a leitura de SOUZA BRANDÃO, J., *Mitologia grega*, 15. ed., Petrópolis, Vozes, 2005, pp. 141-171 (Orfeu, Eurídice e o Orfismo).

que nem todas as tendências ligadas ao corpo são boas, que algumas, ao contrário, devem ser disciplinadas, e que é necessário libertar a alma do corpo através de cerimônias e ritos purificadores²².

Concomitante ao surgimento dos cultos místicos, ocorre o advento da reflexão filosófica, que substitui o pensamento mítico. A filosofia nasce basicamente da insatisfação com a explicação paradoxal da realidade oferecida pela crença mítica, que ao recorrer ao mistério para explicar a realidade, esbarra e pára no inexplicável, na impossibilidade racional do conhecimento. Por sua vez, o pensamento filosófico busca a explicação da realidade nas próprias causas naturais que a constituem, abrindo-a, desse modo, à compreensão racional, à possibilidade de explicação²³. O que vale em filosofia é o argumento da razão, a motivação lógica. Não basta à filosofia constatar uma realidade, mas deve ir além, para encontrar a causa ou as causas através da razão. É justamente essa qualidade peculiar que garante ‘cientificidade’ à filosofia²⁴.

No entanto, o surgimento da filosofia não levou ao desaparecimento, mas à mudança de função do mito, que, a partir de então, passou a ser parte da tradição cultural do povo grego e não mais critério único de explicação da realidade. Certamente no mito há fantasia, algo irreal, mas há também uma mensagem, uma idéia, que pretende responder às indagações mais inquietantes e profundas do homem, a que muitas vezes a razão não pode responder. Mais que uma resposta pré-filosófica, o mito supõe uma resposta supracientífica, enquanto transcende a visão científica da realidade. O mito supõe um esforço para conhecer o “incognoscível”²⁵. Por isso, não desaparece, pelo contrário, continua presente na reflexão filosófica, como expressão das verdades primordiais sobre o universo e a humanidade, auxiliando a razão no processo de conhecimento da realidade.

Naturalmente, a nova realidade religiosa grega, marcada pela interioridade dos cultos místicos, tornou-se objeto de reflexão da filosofia, já a partir do século VI a.C. até, provavelmente, 529 d.C., ano em que o Imperador Justiniano

²² Cf. ANTISERI, D.; REALE, G., *História da filosofia – Antiguidade e Idade Média*, Vol. I, 7. ed., São Paulo, Paulus, 2002, pp. 17-19.

²³ Cf. MARCONDES, D., *Iniciação à história da filosofia – Dos pré-Socráticos até Wittgenstein*, 9. ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, pp. 20-21.

²⁴ Cf. ANTISERI, D.; REALE, G., op. cit., p. 22.

²⁵ Cf. YARZA, I., *História de la filosofía antigua*, 3. ed., Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1992, p. 20.

mandou fechar as escolas filosóficas e dispersar seus seguidores²⁶. É o período da chamada filosofia antiga grega e greco-romana. Basicamente neste arco de tempo, algumas escolas filosóficas ofereceram uma explicação racional ao sentido da vida; outras foram mais além e se esforçaram para oferecer uma configuração sistemática à experiência religiosa. Dentre elas destacaram-se o pitagorismo, o platonismo, o epicurismo, o estoicismo, o neopitagorismo e o neoplatonismo.

Como resultado prático, cada uma dessas correntes filosóficas desenvolveu uma ética, seguida de uma correspondente prática ascética. Algumas dessas práticas, como veremos, repercutiram posteriormente no judaísmo e também no cristianismo. Aliás, ainda hoje influenciam fortemente a doutrina cristã. Por isso, importa analisá-las detalhadamente, porém, como o saber filosófico é por natureza o mais amplo possível, tomaremos o cuidado para não fugir ao viés religioso do tema em estudo, objetivando, assim, evitar o excesso de informações secundárias e, sobretudo, as digressões.

1.1.1.1. Pitagorismo

Pitágoras nasceu provavelmente no século VI a.C., na cidade de Samos, na Jônia. Quando adulto, deixou sua terra natal e passou a residir na Itália, onde, na cidade de Crotona, fundou uma escola, que logo alcançou grande sucesso devido à novidade de seus ensinamentos de cunho místico e ascético. É muito possível que o ensinamento de Pitágoras tenha sido somente, ou predominantemente, oral. Acrescente-se a isso o fato de que, logo após sua morte, Pitágoras já era venerado como ‘divindade’, e suas palavras reverenciadas como oráculos, tornando impossível a distinção entre seu pensamento original e os ensinamentos posteriores de seus discípulos. Porém, como a filosofia pitagórica é homogênea, é lícito considerá-la como um bloco unitário, denominando-a “pitagorismo”²⁷.

O ensinamento de Pitágoras é uma combinação de inteligência teórica, sabedoria ética e contemplação mística. Para ele, o número constitui o elemento básico explicativo da realidade, podendo-se constatar uma proporção ideal em todo o cosmo, o que explicaria a harmonia da realidade criada, garantindo o seu

²⁶ Cf. ANTISERI, D.; REALE, G., *História da filosofia – Antiguidade e Idade Média*, Vol. I, 7. ed., São Paulo, Paulus, 2002, p. 25.

²⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 39-40.

perfeito equilíbrio²⁸. Conhecer a realidade é descobrir que o número forma sua substância secreta. Essa teoria instaurou, de fato, as bases da racionalidade científica, que consiste em ter por princípio que o universo é regido por leis matemáticas. Pitágoras inventou, além do conhecidíssimo teorema sobre o quadrado da hipotenusa, o sistema decimal e a tabela da multiplicação, contribuindo muitíssimo para o desenvolvimento da matemática. Mas Pitágoras também aplica seu princípio de racionalidade à linguagem religiosa. Ele cria uma “filosofia religiosa”, isto é, transforma as idéias e a linguagem religiosa em conceitos teóricos. Identifica os deuses com o ‘cosmo’, no sentido que ele deu a essa palavra: o mundo perfeitamente ordenado de acordo com as leis e a harmonia dos números²⁹.

Segundo a filosofia pitagórica, fortemente influenciada pelo orfismo, o homem possui algo da perfeição divina, do cosmo, pois sua alma se assemelha ao divino além de ser também imortal. Sua missão na terra é libertar a alma (elemento divino) do corpo (elemento material). A partir desse axioma, a existência humana é compreendida como uma ocasião purificadora, em virtude da qual o homem, através de exercícios ascéticos, pode libertar-se das necessidades do corpo e retornar, assim, à pátria eterna³⁰.

Todavia, na escolha dos instrumentos e meios de purificação, os pitagóricos se diferenciaram dos órficos. Estes propunham, além de austeras penitências, celebrações rituais dotadas de um misterioso poder de purificação³¹. Os pitagóricos, por sua vez, consideraram a prática da música e a filosofia como caminhos da purificação, além de uma rigorosa prática moral³². À filosofia, em primeiro lugar, vem reconhecida uma missão purificadora. As elucubrações filosóficas desempenham um papel de autênticas iniciações, pois levam o homem a tomar consciência de sua parentela divina, o purificam, o libertam do ciclo fatal da metempsicose. Por isso, os pitagóricos foram iniciadores da chamada “vida

²⁸ Cf. MARCONDES, D., *Iniciação à história da filosofia – Dos pré-socráticos até Wittgenstein*, 9. ed., Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005, p. 33.

²⁹ Cf. VERGOTE, A., *Modernidade e cristianismo – Interrogações e críticas recíprocas*, São Paulo, Loyola, 2002, p. 47.

³⁰ Cf. *Ibidem*.

³¹ Cf. SOUZA BRANDÃO, J., *Mitologia grega*, Vol. II, 15. ed., Petrópolis, Vozes, 2005, pp. 160-161: Os órficos praticavam penitências corporais rigorosas, como jejuns, abstenção de carne e de ovos (princípios da vida), abstinência temporária ou perpétua da vida sexual. Ainda, no contexto de ‘catarse’ (purificação) do corpo, faziam parte também os cantos, os hinos e as litânias.

reflexiva”, isto é, vida dedicada à busca da verdade e do bem através do conhecimento, que é a mais perfeita forma de purificação, de caminho para a comunhão com os deuses³³.

No que tange à prática moral, os pitagóricos adotaram práticas positivas de ascese. A mais famosa foi o exame de consciência. Antes de dormir passavam em revista as ações do dia para tomar consciência daquilo que fora feito, em que falharam e o que fora omitido. Tal prática contribuiu para o desenvolvimento da consciência moral, consolidando um vivo sentido da responsabilidade pessoal e um desejo de aperfeiçoamento interior. Também praticavam a abstinência de carne, baseada na argumentação da defesa da vida animal, evitando assim a carnificina exercida sobre os “mamíferos de quatro patas”, os quais poderiam ter sido, segundo a crença da reencarnação, vidas humanas, já que a metempsicose dá-se a nível hierarquicamente inferior ou superior, conforme o grau de perfeição de cada ser³⁴.

Em última instância, o conjunto da ascese pitagórica visava, sem dúvida, a libertação das necessidades do corpo. Era necessário não destruir, mas superar o corpo. Contudo, o objetivo final era tornar-se um sábio: alguém que ainda na terra já vivia à semelhança dos deuses³⁵.

1.1.1.2. Platonismo

O platonismo é o ensinamento filosófico de Platão (427-347 a.C.), e da escola por ele fundada, conhecida como “Academia de Atenas”, cuja missão era formar filósofos, isto é, homens sábios, versados na arte de bem viver. A originalidade de Platão consiste na síntese que fez entre os ensinamentos de Sócrates e de Pitágoras. De Sócrates herdou o método do diálogo, a ironia, o interesse voltado aos problemas da condução da vida; de Pitágoras, a idéia de uma formação pela matemática e da aplicação dessa ciência ao conhecimento da natureza. Ainda do pitagorismo, Platão foi profundamente influenciado pela doutrina da preexistência e imortalidade da alma³⁶.

³² Cf. ANTISERI, D.; REALE, G., *História da filosofia – Antiguidade e Idade Média*, Vol. I, 7. ed., São Paulo, Paulus, 2002, pp. 45-46.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 46.

³⁴ Cf. PIAZZA, W., *Religiões da humanidade*, 3. ed., São Paulo, Loyola, 1996, p. 145.

³⁵ Cf. MARÍAS, J., *História da filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 19.

³⁶ Cf. HADOT, P., *O que é a filosofia antiga?*, 2. ed., São Paulo, Loyola, 2004, pp. 92-93.

A filosofia platônica é uma reflexão ontológica e epistemológica sobre a realidade e a alma humana. Para Platão, o verdadeiro conhecimento da realidade não tem como objeto o mundo empírico das coisas, visível, material e mutável, mas o mundo das idéias, invisível e eterno, metafenomênico, captado apenas pela inteligência³⁷. O mundo sensível é ilusório, reflexo mutável, pura sombra do mundo real; o verdadeiro mundo é o das idéias, que o homem atinge pela contemplação e pela depuração dos enganos dos sentidos. Platão usa o “mito da caverna” para explicar e justificar a estrutura dualista da realidade³⁸.

Já para explicar a origem da alma e o conhecimento do mundo das idéias, Platão utiliza o “mito de Fedro”. Segundo esse famoso mito que Sócrates conta a Fedro, a alma, em sua situação originária, pode ser comparada a um carro puxado por dois cavalos alados; um dócil e de boa raça, o outro indócil (os instintos sensuais e as paixões), dirigido por um cocheiro (a razão) que se esforça por conduzi-lo bem. Esse carro, num lugar supraceleste (hiperurânio), circula pelo mundo das idéias, que a alma assim contempla. As dificuldades para guiar a parilha de cavalos fazem com que a alma caia: os cavalos perdem as asas, e a alma fica encarnada num corpo. A vida humana à qual a alma dá origem é moralmente mais perfeita na proporção que mais houver contemplado a verdade no hiperurânio; e é naturalmente menos perfeita quanto menos a tenha contemplado. Por esse motivo, as almas estão numa hierarquia de nove graus, que vai do filósofo ao tirano. Contudo, o homem não recorda as idéias que

³⁷ Cf. MIANO, F., *Platão*. In: *DM*, pp. 879-880.

³⁸ MARÍAS, J., *História da filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 2004, pp. 54-55: “O conteúdo do mito resume-se basicamente ao seguinte. Platão imagina alguns homens que desde pequenos se encontram numa caverna provida de uma abertura por onde penetra a luz exterior; estão presos de modo tal que não podem se mover nem olhar, a não ser para o fundo da caverna. Fora desta, nas costas desses homens, brilha o resplendor de um fogo aceso sobre uma saliência do terreno, e entre o fogo e os homens acorrentados há um caminho com um pequeno muro; por esse caminho passam homens que levam todo tipo de objetos e estatuetas, mais altos que o muro, e os acorrentados vêem as sombras dessas coisas, que se projetam sobre o fundo da caverna: quando os transeuntes falam, os acorrentados ouvem suas vozes como se procedessem das sombras que vêem, para eles a única realidade. Um dos acorrentados, livre de sua sujeição, contempla a realidade exterior; a luz faz com que lhe doam os olhos, e ele quase não vê; o sol o deslumbra dolorosamente e o cega. Pouco a pouco tenta habituar-se, primeiro consegue ver as sombras; em seguida, as imagens das coisas, refletidas nas águas; depois, as próprias coisas. Veria o céu de noite, as estrelas e a lua; e ao amanhecer, a imagem refletida do sol, e, por último, depois de um longo esforço poderia contemplar o próprio sol. Então sentiria que o mundo em que tinha vivido antes era irreal e desdenhável; e se falasse a seus companheiros desse mundo de sombras e dissesse que não eram reais, eles ririam dele, e se tentasse salvá-los e arrastá-los para o mundo real, o matariam. O que está simbolizado nesse mito? A caverna é o mundo sensível, com suas sombras, que são as coisas. O mundo exterior é o mundo verdadeiro, o mundo inteligível ou das idéias”.

contemplou. A partir do momento que se une ao corpo, o conhecimento da alma cai num estado de sono profundo. Mas de suas asas ainda restam cotos doloridos, que se excitam quando o homem vê as coisas, porque estas lhe fazem recordar as idéias, vistas na existência anterior. Portanto, a realidade é apenas um estímulo para a alma recordar as idéias que contemplou no hiperurânio³⁹.

