

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Rodrigo Moreno Ribeiro Silva

**A RELAÇÃO ÉTICA E ESPIRITUALIDADE EM THOMAS MERTON**

Belo Horizonte

2015

Rodrigo Moreno Ribeiro Silva

## **A RELAÇÃO ÉTICA E ESPIRITUALIDADE EM THOMAS MERTON**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Dr. Márcio Antônio de Paiva

Belo Horizonte

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586r Silva, Rodrigo Moreno Ribeiro  
A relação ética e espiritualidade em Thomas Merton: constituição, percurso e abordagens / Rodrigo Moreno Ribeiro Silva. Belo Horizonte, 2014. 114f.

Orientador: Márcio Antônio de Paiva  
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Merton, Thomas, 1915-1968 - Crítica e interpretação. 2. Espiritualidade. 3. Religião e ética. 4. Amor. 5. Transcendência (Filosofia). I. Paiva, Márcio Antônio de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 248

Rodrigo Moreno Ribeiro Silva

## **A RELAÇÃO ÉTICA E ESPIRITUALIDADE EM THOMAS MERTON**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

---

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva (Orientador) – PUC Minas

---

Prof. Dr. Lindomar Rocha Mota – PUC Minas

---

Prof. Dr. Delmar Cardoso – FAJE

Belo Horizonte, 26 de março de 2015.

A Deus pela minha vida e caminhada;  
a meus pais pelo carinho e pela força;  
a Sociedade Mineira de Cultura pelo investimento na pesquisa;  
ao professor doutor Márcio de Paiva;  
A Ordem dos Padres Escolápios;  
Ao grande místico Thomas Merton.

## **AGRADECIMENTOS**

A todos que contribuíram para a realização deste trabalho, fica expressa aqui a minha gratidão, especialmente:

Ao Professor Márcio Antônio de Paiva, pela orientação, pelo aprendizado e apoio em todos os momentos necessários.

A Sociedade Mineira de Cultura que me concedeu bolsa de estudos na Puc-Minas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Puc-Minas.

Aos professores do departamento.

Aos meus colegas de classe, pela rica troca de experiências.

Aos bibliotecários, pela ajuda incondicional.

A minha querida e amada Lílian Gomes Muratori.

Ao Colégio Marista Dom Silvério.

Ao Instituto Santo Tomás de Aquino, onde cursei filosofia.

A Ordem dos Padres Escolápios.

Aos amigos Marcos Bueno, Cassiano Boldori, Renato David Pimenta e Luís Antônio.

A todos que, de alguma forma, contribuíram para esta construção.

*Para existir, a sociedade depende da inviolável solidão pessoal de seus membros. Uma sociedade, para merecer esse nome, deve compor-se, não de números ou de unidades mecânicas, mas de pessoas. Ser uma pessoa implica em responsabilidade e liberdade; ambas implicam uma certa solidão interior, um senso de integridade pessoal, um senso da própria realidade pessoal e da capacidade que se tem para se dar à sociedade – ou recusar essa doação. (MERTON, 2012, p. 12)*

## RESUMO

Esta dissertação realizou um estudo nas obras de Thomas Merton. O recorte feito foi aproximar espiritualidade e ética. A pesquisa utilizou o método da pesquisa teórica feita através de um estudo bibliográfico. Foram desenvolvidos três capítulos: pressupostos para a compreensão da espiritualidade em Thomas Merton, análise da estrutura espiritual e ética e espiritualidade. Apresentou-se o contexto histórico do autor e se traçou um panorama da vida de Merton com a história da Igreja no sentido macro. Analisou-se os componentes da espiritualidade proposta por Merton e sua abertura ao transcendente por meio do silêncio. Desenvolveu-se uma aproximação entre ética e espiritualidade. Elas se relacionam por meio da ação do “homem novo”. A espiritualidade faz nascer um novo tipo de ser humano que se abre ao mundo com uma forma de atuar. Essa é a relação íntima da perspectiva do autor que se tratou neste trabalho: da espiritualidade nasce uma ética do amor.

Palavras Chave: espiritualidade, ética e amor.

## **ABSTRACT**

The aim of this dissertation was to study the works of Thomas Merton, bringing together spirituality and ethics. It was developed a theoretical research from a bibliographic study. Three chapters were written: assumptions for understanding the spirituality of Thomas Merton, analysis of the spiritual structure and ethics and spirituality. It was presented the historical background of the author and drew up an overview of Merton's life with the Church's history in the macro sense. The structure and components of spirituality proposed by Merton and his openness to the transcendent through silence were analyzed. It was also developed a connection between ethics and spirituality, which are related through the action of the "new man". The spirituality gives rise to a new kind of human being that opens up to the world with a way of acting. This is the intimate relationship of the author's perspective that is in this research: from the spirituality arises an ethics of love.

Keywords: spirituality, ethics and love.