O corpo, porém, é fonte de problemas para a alma, por causa das paixões que suscita e pelas necessidades que impõe ao homem. Deve, portanto, a alma, libertar-se do corpo, como de um cárcere. E este processo de libertação começa e avança através da reflexão filosófica, ou seja, do conhecimento racional que purifica a inteligência e leva a alma a relembrar as idéias contempladas no hiperurânio⁴⁰.

No processo de purificação da inteligência situa-se a ascese platônica. Esta pode, inclusive, ser denominada ‘ascese do corpo e do pensamento’, pois supõe um árduo esforço para vencer as paixões do corpo e as distrações da alma⁴¹. E como a libertação total só acontece com a morte, também compete à ascese platônica libertar a alma do medo da morte.

1.1.1.3. Epicurismo

Escola fundada por Epicuro de Samos (341-270 a.C.), por volta do ano 306 a.C., em Atenas. Segundo Epicuro, os deuses existiam, mas não se envolviam de forma alguma com a vida dos homens, pois o curso dos acontecimentos naturais é determinado tão somente pelas leis que derivam dos movimentos dos átomos e não pela ação dos deuses. Portanto, não fazia sentido cultuar os deuses, era inútil invocá-los nas dificuldades e improdutivo oferecer-lhes sacrifícios. A alma também pertence ao mundo material; como o corpo, ela, apenas, é o resultado de uma constelação acidental de átomos⁴². “Era, portanto, impossível a Epicuro associar suas idéias de religião com qualquer poder transcendente”⁴³.

³⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 52-53.

⁴⁰ Cf. ANTISERI, D.; REALE, G., *História da filosofia – Antiguidade e Idade Média*, Vol. I, 7. ed., São Paulo, Paulus, 2002, p. 156.

⁴¹ Cf. HADOT, P., *O que é filosofia antiga?*, 2. ed., São Paulo, Loyola, 2004, pp. 105-106.

⁴² Cf. KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento – História, cultura e religião do período helenístico*, Vol. 1, São Paulo, Paulus, 2005, p. 152.

⁴³ *Ibidem*.

Epicuro ensinava que para chegar à verdadeira felicidade era preciso viver de acordo com a natureza. E como o conhecimento da natureza não poderia proceder de nenhuma ideologia metafísica, era necessário observar os desejos ‘naturais’ da existência humana, presentes em seu estado mais puro na criança, que não quer outra coisa senão ‘felicidade serena sem nenhuma obrigação’. A partir dessa concepção naturalista da realidade, Epicuro definiu que todas as ações humanas devem ser conduzidas em vista de um único fim: o prazer⁴⁴.

E, tratando-se do corpo, o máximo prazer é a supressão da dor. É o estado chamado “aponia”, sintetizado em três componentes: não ter fome, não ter sede e não ter frio. No que tange à alma, o maior prazer é concebido como a supressão da aflição: é o estado da “ataraxia”. Por conseguinte, o verdadeiro prazer vem a ser a ausência de dor no corpo (aponia) e a ausência de agitação da alma (ataraxia). Para Epicuro, era preciso transformar o tempo de vida em tempo de felicidade. E a felicidade estava exatamente no prazer⁴⁵.

A ascese epicurista busca eliminar da vida humana tanto o sofrimento físico como o espiritual. Quando a dor é física, esta deve ser eliminada com a memorização de uma situação prazerosa do passado ou uma esperançosa do futuro. Quando a dor é da alma, devem ser revistos os valores que orientam a vida. Após esse redirecionamento, com a conseqüente eliminação dos temores, recupera-se a saúde espiritual e a dor desaparece. Recordando momentos de prazer e redefinindo os valores existenciais, a ascese epicurista combatia o sofrimento.

Segundo Epicuro, o cálculo utilitário dos prazeres e dos sofrimentos possíveis era o primeiro passo para a conquista da felicidade. O homem sábio era aquele que sabia selecionar e dosar os prazeres necessários e abster-se daqueles que eram inúteis; capaz também de renunciar aos prazeres que poderiam ser futuras fontes de sofrimentos e aceitar a dor quando ela fosse portadora de um prazer vindouro⁴⁶.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*.

⁴⁵ Cf. LAKS, A., *Epicuro*. In: *DEFM*, Vol. I, p. 530.

⁴⁶ Cf. CHAVES CURVÊLO, L., *O epicurismo*. In: *CULTURA BRASIL*. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.pro.br/oepicurismo.htm>>. Acesso em: 05 de setembro de 2005.

1.1.1.4. Estoicismo

A escola estóica tirou seu nome da “Stoá Poikile” (Pórtico das Pinturas), sobre a ágora de Atenas; é aí que seu fundador, Zenão de Cítio (334-262 a.C.), começou a ensinar, após anos de formação. Os principais mestres desta escola foram, além de Zenão, Cleante de Axo e Crisipo de Soles⁴⁷.

Enquanto os epicuristas viam a natureza como uma constelação acidental de átomos, para os estóicos, o universo não é feito de matéria morta, mas de uma substância viva, um princípio racional: o ‘logos’, concebido intencionalmente, que provê a beleza e a ordem do mundo. A religião estóica caracterizou-se, justamente, por uma fé monoteísta, que, além de rejeitar conceitos antropomórficos de Deus, propagou o panteísmo e o racionalismo. Os diferentes deuses cultuados pelas várias nações eram, segundo os estóicos, apenas nomes para uma só e mesma razão divina, Zeus, a mais elevada divindade dos gregos⁴⁸.

Para o estoicismo, o ‘logos’ divino distribui seus desígnios a todos os seres vivos, para que todos ajam e se desenvolvam segundo a parcela que receberam. Assim sendo, a finalidade da vida humana não é o prazer, como afirmavam os epicuristas, mas a ‘vida racional’; pois o homem deve viver conforme a razão, que é a porção do logos divino inata ao seu ser e que o coloca em comunhão com todo o universo. As experiências naturais da existência humana, como o corpo físico, a saúde e tudo o que é necessário para a vida humana, são apenas a etapa preliminar de uma vida pautada totalmente pela racionalidade. No entanto, as chamadas ‘doenças da alma’, isto é, as emoções e as afeições, podem impedir o autodomínio racional. O desejo, o medo, o prazer, a tristeza e a compaixão são estados patológicos da alma, dos quais o homem deve livrar-se para alcançar a ‘imperturbabilidade’, a ‘apatia’, a ‘ataraxia’, meta da ascese estóica⁴⁹.

O estoicismo foi muito influenciado pelo cinismo. Vínculos concretos uniram os primeiros cínicos e os que haviam de tornar-se os estóicos. Zenão de Cítio fora discípulo de Crates de Tebas, filósofo cínico. Estóicos como Zenão e Cleante de Axo praticavam uma ascese bastante semelhante à dos cínicos:

⁴⁷ Cf. BRUNSCHWIG, J., *Estoicismo antigo*. In: *DEFM*, Vol. I, p. 579.

⁴⁸ Cf. KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento – História, cultura e religião do período helenístico*, Vol. I, São Paulo, Paulus, 2005, p. 154.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 155-156.

pobreza, sobriedade, frugalidade e amor ao esforço⁵⁰. A tese principal do cinismo é que a finalidade da existência humana é a felicidade; e esta consiste numa vida virtuosa. Para os cínicos, a virtude não é aquisição de conhecimentos teóricos, mas ação; não é na complexidade do discurso que se realiza o bem, mas no ato concreto. Trata-se, pois, de habituar o corpo a suportar os males, a fim de que ele jamais seja um obstáculo às decisões morais da pessoa. Fora das virtudes não existem bens, de modo que foi característica dos cínicos o desprezo pela comodidade, pelas riquezas e pelos prazeres. Com isso adquire-se a força de alma que permite à pessoa ser autônoma e indiferente diante das vicissitudes da existência, e, deste modo, ser livre e feliz⁵¹. A infelicidade humana decorre da não satisfação dos desejos, portanto, é preciso agir sobre si mesmo, isto é, selecionar os desejos, a tal ponto que se disponha imediatamente dos meios para satisfazê-los⁵². A ascese cínica é ainda concebida como um método preventivo, capaz, simultaneamente, de extinguir o temor diante dos males vindouros e de dar força para enfrentar os que se apresentam, inclusive a morte. Diógenes de Sinope, expoente da filosofia cínica, preparando-se para enfrentar os sofrimentos inerentes à morte, treinava abraçando estátuas cobertas de gelo e rolando sobre areia quente⁵³.

A ética estoíca é uma variante mais evoluída da ética cínica. Pois guarda suas vantagens e evita seus inconvenientes. Evita seus inconvenientes quando não obriga o ser humano a tentar tornar-se indiferente àquilo que não pode possuir ou evitar. Se não consegue evitar um acontecimento ou uma situação, suporta-os estoicamente: sua felicidade não dependeria de evitá-los. Se não consegue obter um objeto ou um estado de tranqüilidade, não sofre dolorosamente sua privação: sua felicidade não dependeria de sua obtenção. Por outro lado, o estoicismo guarda a vantagem de selecionar os desejos com os meios compatíveis para realizá-los. Conseqüentemente, o estoíco só escolherá aquilo que julgar útil e conveniente para sua felicidade⁵⁴.

A virtude estoíca é a indiferença a todos os bens do mundo que não dependem do esforço humano, e cujo curso é fatalmente determinado pela

⁵⁰ Cf. GOULET CAZÉ, M. O., *Cínicos*. In: *DEFM*, Vol. I, pp. 261-265.

⁵¹ Cf. ABBAGNANO, N., *Cínicos*. In: *DF*, pp. 141-142.

⁵² Cf. BRUNSCHWIG, J., *Estoicismo antigo*. In: *DEFM*, Vol. I, p. 584.

⁵³ Cf. GOULET CAZÉ, op. cit., p. 262.

⁵⁴ Cf. BRUNSCHWIG, J., op. cit., pp. 584-585.

natureza. Por conseguinte, a ascese estóica consiste na renúncia e indiferença a tudo, exceto ao uso da razão. A indiferença permite ao ser humano ser feliz mesmo nos sofrimentos, mesmo no que se chama de infelicidade, porque ele já se tornou indiferente a tudo o que não pode ser alterado e não depende da vontade humana. O famoso adágio “suporta-te e abstém-te” resume o ensinamento estóico⁵⁵.

Para os estóicos, os homens são sábios ou loucos: sábios, se livres das paixões; loucos, se dominados por elas. É preciso evitar as emoções, pois elas são incompatíveis com o autodomínio racional. A paixão é sempre e substancialmente má, pois é movimento irracional e doença da alma. A única atitude do sábio estóico deve ser o aniquilamento da paixão, até a indiferença. O ideal da ascese estóica não é o domínio racional da paixão, mas a sua destruição total, para dar lugar unicamente à razão: ideal do homem sem paixão, que anda como um deus entre os homens. Daí a luta do estoicismo contra o sentimento, a emoção, a paixão, donde derivam o desejo, o vício e a dor, que devem ser aniquilados⁵⁶.

O sábio é feliz, nada afeta seu verdadeiro ser, porque está em total harmonia consigo mesmo; e, assim, permanece ‘imperturbável’, mesmo em meio aos mais intensos e diferentes acontecimentos⁵⁷.

1.1.1.5. Neopitagorismo

Embasado no misticismo órfico do pitagorismo, e combinando elementos do platonismo com elementos do estoicismo, o neopitagorismo emergiu como movimento místico e religioso bem caracterizado nos séculos I-0 a.C. Influenciou todas as religiões da época, sobretudo as novas formas de religiosidade, como a dos essênios que, posteriormente, influenciou o cristianismo⁵⁸.

A novidade do neopitagorismo está na sistematização filosófica daquilo que as religiões oferecem como revelação divina. Acreditavam os neopitagóricos

⁵⁵ Cf. RIBEIRO JR., W.A., *O estoicismo*. In: PORTAL GRAECIA ANTIQUA. Disponível em: <<http://www.greciantiga.org/txt/estoicos.asp>>. Acesso em: 05 de setembro de 2005.

⁵⁶ Cf. PORTAL MUNDO DOS FILÓSOFOS, *O estoicismo*. Disponível em: <<http://www.mundodosfilosofos.com.br/estoicismo.htm>>. Acesso em: 05 de setembro de 2005.

⁵⁷ Cf. KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento – História, cultura e religião do período helenístico*, Vol. I, São Paulo, Paulus, 2005, p. 157.

⁵⁸ Cf. PAULI, E., *Neopitagorismo*. In: UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/Megahist-filos/Hel-Rom/2642y390.html>>. Acesso em: 05 de setembro de 2005.

numa espécie de intuição direta da divindade como uma nova e mais perfeita forma de conhecimento, totalmente distinta da razão discursiva. A partir de então, a revelação divina é invocada como princípio de autoridade doutrinária. E a figura ideal do filósofo, identificada de modo paradigmático com Pitágoras, torna-se a de um profeta, um homem superior, que recebe revelações dos deuses⁵⁹.

Influenciado pelo dualismo platônico, o neopitagorismo também ensinava a necessidade de desprender-se a alma do corpo para unir-se à divindade. Por isso, a ascese neopitagórica consistia basicamente na purificação da alma pela repressão da sensualidade⁶⁰. Era uma ascese marcadamente estóica e, como tal, visava a felicidade já neste mundo.

1.1.1.6. Neoplatonismo

Desenvolvido por Plotino (205/270) no início do século IV, início da decadência do Império Romano, o neoplatonismo tornou-se uma das mais importantes escolas filosóficas da época e foi a última contribuição do pensamento grego à filosofia ocidental. Sua influência se fez sentir tanto no judaísmo como no cristianismo⁶¹.

É importante enfatizar que a filosofia neoplatônica não implica somente a retomada do pensamento platônico. Plotino fundiu conceitos de Parmênides, Platão e Aristóteles, da filosofia estóica e neopitagórica com idéias místicas de origem oriental. Os discípulos de Plotino, posteriormente, tomaram caminhos diferentes; contudo, a doutrina neoplatônica básica estipulava o abandono do mundo material para que a alma pudesse unir-se a uma entidade superior, incompreensível e auto-suficiente, que permeia toda a realidade criada⁶².

Segundo Plotino, toda a realidade provém, numa processão intemporal, de um princípio último perfeitamente simples, imutável e incognoscível, a que ele chamou de “Uno”⁶³. “O Uno é atividade autoprodutiva, absoluta liberdade

⁵⁹ Cf. *Ibidem*.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*.

⁶¹ Cf. RIBEIRO JR., W.A., *O neoplatonismo*. In: PORTAL GRAECIA ANTIQUA. Disponível em: <<http://www.greciantiga.org/fil/fil08.asp>>. Acesso em: 05 de setembro de 2005.

⁶² Cf. *Ibidem*.

⁶³ Cf. STEAD, C., *Platonismo cristão*. In: *DCT*, pp. 1402-1403.

criativa, é o ‘Bem que cria a si mesmo’, causa de si, o que existe por si e para si, é o próprio transcendente”⁶⁴.

O Uno gera sucessivamente dois princípios, duas hipóstases: a inteligência e, depois, a alma universal, que se expande em ação criadora. A inteligência e a alma universal procedem do Uno por emanação. Pela teoria da emanação, Plotino ensinava que todas as coisas existentes derivam necessariamente do Uno e vão se tornando cada vez menos perfeitas à medida que se afastam dele; conseqüentemente, o mundo inteligível (Uno, inteligência e alma universal) é distinto e mais perfeito que o mundo sensível (material)⁶⁵. A inteligência é a origem de toda justiça, de toda virtude e de toda beleza; é o princípio que faz a realidade ter uma forma. Da inteligência procede a alma universal, que é a mediação entre a inteligência e o mundo sensível, cuja ordem é constituída por ela. As almas humanas também emanam dessa alma universal, constituindo-se na parcela divina presente em cada homem⁶⁶.

O mundo sensível, a matéria, é para Plotino o oposto ao Bem; é, ao contrário, o mal e a fonte do mal. Onde está presente a matéria há não somente uma falta de bondade, mas também uma falta de realidade, pois a matéria é o ilusório. A matéria é o não existente, a antítese do Uno. Somente o Uno está livre da matéria; só ele é luz; só ele é plenamente real. E como o homem é constituído de corpo e alma, é seu dever retornar ao Uno, eliminando de seu ser tudo o que é material⁶⁷.

O primeiro passo da alma, no processo de retorno ao Uno, é reentrar em si mesma, libertando-se do mundo material, para contemplar em si o intelecto interior. Da contemplação do intelecto interior alcança a contemplação do intelecto superior e, assim, progressivamente, até alcançar a contemplação do Uno, quando se atinge o êxtase, isto é, um estado de hiper-racionalidade, não de inconsciência⁶⁸. “No êxtase, a alma se vê exaltada e preenchida pelo Uno”⁶⁹.

⁶⁴ MIANO, F., *Plotino*. In: *DM*, p. 880.

⁶⁵ Cf. ABBAGNANO, N., *Neoplatonismo*. In: *DF*, pp. 710-711.

⁶⁶ Cf. PORTAL MUNDO DOS FILÓSOFOS, *O neoplatonismo*. Disponível em: <<http://www.mundodosfilosofos.com.br/neoplatonismo.htm>>. Acesso em: 05 de setembro de 2005.

⁶⁷ Cf. PORTAL ENCICLOPÉDIA CATÓLICA, *Neoplatonismo*. Disponível em: <<http://enciclopediaatolica.com/neoplatonismo.htm>>. Acesso em: 05 de setembro de 2005.

⁶⁸ Cf. MIANO, F., loc. cit.

⁶⁹ ANTISERI, D.; REALE, G., *História da filosofia – Antiguidade e Idade Média*, Vol. I, 7. ed., São Paulo, Paulus, 2002, p. 349.

Êxtase é simplificação, é eliminação de alteridade, separação de tudo o que é terreno⁷⁰.

O ascetismo neoplatônico se constitui num trabalho de libertação da matéria para levar a alma ao êxtase. O que impede a contemplação é a dispersão da alma em múltiplas preocupações, e estas são causadas pelo mundo sensível. É preciso vencer a dispersão, sendo indiferente a tudo, até atingir o estado de indiferença que possibilitará ao homem ser feliz até entre tormentos físicos, pois sua alma estará unida ao Uno, enquanto seu corpo sofre⁷¹.

Não diferindo da estrutura ascética das escolas filosóficas anteriores, o neoplatonismo também inclui a prática da abnegação, mas apenas como meio para se chegar ao êxtase, que é o fim almejado.

1.2.

Ascese na fé bíblica

Na bíblia encontramos o termo grego ascese apenas duas vezes, uma no Antigo Testamento (cf. 2Mc 15, 4), “*asken*” (ἀσκῆν)⁷², referente à observância do sábado; e outra no Novo Testamento (cf. At 24, 16), “*asko*” (ἀσκῶ), quando são Paulo, diante do procurador Félix, alude ao esforço constante para alcançar consciência pura diante de Deus e dos homens⁷³.

A utilização do termo é escassa, mas o esforço abnegado, um dos elementos constitutivos da prática ascética, encontra-se em várias passagens da Sagrada Escritura. É o que veremos agora.

1.2.1.

Antigo Testamento

Não há nenhuma tendência para o ascetismo na piedade do Antigo Testamento, que louva a criação e vê riqueza, descendência numerosa e vida longa como bênçãos de Deus (cf. Gn 12, 1-3; 13, 14-17; Gn 49; Jó 42, 10-16). Já que para o pensamento semítico o homem é um ser indivisível e o corpo não é considerado uma parte inferior, também os impulsos corporais são valorizados: uma mesa farta (cf. Sl 23, 5), a alegria do vinho (cf. Sl 104, 15), a vida conjugal e

⁷⁰ Cf. Ibidem, p. 350.

⁷¹ Cf. Ibidem, p. 348.

⁷² Tradução da Septuaginta.

⁷³ Cf. MASOLIVER, A., *Ascese*. In: *DTVC*, p. 42.

a fecundidade (cf. Sl 128) são estimadas. Somente em determinadas situações o respeito religioso, o temor do sagrado, prescrevia abster-se do ato sexual (cf. Ex 19, 15; 1Sm 21, 4ss; 2Sm 11, 11) ou do uso do vinho (cf. Lv 10, 9)⁷⁴.

Uma ascese religiosamente motivada encontramos-la no jejum de penitência celebrado pelo povo em ocasiões especiais (cf. 1Sm 7, 6; Jr 36, 6; Jl 1, 13ss; 2, 12), bem como no dia da ‘Expiação’ (cf. Lv 16, 29ss); mais tarde também na ‘festa de Purim’ (cf. Est 9, 31). Havia também o jejum espontâneo, individual, praticado depois de falta grave (cf. 2Sm 12, 16ss; 1Rs 21, 27), cuja finalidade era esconjurar a ira e o castigo de Deus. Somente no judaísmo pós-exílico, sofrido e consciente da culpa dos antepassados e de sua própria culpa, cresceu no povo o desejo de renúncia e de penitência. Ao mesmo tempo a piedade legalista, que se baseava sobre um grande número de boas obras e méritos, exigia a prática de exercícios religiosos, entre os quais estavam: rezar em determinadas horas do dia, dar esmolas e jejuar (cf. Tb 12, 8)⁷⁵.

Um dado importante é que toda essa prática penitencial exterior deveria ser acompanhada por um comportamento interior de conversão, de repúdio ao pecado e de ardente desejo de retornar a Deus (cf. 1Sm 7, 3)⁷⁶. Por isso, os profetas insistiram tanto no conteúdo espiritual das práticas exteriores de penitência; isto é, para que tivessem valor e produzissem frutos, precisavam ser acompanhadas da contrição interior, pois somente assim poderiam refrear os vícios e as paixões (cf. Is 58, 1-9)⁷⁷.

O povo de Israel conheceu também a prática do “Nazireado”, que alguns escolhiam como forma de consagração temporária a Deus (cf. Nm 6, 1-8). Embora no Antigo Testamento não se encontre determinado um número de dias para o cumprimento de tal voto, a tradição judaica prescrevia trinta dias, podendo-se duplicar ou até triplicar esse período. Sansão, Samuel e João Batista foram os únicos nazireus vitalícios registrados na bíblia, sendo que já antes de seu nascimento, seus pais fizeram os votos por eles (cf. Jz 13, 4-5.7; 1Sm 1, 11-21; Lc 1, 15). Eram deveres do nazireu: privar-se de todo tipo de bebida alcoólica; abster-se de cortar os cabelos e a barba, sinal visível da consagração; fugir de todo

⁷⁴ Cf. SCHNACKENBURG, R., *Ascese*. In: *DBT*, p. 34.

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 35.

⁷⁶ Cf. ANCILLI, E.; LAUDAZI, C., *Ascesi*. In: *DES*, p. 214.

⁷⁷ Cf. *Ibidem*.

contato impuro, especialmente com os cadáveres, não lhes sendo permitido sequer sepultar os próprios parentes. Ao término dos votos, o nazireu oferecia um holocausto, um sacrifício expiatório e um agradecimento, pães ázimos, óleo e libações. Durante o sacrifício de agradecimento, o nazireu tinha os cabelos cortados e queimados no fogo; depois podia beber vinho, pois estava totalmente liberado do voto⁷⁸.

1.2.2. Judaísmo palestinese

Somente alguns grupos separados, como os essênios de Qumran, praticavam a penitência com método e constância. A comunidade essênia existiu na Palestina desde o século II a.C. até a guerra judaica com Roma (66-73 d.C.). Observavam o celibato, colocavam os bens em comum e procuravam alcançar a perfeição abstendo-se da impureza legal, mas, sobretudo, estudando assiduamente a “Torá”⁷⁹. Costumavam levantar-se para a oração antes do nascer do sol. Depois, trabalhavam até o meio-dia, quando tomavam banho – para terem certeza de que estavam limpos – antes da refeição. Em seguida, trabalhavam novamente até a refeição noturna⁸⁰.

Nutriam expectativas escatológicas iminentes: esperavam o fim do mundo e o juízo divino num futuro próximo e, deste modo, definiam a si mesmos como os ‘filhos da luz’, como o ‘resto santo de Israel’, o verdadeiro povo de Deus da época final da história⁸¹. Isso os levava ao isolamento, para longe do povo, uma vez que fundavam colônias do tipo monacal, no deserto, onde o ideal de pureza cultural e moral podia se realizar⁸².

Todo aquele que desejasse se tornar um essênio deveria ceder tudo o que possuísse à comunidade. Depois receberia um típico manto branco usado pela comunidade. Somente depois de mostrar que era digno de confiança pelo período de um ano é que teria permissão de usar a água da comunidade para purificação. Além disso, deveria provar que era realmente confiável por mais dois anos antes de se tornar um membro efetivo. Depois de prometer guardar os padrões dos

⁷⁸ Cf. YOUNGBLOOD, R., *Nazireu*. In: *DIB*, p. 1013.

⁷⁹ Cf. SCHNACKENBURG, R., *Ascese*. In: *DBT*, p. 35.

⁸⁰ Cf. YOUNGBLOOD, R., *Essênios*. In: *DIB*, pp. 505-506.

⁸¹ Cf. TILLY, M., *Assim viviam os contemporâneos de Jesus*, São Paulo, Loyola, 2004, p. 78.

⁸² Cf. SCHNACKENBURG, R., loc. cit.

essênios, o candidato tornava-se um membro e recebia permissão para participar das refeições comunitárias. No entanto, caso transgredisse a lei do grupo, era excluído da comunidade⁸³.

1.2.3. Novo Testamento

No Antigo Testamento o núcleo da ascese era a prática da penitência, tanto para reparar pecados como para obter graças particulares. Já no Novo Testamento, especialmente com a teologia paulina, há um deslocamento da idéia de penitência para luta e combate espiritual. A vida cristã é uma luta constante entre o “homem velho”, marcado pelo pecado, e o “homem novo”, habitado pela graça.

1.2.3.1. Evangelhos

Jesus, com a mensagem e o anúncio do reino de Deus motiva o homem à conversão (cf. Mt 4, 17; Mc 1, 15), interpela-o e solicita dele uma resposta clara e decidida. A cada homem é solicitada a adesão total à sua pessoa, que deve ser demonstrada através de um amor superior ao tido pelos genitores, pelos filhos, pelos parentes e, por fim, até pela própria vida (cf. Mt 10, 37-39; 16, 24-25; Mc 8, 34-38; Lc 9, 23-27; 14, 26-27). No esforço para tornar-se discípulo consiste o ensinamento ascético de Jesus⁸⁴.

É importante acrescentar que a renúncia, por si só, não constitui elemento qualificante e essencial ao discipulado de Jesus. Nos evangelhos não é proposta uma ascese que comporte por princípio a renúncia à posse ou ao uso dos bens e a continência sexual. Todavia, não significa que tais renúncias não são requisitadas em casos concretos, como no episódio do jovem rico (cf. Mt 19, 21) e no convite ao celibato àqueles que querem consagrar-se exclusivamente ao serviço do reino (cf. Mt 19, 12). Mas, via de regra, o princípio basilar é que a renúncia somente é exigida quando há qualquer pessoa, coisa ou circunstância que impeça o seguimento de Cristo. O que é comum a todos os discípulos é a árdua luta para entrar no reino (cf. Mt 7, 13)⁸⁵.

⁸³ Cf. YOUNGBLOOD, R., *Essênios*. In: *DIB*, p. 506.

⁸⁴ Cf. SCHNACKENBURG, R., *Ascese*. In: *DBT*, p. 35.

⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

1.2.3.2. Ensino Paulino

A vida cristã, na compreensão paulina, é toda iluminada pela teologia do batismo. Com este sacramento o homem participa da paixão, morte e ressurreição de Cristo; é regenerado e torna-se nova criatura, “homem novo”, pela inabitação do Espírito Santo (cf. Rm 8, 5ss; Gl 5, 16-25). A fidelidade a esta nova vida justifica e exige constante luta contra as paixões da carne (cf. Rm 6; Gl 5, 24), próprias do “homem velho”; pois o homem novo recebido no batismo não existe ainda em plenitude; esta só será alcançada combatendo e vencendo o homem velho, para revestir-se de Cristo (cf. Gl 3, 27-28)⁸⁶. É, por conseguinte, intrínseco à vida cristã o imperativo de viver de modo coerente com a graça recebida no batismo.

1.2.3.2.1. Inimigos da ascese cristã

São Paulo em diversas passagens recorda aos cristãos os principais inimigos e os obstáculos que se opõem ao desenvolvimento da graça batismal. Alguns desses inimigos estão dentro do próprio homem, outros estão fora; alguns são deste mundo, outros o transcendem. Dentre os principais inimigos da vida cristã está Satanás, o homem velho, o mundo e o dinheiro⁸⁷.

O inimigo mais duro e aguerrido, astuto e maligno é Satanás. São Paulo considera-o como o tentador do homem por induzi-lo à rebelião contra Deus; o tentador por antonomásia (cf. 1Ts 3, 5). Como fez com Eva, utiliza ainda a sedução e a astúcia para enganar os cristãos e desviá-los de uma vida simples e pura: “Receio, porém, que, como Eva foi enganada pela esperteza da serpente, assim também vossos pensamentos sejam desviados da simplicidade e da pureza exigidas para o seguimento de Cristo” (2Cor 11, 3)⁸⁸.

O demônio age sempre com método e astúcia e com toda sorte de maquinações, e também com violência (cf. Ef 6, 10-20). Sabe camuflar-se como anjo de luz, para melhor enganar e seduzir (cf. 2Cor 11, 14). Ao cristão é necessária uma contínua vigilância para não ser surpreendido. Por isso mesmo,

⁸⁶ Cf. *Ibidem*.

⁸⁷ Cf. MARIANI, B., *L'asceti cristiana*. In: RIVISTA DI VITA SPIRITUALE, Roma, 1967, p. 497.

utilizando metáforas militares que correspondem a algumas virtudes cristãs, são Paulo indica as armas a serem usadas contra o demônio. Ele as chama de “armadura de Deus”. Pois contra Satanás não basta uma defesa somente humana, pois ele age nas trevas, é invisível e capaz de toda maquinação. O cristão deve estar equipado para uma guerra, portando armas de defesa⁸⁹:

“Por isso, protegei-vos com a armadura de Deus, a fim de que possais resistir no dia mau, e assim, empregando todos os meios, continueis firmes. Ficai, pois, de prontidão, tendo a verdade como cinturão, a justiça como couraça e os pés calçados com o zelo em anunciar a Boa-Nova da paz. Em todas as circunstâncias, empunhai o escudo da fé, com o qual podeis apagar todas as flechas incendiadas pelo maligno. Enfim, ponde o capacete da salvação e empunhai a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus” (Ef 6, 13-17).

O cristão não deve, contudo, esquecer que a batalha é contra um inimigo que transcende a esfera deste mundo, por isso são Paulo acrescenta que para derrotar Satanás é necessária a colaboração divina. Ou seja, é necessária a oração incessante, contínua, ‘feita em espírito’, isto é, movida pelo Espírito Santo: “Com toda sorte de preces e súplicas, orai constantemente no Espírito” (Ef 6, 18a). A oração perseverante fortalece o cristão tornando-o apto a vencer as insídias de Satanás⁹⁰.

Outro inimigo da ascese cristã é o “homem velho”. Este inimigo está dentro de nós. Chama-se homem velho porque é uma herança de Adão e porque também tem como antagonista o “homem novo”, isto é, o homem regenerado pela graça batismal, enxertado em Cristo, protótipo do homem novo. Ao esforço de espoliar-se do homem velho, deve corresponder o esforço de revestir-se do homem novo. Este revestimento do homem novo requer uma transformação radical que comporta a renovação da mente (cf. Rm 12, 1-2), isto é, um modo de pensar totalmente novo. Equivale a revestir-se de Cristo (cf. Rm 13, 14; Gl 3, 26-29), conformando-se a ele (cf. Rm 15, 3)⁹¹.

O terceiro inimigo a ser combatido é o “mundo”. São Paulo considera Satanás o ‘deus’ deste mundo, pois com suas astúcias obstrui a mente humana impedindo, assim, que a luz do evangelho penetre e transforme o íntimo das pessoas (cf. 2Cor 4, 4). Por isso mesmo, são Paulo utiliza o termo ‘mundo das

⁸⁸ Cf. Ibidem.

⁸⁹ Cf. Ibidem, p. 498.

⁹⁰ Cf. Ibidem.

⁹¹ Cf. Ibidem, p. 499.

trevas', isto é, mundo pleno de tentações, de armadilhas e de seduções. Este mundo apresenta uma ilusão de vida fácil e agradável às pessoas, bem de acordo com o orgulho, a ambição e a vaidade próprias da natureza humana, tornando-se dessa forma uma tentação difícil de resistir. Obcecado pelas seduções do mundo, o homem torna-se seu escravo (cf. Rm 6, 16-23). Daí a necessidade de um esforço do cristão para libertar-se do influxo do mundo⁹².

Por fim, o último inimigo do cristão é o “dinheiro”. São Paulo não é contrário ao dinheiro e ao seu uso honesto. Ele mesmo organiza coletas para beneficiar os cristãos de Jerusalém (cf. Rm 15, 25-28; 1Cor 16, 1-4; 2Cor 8-9; Gl 2, 10). Trabalha dia e noite com as próprias mãos para garantir seu próprio sustento, a fim de não ser peso para nenhuma comunidade cristã (cf. 1Cor 4, 12; 1Ts 2, 5-9; 2Ts 3, 8-10). Pede aos fiéis que trabalhem com as próprias mãos, não só para fugir do ócio, mas também para que as comunidades cristãs não fiquem dependente dos pagãos (cf. 1Ts 4, 11-12). Por isso adverte que aquele que não trabalha, também não deve comer (cf. 2Ts 3, 10.12)⁹³.

São Paulo se dá por satisfeito com o necessário para sobreviver com dignidade, e não busca nada além disso: “Então, tendo com que nos sustentar e nos vestir, fiquemos contentes” (1Tm 6, 8). Desta maneira, sente que tem mais credibilidade para anunciar a Palavra de Deus. Ele sabia muito bem, por experiência que tinha do mundo de então, que o amor ao dinheiro é insaciável, é a origem de todos os males: “Na verdade, a raiz de todos os males é o amor ao dinheiro. Por se terem entregue a ele, alguns se desviaram da fé e se afligem com inúmeros sofrimentos” (1Tm 6, 10)⁹⁴.

1.2.3.2.2.

A ascese em metáforas esportivas

São Paulo compara o cristão a um atleta: “Acaso não sabeis que, no estádio, todos correm, mas só um ganha o prêmio? Correi de tal maneira que conquisteis o prêmio” (1Cor 9, 24). O cristão não é, todavia, um simples atleta, mas é aquele que corre para ganhar o prêmio. No seu modo de agir deve ser ágil, sempre disposto a correr rumo à pátria celeste. A vida cristã é uma corrida para pessoas fortes, determinadas a vencer sempre. Tudo o que impede a vitória na competição

⁹² Cf. *Ibidem*, p. 501.

⁹³ Cf. *Ibidem*, pp. 502-503.

deve ser eliminado. Como o corpo e a vontade através do treinamento tornam o atleta o mais capacitado possível para a vitória, do mesmo modo a luta contra o pecado e as tentações tornam o cristão também apto à vitória. Assim como o atleta se disciplina regulando a alimentação, o descanso, os prazeres, submetendo-se a duros esforços através de treinamentos diários, para conseguir uma coroa perecível (cf. 1Cor 9, 25a), muito mais motivos tem o cristão para exercitar-se na luta contra o pecado, pois o prêmio é infinitamente superior: uma coroa incorruptível (cf. 1Cor 9, 25b)⁹⁵.

Enquanto cidadão romano, são Paulo podia não apenas assistir às lutas de pugilato, mas também assistir aos treinos dos pugilistas. Estes eram homens robustos, que treinavam duramente para defender-se dos rudes golpes adversários, assim como para atacar o oponente com vigor. Os treinamentos eram muito severos. Baseado nesta experiência, são Paulo transferiu para a vida cristã a experiência dos pugilistas: sem esforço, sem treinamento duro e constante se torna impossível vencer as tentações e perseguições contra a vida cristã. Ele próprio, são Paulo, cita seu exemplo: “Até a presente hora, padecemos fome, sede e nudez; somos esbofeteados e vivemos errantes; esgotamo-nos no trabalho manual; somos injuriados, e abençoamos; somos perseguidos e suportamos” (1Cor 4, 11-12)⁹⁶. Da mesma maneira, o cristão para manter-se fiel à dinâmica batismal, é submetido às duras provas (cf. At 14, 22; 1Ts 3, 3; 2Tm 3, 12), que devem ser suportadas com paciência (cf. Rm 5, 3-5), pois a cruz é o caminho inevitável para tomar parte na glória de Cristo (cf. 2Tm 2, 11-12)⁹⁷.

A concepção paulina de ascese cristã pode ser definida como esforço constante para desenvolver a graça batismal, configurando-se, assim, o cristão, ao longo da vida, a Cristo morto e ressuscitado.

1.3. Ascese na história da Igreja

A Igreja primitiva, desde as suas origens, acolheu, guardou e difundiu o conteúdo ascético recebido da bíblia; de modo especial, o ensinamento paulino de conceber a configuração a Cristo como uma corrida. Esta idéia fica bem

⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 503.

⁹⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 508-509.

⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 510.

⁹⁷ Cf. BORRIELLO, L., *Ascese-ascética*. In: *DM*, p. 113.

assinalada pelos padres apostólicos e pelos apologistas do século II, que comparam freqüentemente o homem de fé com a figura do atleta. Deste atletismo ainda não derivam exercícios ascéticos precisos, mas delineiam-se alguns elementos que posteriormente constituirão a prática ascética oficial da Igreja⁹⁸.

1.3.1. Época patrística

Nos três primeiros séculos, as formas mais características do ascetismo cristão foram: o martírio, a virgindade e o monaquismo. Aliás, os primeiros santos do calendário litúrgico foram os mártires, e os primeiros altares e igrejas foram construídos sobre suas sepulturas.

O martírio constituiu-se no ideal ascético dos séculos II e III, época da feroz perseguição do Império Romano aos primeiros cristãos. Foi o testemunho sangrento ante os poderes imperiais; o testemunho da fé defendida com a entrega da própria vida. As fontes históricas são as “Acta” dos mártires e os tratados de santo Inácio de Antioquia, são Cipriano, Orígenes e Tertuliano⁹⁹.

Justamente por significar união à paixão de Cristo, ao aspecto doloroso de sua vida, e, ao mesmo tempo, prova suprema de amor por ele, o martírio tornou-se o paradigma da vida e da ascese cristã, o testemunho perfeito de Cristo. E como a paixão de Cristo é a prova de seu amor pela humanidade, do mesmo modo o sofrimento e a morte do mártir provam seu amor por Cristo. Ao mártir cabia a aplicação simples e imediata da fórmula evangélica: “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (Jo 15, 13)¹⁰⁰.

“O mártir cristão não é um simples herói (exemplar humano dotado de fortaleza para assumir seu destino trágico), pois não busca sua própria glória, mas o triunfo de Cristo nele”¹⁰¹. Não busca a morte deliberadamente. A fortaleza do mártir não se encontra no desejo mórbido de sofrimento e morte, mas na serenidade com que vai ao encontro da execução inevitável, confiando na graça divina, e não nas próprias forças.

A Igreja rechaçou toda manifestação irracional de querer sofrer ou de apresentar-se espontaneamente para ser jogado às feras, ou então, para ser

⁹⁸ Cf. BORACCO, P., *Ascese e disciplina*. In: *DTM*, pp. 37-38.

⁹⁹ Cf. MONDONI, D., *Teologia da espiritualidade cristã*, São Paulo, Loyola, 2000, pp. 31-32.

¹⁰⁰ Cf. COGNET, L., *Lês problêmes de la spiritualité*, Paris, Éditions Du Cerf, 1967, pp. 59-60.

¹⁰¹ Cf. MONDONI, D., *op. cit.*, p. 32.

decapitado. Esses comportamentos não eram aconselhados nem admirados, porque eram próprios das pessoas desequilibradas, como acontecia entre os “montanistas”¹⁰². Por conseguinte, a Igreja só reconheceu como mártires aqueles que não tendo alternativa, derramaram o próprio sangue para dar testemunho de Cristo¹⁰³.

O martírio implicava o desapego total deste mundo, por amor de Cristo. Todo cristão, se assim fosse necessário, deveria dar esse testemunho de fé. Por isso, tendo sempre como referencial o desprendimento, os primeiros cristãos usavam desinteressadamente os próprios bens, atentos às necessidades dos pobres; praticavam o jejum de alimentos e bebidas duas vezes por semana (quarta e sexta-feira); abstinham-se de assistir a espetáculos violentos (lutas gladiatórias ou contra as feras) e de tomar parte em divertimentos libertinos¹⁰⁴. Dessa forma, a ascese do martírio era essencialmente prática, estruturada nas atividades cotidianas de desprendimento.

A situação eclesial, porém, mudou completamente a partir do século IV. O Imperador Constantino concedeu liberdade religiosa aos cidadãos do Império

¹⁰² Cf. AMATO, A., *Montanismo*. In: *DM*, pp. 761-762; PADOVESE, L., *Montanismo*. In: *LDTE*, pp. 512-513: O montanismo foi um movimento apocalíptico surgido na Frigia, Ásia Menor, por volta da segunda metade do século II, e deve seu nome a Montano. Antes da conversão ao cristianismo, Montano fora sacerdote de Apolo e de Cibele e, depois do batismo, sentiu-se chamado pelo alto a tornar-se porta-voz do Espírito Santo, profetizando a descida da Jerusalém celeste (cf. Ap 21, 1.10) no vilarejo frígio de Pepuza, considerado a nova “cidade santa”. Montano pressupunha ser a encarnação do próprio Espírito Santo e o iniciador de uma nova fase da revelação divina, depois da neotestamentária. Com seu estilo profético pretendia promover o antigo fervor da Igreja despertando o carisma da profecia e da glossolalia, pregando a iminência do fim do mundo e propondo certo rigor moral e ascético, como a prática do jejum, o desprezo pelo matrimônio e a condenação de segundas núpcias. A primeira fase do montanismo foi concluída ao término do século II, quando, não se concretizando o fim do mundo, a expectativa crucial aos poucos se extinguiu. No início do século III começou a segunda fase, de acentuado rigor moral, que teve em Tertuliano excepcional intérprete. Indício desse rigor foi a firme proibição de fugir ao martírio, pois a fuga era vista como indevida convivência com o mundo, em vias de ser destruído. A iminência do fim do mundo também justificava o entusiasmo com que os montanistas falavam da renúncia ao matrimônio e da proibição de segundas núpcias. Nessa fase o rigor montanista assumiu postura herética, quando se opôs à atitude da Igreja de perdoar os cristãos que caíam em pecado depois do batismo. Era a contestação do poder das chaves detido pela Igreja. Em “De pudicitia”, Tertuliano não reconhecia mais esse poder dos bispos: a Igreja hierárquica não seria mais depositária do poder de perdoar os pecadores, e sim a Igreja espiritual. O montanismo não se limitou à Frigia, mas espalhou-se pelo mundo antigo encontrando adeptos por todas as partes. Traços da prolongada persistência do montanismo são as reiteradas condenações a que é submetido. Uma das últimas remonta ao VI Concílio Ecumênico, no final do século VII.

¹⁰³ Cf. DIEGO SANCHEZ, M., *Historia de la espiritualidad patristica*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1992, p. 62.

¹⁰⁴ Cf. BORACCO, P., *Ascese e disciplina*. In: *DTM*, p. 38.

Romano¹⁰⁵. Terminava, assim, o período das perseguições, e o benefício imperial fazia do cristianismo a religião protegida dentro do pluralismo religioso então existente, até que se convertesse na religião oficial do Império, com Teodósio.

O cristianismo se expandiu por todo o Império. E a contrapartida estava na perda de qualidade da vida cristã. De pequenas comunidades, a Igreja passou a ser multidão. Os cristãos, antes, eram rigorosamente preparados para o batismo, tanto que passavam por um período aproximado de três anos de catecumenato, agora, bastava uma breve preparação. Os batismos eram dados em profusão e, com isso, afloravam os oportunistas, os neoconvertidos, que recebiam o batismo por pura conveniência¹⁰⁶. Sentia-se saudade do fervor da época da perseguição. Surgiu, então, uma séria dificuldade: era preciso estimular novas formas de testemunho de fé, que favorecessem o ideal cristão de santidade e que servissem de estímulo a uma sociedade cristã, tão somente no nome¹⁰⁷. Surgem, assim, a virgindade consagrada e o monaquismo como substitutos do martírio.

A virgindade, que já estava enraizada na Igreja desde seus primórdios, como um carisma (cf. 1Cor 7, 25), a partir de agora é progressivamente assumida como substituição e suplência da falta do martírio, justamente pelo fato de que consistia em oferta voluntária e total a Deus, como fazia o mártir¹⁰⁸. As virgens eram comumente chamadas de “esposas de Cristo”, pois a ele pertenciam. Renunciavam ao matrimônio, contudo viviam sua consagração no contexto familiar, participando da comunidade local¹⁰⁹.

São Cipriano recomendava às virgens: modéstia nas vestimentas, desprezo à vaidade, desapego do coração, fuga das reuniões mundanas e das companhias perigosas. As virgens também ocupavam o tempo em reuniões de oração, visita aos órfãos, às viúvas, aos pobres e aos doentes¹¹⁰. Conseqüentemente,

¹⁰⁵ JOSÉ MATOS, H. C., *Introdução à história da Igreja*, Vol. I, 5. ed., Belo Horizonte, O Lutador, 1997, pp. 97-98. “Entre os atos de Constantino em favor da Igreja, podem ser citados: a concessão de imunidades ou isenção de obrigações pessoais para com o Estado (impostos, etc.), tanto para os sacerdotes pagãos, como para o clero católico; o reconhecimento jurídico das decisões episcopais: os bispos podem arbitrar causas também de pagãos; abolição da crucifixão e proibição das lutas de gladiadores (...); permissão à Igreja de receber heranças e grandes doações (...); reconhecimento do domingo como feriado e progressiva redução das festas pagãs”.

¹⁰⁶ Cf. ESTRADA DÍAZ, J. A., *La espiritualidad de los laicos*, México, Paulinas, 1994, p. 87.

¹⁰⁷ Cf. BORACCO, P., loc. cit.

¹⁰⁸ Cf. Ibidem.

¹⁰⁹ Cf. DIEGO SANCHEZ, M., *Historia de la espiritualidad patristica*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1992, p. 72.

¹¹⁰ Cf. Ibidem.

desprendimento e caridade constituíam o núcleo ascético da virgindade consagrada.

Contemporaneamente à experiência ascética das virgens consagradas, o monaquismo surgiu como movimento eclesial original e diferenciado, justamente por apresentar uma nova proposta ascética, caracterizada pela separação do mundo, a fim de testemunhar uma existência de fé mais radical. A fuga do mundo representou, também, crítica do monaquismo a um cristianismo reduzido à religião de conveniência.

No início, a vida monástica era rigorosamente contemplativa e eremítica. Esse estilo de vida começou no Egito, com Paulo de Tebas e santo Antão. Buscavam os primeiros monges o martírio incruento através da pobreza voluntária, do trabalho manual, da opção celibatária, da penitência corporal (jejuns prolongados, abstenção do sono, entre outros), da meditação da palavra de Deus, da recitação de jaculatórias, da luta constante contra as paixões, como também da resistência às tentações do mau espírito. Por isso, retiravam-se para a solidão, para o deserto – lugar, por excelência, da tentação, do combate contra o demônio. O monge era o novo mártir: ele não morria para o mundo, mas o mundo morria para ele¹¹¹.

Na Igreja oriental, são Pacômio e são Basílio introduziram mudanças na vida monástica, dando origem aos primeiros mosteiros. Embora separados do mundo, os monges deveriam viver em comunidades, não distantes das cidades, para, assim, exercerem um trabalho pastoral (geralmente, a direção espiritual) em benefício da Igreja. E com a introdução da vida comunitária, dá-se grande ênfase à obediência ao pai espiritual, o “abade”¹¹²; e, dessa maneira, mais um elemento é acrescentado à ascese monástica: a renúncia à vontade própria para submeter-se a um superior. É o sacrifício da própria autonomia¹¹³.

¹¹¹ Cf. AUMANN, J., *Síntese histórica da experiência espiritual católica*. In: GOFFI, T., SECONDIN, B. (Orgs.), *Problemas e perspectivas de espiritualidade*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 72.

¹¹² PENCO, G., *Abate*. In: *DES*, p. 01: “Tarefa do abade é dirigir os monges no caminho da perfeição sobretudo com o exemplo, corrigindo os negligentes mas sabendo adaptar-se à índole de todos. Ele preside a celebração litúrgica (se bem que o seu ofício não requeira necessariamente o sacerdócio) e imprime ao mosteiro a sua fisionomia particular. A tradição espiritual considera o abade como pastor do rebanho, médico da alma, mestre e artífice da arte ascética, sábio dispensador dos mistérios de Deus, anjo da comunidade; desde a Alta Idade Média foi lhe conferida as insígnias pontificais além de considerar seu ofício como perpétuo”.

¹¹³ Cf. ESTRADA DÍAZ, J. A., *La espiritualidad de los laicos*, México, Paulinas, 1994, p. 88.

Através de Atanásio e Cassiano, as principais idéias e práticas do monaquismo oriental chegaram ao Ocidente. Contudo, depois que aí ingressou, o monaquismo rapidamente sofreu mudanças, ganhando identidade própria. E foram Santo Agostinho e São Bento de Núrsia os grandes responsáveis por essa transformação¹¹⁴.

Santo Agostinho (354-430), inspirado pelo neoplatonismo, implanta o “princípio da interioridade”¹¹⁵ à ascese cristã: no interior do homem se encontra a verdade. E a verdade é Deus:

“Instigado por esses escritos (neoplatônicos) a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio. Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. Não era essa luz vulgar e evidente a todos com os olhos da carne (...). Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece (...)”¹¹⁶.

Para Agostinho, o objetivo último da ascese não é a renúncia em si mesma, mas a renúncia enquanto purificação interior para encontrar e contemplar Deus, presente no coração humano. O monge não é o ‘domador da carne’, mas aquele que ‘purifica o coração para amar a Deus e ao próximo’¹¹⁷. Amar o próximo, aliás, é o principal motivo pelo qual se entra na vida monástica¹¹⁸, além de ser o fundamento da regra agostiniana¹¹⁹. Por isso, a ‘ascese agostiniana’ pode ser

¹¹⁴ Cf. AUMANN, J., *Síntese histórica da experiência espiritual católica*. In: GOFFI, T., SECONDIN, B. (Orgs.), *Problemas e perspectivas de espiritualidade*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 73.

¹¹⁵ Cf. GROSSI, V., *Il “cor” nella spiritualità di sant’Agostino*. In: BERNARD, C. A. (Org.), *L’antropologia dei maestri spirituali*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1991, pp. 132-133.

¹¹⁶ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, 5. ed., Edições Paulinas, São Paulo, 1984, p. 175 (Livro VII, 10, 16).

¹¹⁷ Cf. GROSSI, V., op. cit., p. 133.

¹¹⁸ Cf. DATRINO, L.; SORSOLI, C.; TRAPÈ, A., *Agostino (santo)*. In: DES, Vol. I, pp. 56-60; MONDONI, D., *Teologia da espiritualidade cristã*, São Paulo, Loyola, 2000, p. 39: O ideal monástico agostiniano inspira-se no ideal de vida da primeira comunidade cristã (cf. At 2, 44; 4, 34) e na perfeição da vida social dos santos no céu. Portanto, a vida monástica, segundo Agostinho deve ser fundada sobre a pobreza individual absoluta, como renúncia total à propriedade e como vida de comunhão perfeita. Vivendo essa pobreza radical, o monge será capaz de vencer a concupiscência e crescer na caridade. Para Agostinho, caridade nunca é amor privado, isto é, amor fechado em nosso interesse pessoal, amor por aquilo que é passageiro, amor desordenado de si, que gera orgulho e está na raiz de toda frustração e agressividade. Caridade é sempre amor social, amor que abraça o universo e toda criatura, que elimina progressivamente o egoísmo da alma humana. Também, por isso, o monge movido pela caridade sente a necessidade de dedicar-se ao trabalho missionário da Igreja. A regra de Santo Agostinho permite aos monges o trabalho pastoral.

¹¹⁹ SPANNEUT, M., *Os Padres da Igreja – Séculos IV-VIII*, Vol. II, São Paulo, Loyola, 2002, p. 209: “(...) Depois de ter enumerado os preceitos, ele lembra, numa oração final, o espírito de caridade e de liberdade que tudo deve animar. As prescrições concretas, pouco numerosas e adaptáveis às circunstâncias, encontram seu sentido apenas nessa mesma caridade. É o amor que é

definida como esforço para crescer na capacidade de amar¹²⁰. E esse crescimento é uma luta que perdura até a morte; luta porque é necessário reparar a desordem que o pecado provocou na natureza humana, a qual se manifesta, sobretudo, na “concupiscência”¹²¹. Como ‘ascese interior’ para vencer a concupiscência e, assim, crescer na caridade, Agostinho indica o desapego, o recolhimento e a humildade. O desapego permite ao homem tomar distância das coisas exteriores; o recolhimento permite-lhe estar habitualmente presente em si mesmo e em comunicação com Deus; e a humildade faz o homem sentir-se criatura diante de Deus. Essa ascese interior restabelece a ordem na natureza humana: a alma se submete a Deus, e, assim, as paixões são dominadas¹²².

Mas o grande nome do monaquismo ocidental é são Bento (480-547). Ele aperfeiçoou as regras de Pacômio e Basílio para o monaquismo latino¹²³. A união de trabalho e oração constitui o aspecto novo do monaquismo beneditino (no oriente o trabalho apenas preenchia os momentos livres do monge): ao longo do

a razão de ser do mosteiro e que dá testemunho. (...) Os mosteiros são como que pontos de ancoragem do amor, em que a ‘Cidade de Deus’ tende a se tornar visível entre os homens”.

¹²⁰ Cf. GROSSI, V., *Agostinho (santo)*. In: *DM*, pp. 25-27.

¹²¹ MONDONI, D., *Teologia da espiritualidade cristã*, São Paulo, Loyola, 2000, p. 39: “Todo ser humano está envolvido na herança de Adão pecador: este provocou uma situação de morte espiritual, um enfraquecimento da liberdade, e levou o ser humano a um estado beligerante entre as aspirações da alma e o sentir corpóreo; o ser humano histórico é uma imagem deformada, estimulado ao amor de si; sair deste estado significa dar novamente ao humano sua imagem primigênia, criar nele um contínuo processo de assemelhar-se ao Deus uno e trino”.

¹²² Cf. DATRINO, L.; SORSOLI, C.; TRAPÈ, A., *Agostino (santo)*. In: *DES*, p. 56.

¹²³ SPANNEUT, M., *Os Padres da Igreja – Séculos IV-VIII*, Vol. II, São Paulo, Loyola, 2002, p. 315: “(Bento) Elaborou para seu uso (...) ‘a mais famosa regra monástica do Ocidente latino’, ‘modelo deste gênero literário’. Ela é, sem dúvida, inspirada na anônima ‘Regra do Mestre’, que já era conhecida na região de Roma desde o começo do século VI, mas também na ‘regra do nosso santo pai Basílio’, de Agostinho e de Cassiano (...). A comunidade, organizadíssima, mas vivida muito fraternalmente, está colocada sob a autoridade de um abade, eleito pela vida toda, administrador e mestre espiritual, que exige total obediência, mas que sabe adaptar parcialmente, com sabedoria e discernimento surpreendentes, as exigências ascéticas e espirituais às capacidades e à personalidade de cada membro. O ofício divino ocupa o centro das atividades, ‘para que em tudo Deus seja glorificado’. O restante do tempo é consagrado ao retiro silencioso, com a leitura meditativa da Bíblia, e ao trabalho manual. O mosteiro deve ser auto-suficiente e estar aberto ao exterior para a acolhida e a partilha, apesar da clausura. A estabilidade definitiva é exigida na entrada. A virtude mais destacada é, sem dúvida, a humildade, dividida em doze graus; são Bento é o primeiro a dar o exemplo disso: fala de sua ‘pequena regra para principiantes’ e recomenda calorosamente as outras (...). A regra é para ‘a raça bastante corajosa’ dos cenobitas, mas visa também, além deles, à solidão dos anacoretas. Aos poucos, essa regra se impôs a todo o Ocidente, ao lado da regra de santo Agostinho, mais apreciada pelos clérigos. Ela tem pontos de contato com a regra mais austera do monge irlandês Columbanus, que encontrou adeptos também na Itália e na Gália. Algumas vezes as duas Regras chegam a se amalgamar. O Papa Gregório Magno, que enaltece longamente Bento em seus ‘Diálogos’, parece adotar sua Regra. Ele a enviou para a Inglaterra, com os quarenta monges evangelizadores. Porque, mediante essas influências tão diversas, ‘fez erguer-se sobre o nosso continente a aurora de uma nova era’, são Bento mereceu ser reconhecido por Paulo VI como ‘patrono principal de toda a Europa’”.

dia se alterna o ofício divino com o trabalho manual e com a formação espiritual¹²⁴. A humildade é o núcleo da regra e da ascese beneditina: como Cristo (cf. Fl 2, 8), o monge se humilha aqui na terra para alcançar a glória celeste. A ascese beneditina concebe a humildade como uma escada com doze degraus, cuja subida exige, sobretudo, obediência e paciência¹²⁵. O primeiro degrau da humildade é o temor de Deus e o medo do inferno; o décimo segundo, e último degrau da humildade, objetivo principal da ascese beneditina, é a obediência sem hesitação, o que é próprio daqueles que não amam nada nem ninguém acima de Cristo. Portanto, a humildade se exercita pela obediência e pela paciência, bem como pelo rebaixamento e pelo silêncio. Ser flexível aos irmãos, dobrar-se às suas justas exigências, sem fazer das idéias próprias medidas absolutas, é sinal, condição e consequência da humildade¹²⁶.

Além da regra, para proteger o monge do assédio do mundo e também para preveni-lo do envolvimento num trabalho pastoral, são Bento acrescentou à vida dos beneditinos o voto de estabilidade, que fixou o monge física e juridicamente no seu mosteiro¹²⁷. Esse voto foi muito oportuno para pôr fim ao péssimo costume de viver trocando de mosteiro, por parte de alguns monges, o que denotava, muitas vezes, ausência de vocação à vida monástica.

Em suma, enquanto no oriente era acentuada a ascese corporal, no ocidente se valorizava a ascese interior, pela influência direta de santo Agostinho e de são Bento. Mas tanto no oriente, como no ocidente, todos os meios ascéticos – do trabalho manual aos períodos de solidão e de oração; do trabalho pastoral até mesmo às mais rudes penitências corporais –, todos visavam um único objetivo: a santidade¹²⁸.

Ao povo, a Igreja também recomendou as práticas ascéticas, motivando abstinências, jejuns e orações. Todavia, a plena educação ascética realizava-se individualmente, sob a orientação dos confessores e diretores espirituais, mediante práticas e métodos adaptados à índole, exigências e capacidade de cada fiel¹²⁹.

¹²⁴ Cf. MONDONI, D., *Teologia da espiritualidade cristã*, São Paulo, Loyola, 2000, pp. 41-42.

¹²⁵ Cf. DE VOGÛE, A., *Bento de Núrsia (santo)*. In: *DM*, pp. 166-167.

¹²⁶ Cf. MONDONI, D., op. cit., p. 42.

¹²⁷ Cf. AUMANN, J., *Síntese histórica da experiência espiritual católica*. In: GOFFI, T., SECONDIN, B. (Orgs.), *Problemas e perspectivas de espiritualidade*, São Paulo, Loyola, 1992, p. 73.

¹²⁸ Cf. ANCILLI, E.; LAUDAZI, C., *Ascesi*. In: *DES*, Vol. I, p. 216.

¹²⁹ Cf. *Ibidem*.

1.3.2. Época medieval

Apesar da influência de santo Agostinho e de são Bento, a espiritualidade ocidental, na Idade Média, acabou aderindo com força à mais rude ascese corporal. Da Irlanda veio uma espécie de ‘invasão ascética’ ao continente europeu¹³⁰. E a explicação para isso é simples: a Igreja irlandesa nunca teve muitas relações com Roma, ao passo que, por via marítima, manteve intensos contatos com o cristianismo oriental¹³¹.

Pela forte influência oriental, na Irlanda, ascese significou praticamente entrar para a “ordem dos penitentes”¹³², como expressão de arrependimento e meio de expiação pelos pecados cometidos. São os monges irlandeses, sob o comando de são Columbano (543-615)¹³³, que introduzem na Igreja latina o

¹³⁰ LECLERCQ, J., *La spiritualità del medioevo*, Vol. IV/A, 2. ed., Bologna, Dehoniane Bologna, 1986, p. 82: “Pode-se dizer que na Irlanda a instituição monástica atingiu uma popularidade que não teve nada semelhante em outro país, ou em outra época, de modo que a característica mais notável deste período é um extremo entusiasmo pelo ideal monástico. Esta situação deixará uma marca profunda na vida eclesial: no V e VI século, os bispos eram abades ou monges nomeados pelos abades”.

¹³¹ Cf. ROUILLARD, P., *História da penitência – Das origens aos nossos dias*, São Paulo, Paulus, 1999, p. 36.

¹³² Cf. RUIZ, F., *Penitencia (sacramento della)*. In: *DES*, Vol. III, pp. 1918-1919: O ingresso do pecador na ordem dos penitentes era decisão do bispo, e em alguns casos dos sacerdotes. O pecador submetia-se a um rito litúrgico que o agregava a outros penitentes. O rito compreendia uma imposição de mãos por parte do bispo e a aceitação de uma determinada ‘prática penitencial’ por parte do penitente: em alguns lugares, usava-se o cilício; na França, raspava-se a cabeça; na Espanha deixava-se o cabelo e a barba crescerem. Com o ingresso na ordem dos penitentes, o pecador começava o seu período penitencial com as penitências que lhe foram impostas. A duração do período penitencial variava de lugar para lugar. Ao término do período penitencial, o pecador era reconciliado com a Igreja, mediante uma solene celebração presidida pelo bispo, e da qual normalmente participava toda a comunidade. Depois da reconciliação ele podia adentrar a Igreja e participar da comunhão eucarística. A penitência eclesial era permitida uma única vez na vida, pois era como um ‘segundo batismo’, e por isso não podia ser repetido. Com o advento da penitência tarifada, a confissão passou a ser privada e reiterável, não havia mais a admissão pública à ‘ordem dos penitentes’; o que permaneceu da antiga prática penitencial era o rigor das penitências a serem cumpridas, como forma de expiar os pecados cometidos.

¹³³ MALASPINA, E., *Columbano*. In: *DPAC*, p. 314: “Monge irlandês, do mosteiro de Bangor, partiu, com a permissão do abade S. Comgall, como peregrino e missionário através da França. Fundou vários mosteiros até chegar à Burgúndia, onde se fixou, a convite do rei Gontrão, na região dos Vosges. Aí, para viver seu intenso espírito de penitência, escolheu as ruínas da antiga Luxovium (Luxeuil), fundando o célebre mosteiro. A regra por ele dada a seus monges dava grande importância à obediência, à penitência e ao trabalho manual (...). Já que reprovava os costumes dissolutos da corte burgúndia, foi preso e banido do reino (610). Visitou em Tours o túmulo de são Martinho e, peregrinando através da França, suscitou numerosas vocações monásticas e fundou outros mosteiros (...). Foi hóspede de Agilulfo em Milão, onde teve uma disputa com os arianos; fundou o mosteiro de Bobbio (614), onde morreu no ano seguinte e onde está sepultado”.

costume da confissão privada, originando os chamados ‘livros penitenciais’¹³⁴, que, por sua vez, incentivarão a ‘prática penitencial privada’, isto é, fora do sacramento da confissão¹³⁵. Dentre essas práticas, as mais conhecidas foram: o jejum, a vigília prolongada com os braços em cruz e as imersões em água gelada, recitando preces¹³⁶. Essas práticas ascéticas foram exercitadas por séculos, por uma multidão de fiéis. Igualmente as peregrinações por amor de Cristo, uma espécie de exílio voluntário assumido por muitos como meio de santificação, que consistia na separação voluntária dos próprios parentes, distanciando-se da terra natal, à semelhança de Abraão, que deixou sua pátria¹³⁷.

No século XI, são Pedro Damiano (1007-1072) contribuiu para acirrar ainda mais a ascese corporal, incentivando toda uma espiritualidade centrada nos sofrimentos de Cristo durante sua paixão. A partir de então, a espiritualidade cristã não mais concebeu a cruz como um instrumento de libertação, nem como um testemunho de amor, mas como um exemplo particularmente impressionante de sofrimento, não apenas voluntariamente aceito, como também procurado. O importante é imitar, reproduzir na própria vida os sofrimentos de Cristo. Como consequência, novas formas de penitência corporal são criadas, e outras, já existentes, como a ‘disciplina’ (autoflagelação voluntária), são aperfeiçoadas¹³⁸. O grande promotor do uso da disciplina foi são Pedro Damiano; porém, quem a

¹³⁴ ROUILLARD, P., *História da penitência – Das origens aos nossos dias*, São Paulo, Paulus, 1999, pp. 36-37: “Nesses mosteiros (irlandeses), como no Oriente, os monges e, depois, os clérigos e os leigos que viviam na órbita do mosteiro confessavam suas faltas a um monge espiritual, sacerdote ou não, e recebiam dele uma penitência, cuja duração, que podia ir de alguns dias a vários anos, era proporcional à gravidade das faltas; cumprida a penitência, o pecador se apresentava de novo ao seu confessor e recebia dele o perdão, considerado mais como uma absolvição pessoal do que como uma reconciliação eclesial (...). Os confessores, para exercerem bem seu ministério, dispunham de pequenos livros, chamados ‘penitenciais’, os quais indicavam, de maneira precisa, a penitência a impor por cada falta: daí o nome de ‘penitência tarifada’ dado a esse sistema”. Para um maior aprofundamento a respeito dos ‘livros penitenciais’, sugiro: RAMOS REGIDOR, J., *Teologia do sacramento da penitência*, São Paulo, Paulinas, 1989, 507 p.; especialmente o capítulo II, pp. 193-205.

¹³⁵ Cf. ANCILLI, E.; LAUDAZI, C., *Ascesi*. In: *DES*, Vol. I, p. 216.

¹³⁶ *Ibidem*: “São célebres os banhos gelados de são Patrício, de santa Brígida de Kildare, que toda noite de inverno mergulhava nas águas geladas de uma lagoa, rezando e derramando santas lágrimas. Assim também o célebre abade de Bobbio, são Columbano († 615), recitava frequentemente um saltério inteiro na água gelada”.

¹³⁷ Cf. LECLERCQ, J., *La spiritualità del medioevo*, Vol. IV/A, 2. ed., Bologna, Dehoniane Bologna, 1986, p. 84-86.

¹³⁸ Cf. BOUYER, L., *Introduction a la vie spirituale*, Paris, Desclée & Cie Éditeurs, 1960, p. 139; ANCILLI, E.; LAUDAZI, C., loc. cit.: “A disciplina como instrumento de penitência era praticada correntemente já desde os tempos de são Bento, porém, mais como penitência disciplinar do que como voluntária autoflagelação. Neste sentido, é mais recente. São Pedro Damiano foi o grande

praticou de modo radical foi Maria d'Oignies (†1213), que uniu genuflexão e autoflagelação: a cada genuflexão, ela infligia a si mesma trezentos golpes de chicote. Pelo fim da Idade Média, a disciplina cotidiana foi levada ao fanatismo pelos “flagelantes”¹³⁹, causando descrédito à ascese cristã. A maior parte dos ascetas se flagelavam até a efusão do sangue¹⁴⁰.

Com o advento do século XIII, surgem as ‘ordens mendicantes’ como concretização do anseio de muitos monges por deixar a vida exclusivamente conventual para inserir-se mais profundamente na vida do povo através do trabalho pastoral. Num período de profundas mudanças da sociedade europeia (início da economia de mercado, crescimento demográfico e urbanização) e de um forte desejo de maior fidelidade ao evangelho, as ordens mendicantes nascem como um grito profético frente a uma Igreja ainda muito ligada aos privilégios feudais, acomodada, desinteressada e distante do povo¹⁴¹.

Sem vínculos com lugares determinados e dispostos a propagar o evangelho a todos, os mendicantes abrem novos campos pastorais para a Igreja, não somente junto aos pobres, mas também junto aos centros universitários. Por isso, os ‘franciscanos’ e os ‘dominicanos’ sintetizam muito bem a ascese dos mendicantes¹⁴². São Francisco de Assis (1181-1226), fundador dos franciscanos, segue à risca as indicações do evangelho de Mateus (cf. Mt 10, 9-11) e contrai místicas núpcias com a ‘Senhora Pobreza’¹⁴³. Por sua vez, são Domingos de Gusmão (1170-1221), fundador dos dominicanos, além da vivência da pobreza evangélica, acrescenta a ‘ascese do estudo’ ao cotidiano de seus frades. Esta nova ascese caracteriza-se pelo esforço para dominar o orgulho intelectual, a vã curiosidade, as leituras profanas e inúteis, a preguiça de continuar aprendendo e, por fim, a tentação do saber centrado sobre si mesmo¹⁴⁴.

promotor do uso da disciplina no século XI, com o opúsculo ‘De laude flagellorum’, com o exemplo e com a pregação”.

¹³⁹ Cf. PETROSILLO, P., *Flagelantes*. In: *DFC*, p. 112: Flagelantes eram os membros de movimentos e confrarias medievais que praticavam a penitência com flagelações públicas. Esse movimento teve seu ponto alto na segunda metade do século XIII, quando grupos de pessoas percorriam as cidades e campos flagelando-se em público a si mesmos ou uns aos outros, enquanto rezavam.

¹⁴⁰ Cf. ANCILLI, E.; LAUDAZI, C., *Ascesi*. In: *DES*, Vol. I, p. 216.

¹⁴¹ Cf. PIGNA, A., *La vita religiosa – Teologia e spiritualità*, Roma, Edizioni OCD, 1991, pp. 22-23.

¹⁴² Cf. *Ibidem*, p. 23.

¹⁴³ Cf. GOZZELINO, G., *Al cospetto di Dio – Elementi di teologia della vita spirituale*, Torino, Elle di Ci, 1999, p. 102.

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 103.

Em fins da Idade Média, algumas formas de franciscanismo, centradas na contemplação dos estigmas de São Francisco, desenvolveram uma ‘ascese da compaixão’. Contudo, esta nova prática ascética somente foi formulada, com toda clareza, pelo místico dominicano do século XIV, Henrique Suso¹⁴⁵. A partir de então, a meta ascética não é tanto a luta e a vitória sobre o pecado, mas sofrer com Cristo para aliviar seus sofrimentos, deles participando¹⁴⁶.

Ainda na Idade Média, mais precisamente entre os séculos XIV e XV, devido a grande mortandade provocada pela peste negra na Europa, predominou uma farta literatura de cunho antropológico pessimista, uma verdadeira “ascese da morte”, que exalta o eterno em detrimento do mundo sensível, utilizando-se de narrações e imagens do apodrecimento do corpo humano. Nesta literatura o tema dominante é o da decomposição do corpo, como este texto do abade Odon, de Cluny:

“A beleza do corpo está toda na pele. Com efeito, se os homens fossem dotados, como os lincos da Beócia, de penetração visual interna e vissem aquilo que está debaixo da pele, a simples visão das mulheres ser-lhes – ia nauseabunda: esta graça feminina é apenas saburro, sangue, humor, fel. Observem aquilo que se esconde nas narinas, na garganta, no ventre: impurezas por todo o lado (...) e nós que temos repugnância em tocar, mesmo que seja com a ponta dos dedos, em vomitado ou esterco, como poderíamos desejar ter nos braços um saco de excrementos?”¹⁴⁷.

Por volta do final do século XIV, as artes plásticas desenvolvem também o tema da decomposição corporal. Os túmulos são ornamentados com imagens terríveis de cadáveres nus e podres, pés e punhos rígidos, boca aberta e entranhas devoradas por vermes. No cemitério dos Inocentes, na França, surgem os afrescos da chamada “*La danse macabre*”, uma seqüência de vivos e mortos, agarrados

¹⁴⁵ Cf. GIOVANNA DELLA CROCE, *Henrique Suso*. In: *DM*, p. 995: Henrique Suso nasceu em 21 de março de 1295, em Constança (em alemão, Überlingen). Ao treze anos entrou para a ordem Dominicana. Terminado os estudos em Colônia, logo se tornou leitor e prior em Constança. Em 1330, acusado de ter defendido a doutrina heterodoxa de Eckhart, foi obrigado a se retirar do ensino e se dedicou a obras pastorais, especialmente à direção espiritual das dominicanas. Ao desencadear-se a luta de Ludovico, o ‘Bávaro’ († 1347), contra o papa, refugiou-se com a comunidade dominicana em Diessenhofen (1339-1346/7). Voltando a Constança, tornou-se prior novamente, mas, depois, de graves difamações, transferiu-se para Ulm, onde morreu, em 25 de janeiro de 1366. Segundo Henrique Suso o ser humano para chegar à comunhão com Deus, tem necessidade de ser deformado das criaturas, conformado segundo Cristo e transformado em Cristo. Isso exige que passe pelas purificações passivas, para as quais é indispensável a aceitação plena dos sofrimentos, com a firme vontade de participar da paixão de Cristo. Isso pressupõe o desapego radical, o abandono perfeito e profunda interioridade. Exige também meditação assídua dos sofrimentos de Cristo, até chegar a profunda compaixão e imitação existencial.

¹⁴⁶ Cf. BOUYER, L., *Introduction a la vie spirituale*, Paris, Desclée & Cie Éditeurs, 1960, p. 139.

uns aos outros e a dançar, lembrando que a morte afeta pessoas de qualquer idade e condição¹⁴⁸.

1.3.3. Época moderna

Na Idade Moderna surgiu o “jansenismo”, um movimento que exerceu forte influência não apenas na espiritualidade, mas também na dogmática e na moral cristã. O jansenismo tornou-se sinônimo de um Deus severo e de uma religião caracterizada pelas penitências exageradas e pelo sentimento de culpa¹⁴⁹. Isso ocorreu porque a visão jansenista do mundo e do ser humano era fundamentalmente pessimista. Segundo Cornélio Jansênio, depois do pecado original o ser humano está intrinsecamente corrompido e dominado pela concupiscência, que o leva inevitavelmente ao pecado. Somente a graça divina pode salvá-lo, e sem ela o ser humano não consegue fazer o bem. A graça, no entanto, é fruto da predestinação divina; é Deus mesmo que predestina ao céu ou ao inferno com vontade antecedente a qualquer consideração de mérito pessoal. Portanto, somente recebem a graça os predestinados ao céu; aqueles para os quais Cristo ofereceu sua morte salvífica¹⁵⁰.

Pressupondo que Deus havia escolhido poucos eleitos, o comportamento do cristão, segundo o jansenismo, deve ser o “temor”; temor servil diante da possibilidade de não se encontrar entre o número dos eleitos. Ainda segundo o jansenismo, a graça que Cristo conquistou para os eleitos é transmitida através dos sacramentos, mas o seu recebimento exige muita pureza e perfeição; poucos são dignos de recebê-los, a ponto de estarem convencidos de que a metade dos católicos não era capaz de guardar alguns dos mandamentos e, portanto, era indigna de receber a comunhão eucarística¹⁵¹. Desse modo, os sacramentos se tornavam mais como um prêmio da perfeição do que como meio para alcançá-la. A pureza para aproximar-se dos sacramentos exigia muita penitência. Além de ser

¹⁴⁷ HUIZINGA, J., *Le déclin du Moyen Age*, Paris, Payot, p. 407. Apud CHAUNU, P., *O tempo das reformas (1250-1550). A crise da cristandade*, Lisboa, Edições &O, 2002, p. 158.

¹⁴⁸ Cf. CHAUNU, P., *O tempo das reformas (1250-1550). A crise da cristandade*, Lisboa, Edições 70, 2002, pp. 157-159.

¹⁴⁹ Sobre o sentimento de culpa na espiritualidade cristã recomendo a obra de DELUMEAU, J., *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*, 2 vol., Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2003, 1061 p.

¹⁵⁰ Cf. PACHO, E., *Giansenismo*. In: *DES*, Vol. II, p. 1113.

¹⁵¹ Cf. LOWERY, D., *Jansenismo*. In: *DCB*, p. 82.

meio de reparação por supostos pecados cometidos, a disposição à penitência era também considerada uma espécie de garantia de fazer parte dos eleitos de Deus¹⁵².

Somando-se às duras penitências, o jansenismo igualmente apregoava “*a fuga mundi*”, como exigência de toda a vida cristã, e não apenas das pessoas chamadas à vida religiosa. Para a visão jansenista, o mundo não serve como mediação válida para chegar até Deus, porque a distância entre criador e criatura é muito grande. Da mesma forma, insistia que toda oração deveria ser sempre dominada pelos sentimentos de temor, de arrependimento e de dor pelos pecados cometidos, em oposição aos sentimentos de amor e de alegria¹⁵³.

Embora duramente combatidas pelo jansenismo¹⁵⁴, a ascese da época moderna caracterizou-se ainda pelas novas formas de devoção ao “Sagrado Coração de Jesus”, inspiradas pela mística ‘Santa Margarida Maria Alacoque’ (1647-1690). É o advento da ‘ascese da reparação’: sofrer para compensar os sofrimentos causados à humanidade de Cristo pelas infidelidades dos cristãos, especialmente em relação à presença eucarística¹⁵⁵. As penitências praticadas por Santa Margarida Maria Alacoque consistiam em dormir com a cabeça sobre um travesseiro de madeira ou em beber muita água de uma só vez, para provocar náusea e vômito, entre outras. Sofrer era uma prática diária, algo que ela procurava todos os dias. Assim, acreditava, tornava-se participante da paixão e redenção realizada pelo “Coração do Cristo”, o qual amou a humanidade e, em troca, só recebeu ingratidões¹⁵⁶. Santa Margarida Maria ainda promoveu e recomendou as seguintes ‘práticas reparadoras’: missa e comunhão reparadora, toda primeira sexta-feira do mês; adoração e hora santa meditando a Paixão do Senhor; orações reparadoras e devoção à festa litúrgica do “Sagrado Coração de Jesus”¹⁵⁷.

No decurso do século XVIII, a ascese de reparação evoluiu para tornar-se “ascese de substituição”. Através desta nova forma de ascese, os ‘cristãos

¹⁵² Cf. PACHO, E., *Giansenismo*. In: *DES*, Vol. II, p. 1114.

¹⁵³ Cf. JANSEN, T., *Jansenismo*. In: *LDTE*, pp. 407-408.

¹⁵⁴ Cf. MONDONI, D., *Teologia da espiritualidade cristã*, São Paulo, Loyola, 2000, p. 64; PACHO, E., op. cit., p. 1115: O jansenismo impunha a idéia de um Deus tão soberano, que o ser humano não tinha acesso afetivo a ele: sempre o temor e a reverência deveriam ser os sentimentos do cristão na presença de Deus. Como reação à espiritualidade do medo difundida pelo jansenismo surgiu com reação a espiritualidade do afeto, difundida pela devoção ao ‘Sagrado Coração de Jesus’.

¹⁵⁵ Cf. BOUYER, L., *Introduction a la vie spirituale*, Paris, Desclée & Cie Éditeurs, 1960, p. 140.

¹⁵⁶ Cf. BALDASSARRE, E., *Margarida Maria Alacoque (santa)*. In: *DM*, p. 661.

piadosos' infligiam a si mesmos sofrimentos voluntários, para, dessa maneira, à semelhança de Cristo, substituírem os pecadores sobre os quais o castigo divino deveria recair. Eles, em comunhão com Cristo sofredor, substituíam, ou melhor, livremente assumiam o castigo merecido pelos pecadores¹⁵⁸. Este tipo de prática ascética difundiu-se rapidamente, graças a uma farta produção literária. Não somente influenciou a espiritualidade de numerosos cristãos, mas serviu de inspiração para a espiritualidade de muitas ordens religiosas, como, por exemplo, a do 'carmelo', onde textos de diretores espirituais ensinavam que a principal missão de uma 'carmelita' é se oferecer como holocausto, como sacrifício de expiação à justiça divina¹⁵⁹.

A conseqüência desta 'piedade sentimental e dolorosa' foi que, ao final do século XVIII, a espiritualidade cristã tinha retornado às formas mais arcaicas de ascese corporal. O que favoreceu, e muito, no início do século XIX, o surgimento de um grande número de eremitas, que se retiraram do convívio social para a mais completa solidão, com a intenção de oferecer a própria vida como sacrifício de expiação pelos pecados do mundo¹⁶⁰.

Práticas ascéticas desprovidas de sólida reflexão teológica foi a característica marcante do século XIX. Todavia, logo no início do século XX, a situação muda radicalmente. Através do motu proprio "*Sacrorum antistitum*", cujo objetivo principal era combater o "modernismo"¹⁶¹, o Papa Pio X estimula a prática e a reflexão teológica sobre a ascese, definindo-a como "ciência da piedade"¹⁶². A partir de então, o estudo da ascética se estende para todos os seminários. Mas somente em 1931, a "Congregação dos Seminários e das

¹⁵⁷ Cf. TESSAROLO, A., *Riparazione*. In: *DES*, Vol. III, p. 2176.

¹⁵⁸ Cf. COGNET, L., *L'ascèse em France du XVI^o au XVIII^o siècle*. In: *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1951, p. 89.

¹⁵⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 89-90.

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 92.

¹⁶¹ PETROSILLO, P., *Modernismo*. In: *DFC*, p. 184: O modernismo foi um "movimento cultural e religioso dos últimos anos do século XIX e primeiros do século XX, nascido no catolicismo europeu, que procurava tornar possível uma reconciliação entre a doutrina cristã e as ciências modernas, especialmente o método histórico-crítico, e, ao mesmo tempo, a realização das reformas no âmbito da disciplina eclesiástica, para permitir à Igreja poder responder às novas exigências da sociedade e às problemáticas levantadas pela cultura moderna. O aparecimento no modernismo de posições extremistas de autores como A. Loisy († 1940) e G. Tyrrel (1861-1909) levaram a uma condenação em bloco do modernismo em julho de 1907, pelo decreto *Lamentabili*, condenação reafirmada em 08 de setembro de 1907 com a encíclica *Pascendi* de Pio X".

¹⁶² Cf. PIO PP. X, Littera motu proprio *Sacrorum antistitum*, (01/09/1910). In: *AAS* 2 [1910], p. 668. Apud BELDA, M.; ILLANES, J. L., *Introduzione alla teologia spirituale*, Roma, [s.n.], 1994, p. 21.

Universidades”¹⁶³, cumprindo orientações da constituição “*Deus scientiarum Dominus*” do Papa Pio XI¹⁶⁴, determina a criação da cátedra de ascética e mística nas faculdades teológicas¹⁶⁵.

1.4. Mortificação: uma dimensão da ascese

Com o advento da cátedra de teologia ascética e mística, apareceram, em pouco tempo, os primeiros manuais sobre o assunto. Textos como os de Adolphe Tanquerey, “Compêndio de teologia ascética e mística”¹⁶⁶, e de Reginald Garrigou-Lagrange, “As três idades da vida interior”¹⁶⁷, tornaram-se muito usados em seminários e faculdades católicas de teologia¹⁶⁸. Em linhas gerais, essas duas obras clássicas apresentam a ‘teologia ascética e mística’ como uma parte da teologia, que estuda a vida espiritual sob duas dimensões: a ascética e a mística¹⁶⁹.

A ascética trata, sobretudo, da purificação dos vícios e dos defeitos, bem como da prática das virtudes. A mística ocupa-se principalmente da docilidade às inspirações do Espírito Santo, da contemplação infusa dos mistérios da fé, da comunhão com Deus e das graças extraordinárias, como as visões e as revelações que acompanham, por vezes, a contemplação infusa¹⁷⁰. Apesar dessa subdivisão, a teologia ascética e mística tem na busca da ‘perfeição cristã’ seu objetivo único. Tanto que o frei dominicano espanhol Antônio Royo Marin, em 1953, publicou

¹⁶³ Hoje, “Congregação para a Educação Católica”.

¹⁶⁴ Cf. PIO PP. XI, *Deus scientiarum Dominus*, (24/05/1931). In: AAS 23 [1931], pp. 271.281. Apud BELDA. M.; ILLANES, J. L., op. cit., p. 22.

¹⁶⁵ GUERRA, A., *Introducción a la teologia espiritual*, Santo Domingo, Editorial de Espiritualidad del Caribe, p. 27: “A recomendação de Pio X se fez pronta realidade com a criação das cátedras de ascética e mística no ‘Angélico’, em 1919 e na ‘Gregoriana’, em 1920. A primeira, regida por Fr. Garrigou-Lagrange; a segunda, por Pe. Marchetti”.

¹⁶⁶ Adolphe Tanquerey nasceu em Blainville, na França, em 1854. Foi sacerdote sulpiciano e professor de teologia dogmática e direito canônico. Autor de um grande número de livros e de publicações de caráter espiritual, Tanquerey adquiriu rapidamente a fama de mestre e suas obras se converteram em ponto de referência para a teologia da época. Morreu em Aix-em-Provence, França, em 1932. Publicou ‘Compêndio de teologia ascética e mística’, em 1924.

¹⁶⁷ Reginald Garrigou-Lagrange nasceu em Auch, na França, em 1877, e morreu em Roma, em 1964. Frade dominicano, estudou nas universidades de Sorbone e Friburgo. Foi catedrático de teologia no ‘Angelicum’, em Roma, durante décadas e um dos grandes teólogos de sua geração. Sua principal obra literária é ‘As três idades da vida interior’, em dois volumes, publicada na cidade de Paris, em 1938.

¹⁶⁸ Cf. SHELDRAKE, P., *Espiritualidade e teologia – Vida cristã e fé trinitária*, São Paulo, Paulinas, 2005, p. 74.

¹⁶⁹ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Les trois ages vie intérieure*, Tome I, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1938, pp. 10-11.

¹⁷⁰ Cf. Ibidem.

seu manual de teologia ascética e mística, que também se tornou bastante conhecido e adotado em seminários, intitulado-o “Teologia da perfeição cristã”.

A perfeição cristã supõe etapas progressivas de crescimento. Adolphe Tanquerey e Reginald Garrigou-Lagrange dividem-na em três: a dos principiantes (via purgativa), a dos proficientes (via iluminativa) e a dos perfeitos (via unitiva)¹⁷¹. E é justamente na etapa dos principiantes, aqueles que adentram a via purgativa, que, finalmente, encontramos, com sistematização lógico-formal, o termo ‘mortificação’. Até então, mortificação era apenas um conceito usado como sinônimo de penitências corporais, próprias da ascese cristã. No segundo capítulo abordaremos a teologia e a prática da mortificação.

1.5. Conclusão

Esta sumária análise histórica que realizamos desde a filosofia grega até o surgimento dos clássicos manuais de teologia ascética e mística, no século passado, ajudou-nos a compreender melhor a “metamorfose” pela qual passou o termo ascese. A compreensão que nós cristãos atualmente temos de ascese é bem diversa da concepção inicial grega, como vimos no transcorrer dessa pesquisa.

Vários são os fatores que contribuíram para essa mudança. O marco inicial foi, sem dúvida, o advento da filosofia, que determinou o fim da religião naturalista, do pensamento mítico, e o início da sistematização racional da experiência religiosa. Dessa forma surgiram as escolas filosóficas que procuraram explicar e ensinar a melhor forma de o homem se autoconhecer e de relacionar-se

¹⁷¹ Cf. TANQUEREY, A., *Compêndio de teologia ascética e mística*, 3. ed., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1940, pp. 228-229; 608-615; 805-972: O que caracteriza a condição dos principiantes (via purgativa) é a chamada ‘purificação da alma’, cujo objetivo é conseguir a comunhão com Deus. Os meios utilizados para alcançar a comunhão teologal são: oração e mortificação. Porém a mortificação recebe diferentes nomes, segundo os aspectos sob os quais pondera: chama-se ‘penitência’, quando leva a expiar as faltas passadas; ‘mortificação’ propriamente dita, quando se opõe ao prazer, para diminuir o número de faltas no presente e no futuro; ‘luta contra os pecados capitais’, quando combate as tendências profundas que levam o homem a pecar; e, por fim, chama-se ‘luta contra as tentações’, quando resiste ao assalto dos inimigos espirituais. Purificada a alma das faltas passadas, por meio das penitências; confirmada na virtude pelo exercício da meditação, é o momento de progredir para a ‘via iluminativa’, assim chamada por consistir principalmente na imitação de Jesus Cristo, através da oração afetiva, e pela prática constante das virtudes morais e teológicas. E quando totalmente purificada e adornada pelo exercício positivo das virtudes, a alma está apta para a união habitual com Deus, ou, em outras palavras, está pronta para a ‘via unitiva’, capacitada para atingir a perfeição cristã. Nesta última etapa, a alma aperfeiçoa os sete dons do Espírito Santo, a oração se torna simples, convertendo-se, primeiramente, numa espécie de contemplação ativa, para, em seguida, atingir a contemplação infusa, podendo, até mesmo, chegar à manifestação de fenômenos místicos extraordinários.

com a divindade. Dentre essas, duas merecem destaque especial: o estoicismo e o neoplatonismo. Essas duas correntes do pensamento filosófico grego constituíram os dois elementos antropológicos que marcaram profundamente a prática ascética cristã: a resignação diante do sofrimento e a desvalorização do corpo.

A Idade Média foi pródiga na aplicação das idéias estoicas e neoplatônicas às práticas ascéticas. Foi o período das mais duras e extravagantes ascèses corporais. Interessante observar é que no período que se estende da Idade Média até os inícios do século XX, não existiu uma consistente e constante reflexão sistemática acerca da ascese. Tudo isso porque a partir do século XIII, a teologia escolástica foi se distanciando das questões relacionadas à vida espiritual. Foi o início do processo de divórcio entre teologia e espiritualidade, característico do Ocidente moderno. A teologia ocidental tornou-se mais especulativa, erudita, teórica, freqüentemente árida e causa de aridez espiritual. No século XIV se verificou uma reação contrária à teologia meramente especulativa, por conta de alguns teólogos estudiosos dos fenômenos místicos. Esta teologia foi chamada de “mística especulativa”, pois buscava dar uma explicação à experiência mística tendo como base os principais dogmas da fé. Os principais expoentes deste movimento foram: Eckhart († 1327), Tauler († 1376) e Ruysbroeck († 1381). Característica comum destes teólogos era, novamente, a influência das idéias estoicas e neoplatônicas, além da linguagem complexa utilizada para descrever as técnicas para ascender até Deus¹⁷².

Como reação contrária à mística especulativa, ao final do século XIV e, sobretudo, no século XV, surgiu com muita força o movimento conhecido como “*Devotio moderna*”. Os seus principais expoentes foram Groote († 1384), considerado o fundador deste movimento, e o livro “Imitação de Cristo” (1441), comumente atribuído a Tomás Kempis, se bem que haja vozes discordantes quanto à sua paternidade. Estes autores incentivavam a busca da devoção afetiva e da contemplação da humanidade de Jesus como caminho para chegar até à comunhão com Deus. Procuravam apresentar a vida espiritual nos seus aspectos acessíveis a todos os cristãos. E é justamente nesta época que acontece efetivamente o divórcio entre teologia e espiritualidade. Passam a ser freqüentes

¹⁷² Cf. VANDENBROUCKE, F., *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*. In: NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, n. 82, 1950/4, pp. 372-389. Apud BELDA, M.; ILLANES, J. L.; *Introduzione alla teologia spirituale*, Roma, [s.n.], 1994, pp. 10-11.

as disputas entre ‘teólogos’ e ‘espirituais’. Os teólogos desconsideravam a literatura espiritual, os chamados ‘livros de devoção’, que a partir de então não eram mais considerados como teologia. Surge, assim, de uma parte, uma teologia especulativa, rigorosa na análise conceitual e no método argumentativo, mas carente de incidência vital, e de outra parte, surge uma literatura piedosa e devocional, nas quais são acolhidas experiências e ensinamentos espirituais, mas sem cumprir o rigor de uma reflexão teológica profunda sobre a totalidade da vida espiritual¹⁷³.

Não se pode deixar de lado o esforço individual de grandes mestres espirituais, tais como, santa Teresa de Jesus, são João da Cruz, são Pedro de Alcântara, são João D’Ávila, santo Inácio de Loyola e frei Luís de Granada, que conseguiram sistematizar suas experiências de vida interior, através de obras sobre a oração e a vida espiritual; obras que obtiveram grande difusão¹⁷⁴. Ainda no transcorrer dos séculos XVI a XVIII é importante destacar os esforços de grandes doutores escolásticos que elaboraram alguns tratados de vida espiritual com finalidade didática, mas escritos com metodologia teológica e utilizando não somente a experiência de santos, mas também o ensinamento dos grandes doutores escolásticos. Dentre essas obras, as mais significativas foram: “*Dissertatio ascético-scholastica de natura et dotibus theologiae asceticae*” (1717) e “*Instructio et manuductio ad theologiam mysticam et dilectionem Dei*” (1727), obras do teólogo beneditino suíço Erhard (†1729), que marcaram a divisão do estudo da vida espiritual em duas dimensões: a ascética e a mística. Porém, apesar de todos esses esforços, a separação entre teologia e espiritualidade persistiu em âmbito geral¹⁷⁵.

Este divórcio entre teologia e espiritualidade foi o terreno fértil para o acirramento das práticas ascéticas. Para isso, torno a enfatizar, contribuiu negativamente a forte influência na cultura cristã do pensamento estóico e neoplatônico. No entanto, precisamos ser justos com tantos homens e mulheres que corresponderam à graça de Deus e se tornaram santos e santas, apesar de terem sido formados numa cultura impregnada por uma espiritualidade pessimista,

¹⁷³ Cf. Ibidem, p. 11.

¹⁷⁴ Cf. Ibidem.

¹⁷⁵ Cf. PACHO, E., *Storia della spiritualità moderna*, Roma, [s.n.], 1984, p. 247.

caracterizada pela dor e pelas austeras penitências. Sinal de que a graça de Deus supera as limitações culturais e humanas.

Os manuais de teologia ascética e mística, do início do século XX, marcam o retorno da reflexão teológica à prática ascética. Constituem um marco na história da espiritualidade. Por isso, vamos analisá-los no próximo capítulo.