## LISTA DE SIGLAS

URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

EUA – Estados Unidos da América

SAFTM – Sociedade dos Amigos Fraternos de Thomas Merton

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. PRESSUPOSTOS PARA A COMPREENSÃO DA ESPIRITUALIDADE DE THOMAS MERTON .....	13
2.1. Merton: uma vida entre duas guerras .....	13
2.2. Gênese e influências .....	24
2.3. Transversalidade da virtude.....	31
3. ANÁLISE DOS ELEMENTOS CENTRAIS DA ESPIRITUALIDADE.....	41
3.1. A tríplice dimensão da espiritualidade .....	41
3.2. Os componentes da espiritualidade .....	51
3.2.1. <i>Seguimento de Jesus</i> .....	52
3.2.2. <i>Profetismo</i> .....	55
3.2.3. <i>A mística do deserto</i> .....	57
3.3. Metafísica do silêncio.....	64
4. ÉTICA E ESPIRITUALIDADE.....	74
4.1. A ética como amor.....	74
4.2. O “homem novo” como produtor da ética do amor.....	84
4.3. Contemplação e ação .....	94
5. CONCLUSÃO.....	106
REFERÊNCIAS .....	109

## 1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa analisa como se constitui e se desenvolve a estrutura da espiritualidade presente nas obras de Thomas Merton. É um estudo que se mostra útil para ser desenvolvido dentro da área das Ciências da Religião e adere à linha de pesquisa do programa “Razão, Religião e Contemporaneidade”. O objetivo central é apresentar a relação entre a ética e a espiritualidade que resulta na constituição da espiritualidade do *ethos* e na ética do amor. A pesquisa pretende, ainda, analisar a espiritualidade como abertura à construção do agir ético e se é possível que ética e espiritualidade se relacionem intrinsecamente na obra de Merton. Espera-se que este estudo contribua e colabore para se entender mais sobre o autor e a perspectiva que ele apresenta.

A metodologia utilizada é a pesquisa teórica. Desenvolve-se uma pesquisa bibliográfica e uma análise interpretativa dos textos de Merton, que é o referencial teórico do estudo. Além disso, desenvolvem-se aproximações com a Bíblia, fonte de inspiração do autor, e de textos de Boff, Agostinho, Comblin, Vaz, entre outros.

A biografia de Merton escrita por José Carlos Ismael (1984) ajuda a entender não só a vida, mas também as influências e a construção do pensamento e da espiritualidade de Merton. O contexto em que viveu o autor aponta para o tipo de aprofundamento espiritual que ele fez. Seu itinerário colabora para que este trabalho represente uma contribuição para a linha de pesquisa “Razão, Religião e Contemporaneidade”.

No primeiro capítulo, é apresentada a história de Thomas Merton cruzando-a com os acontecimentos do mundo e da Igreja Católica no período. Merton é um homem que nasceu em meio a uma guerra, viveu os dramas de outra e morreu criticando a guerra do Vietnã. Cada passo dessa biografia implica em demonstrar que sua espiritualidade e a ética do amor são extraídas de sua vida prática e de sua experiência espiritual. Como todo ser humano, sofreu influências que marcaram seu caminhar e o ajudaram na construção de sua percepção de Deus. Tais influências possibilitaram a abertura à filosofia medieval e a espiritualidade de Santa Tereza e de São João da Cruz. A virtude é um tema transversal nas obras de Merton e se torna alvo de análise desta pesquisa. A partir dela, pode-se adentrar na dimensão e na estrutura da espiritualidade.

No segundo capítulo, expõe-se o ser religioso que implica na procura de um Deus que chama no mais profundo do coração a uma missão de trazer os seres humanos de volta para o

Criador. Caracteriza-se por uma fuga do individualismo, do querer o bem só para si e de se prender apenas ao material. Ao fugir, acontece a abertura total ao outro, portanto, o caráter próprio de ser monge é ir ao encontro dos demais para ajudá-los na caminhada para Deus. Dentro da dimensão do ser religioso, a oração e o trabalho confluem para ajudar o desenvolvimento do monge e o viver para amar representa o fundamento. Ser padre é assumir uma função específica de ser escolhido por Deus para conduzir os outros para Ele por meio de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, é assumir o “eu-real”, ou seja, ser imagem e semelhança de Deus. Ser Eremita é assumir a solidão e o silêncio que auxiliam no processo de busca do Criador, ajuda na harmonia da pessoa para com seu ser e agir no mundo.

A espiritualidade é composta do seguimento de Jesus que resulta em tomar a livre decisão de construir um projeto de vida pautado na vivência do amor e no exemplo de Cristo. Ele é quem devolveu a liberdade originária do ser humano e a possibilidade do retorno ao nível primeiro de criação – ser imagem e semelhança de Deus. O profetismo é um modo de atuar no mundo através do anúncio da Palavra de Deus e da denúncia das injustiças da sociedade. Ser profeta é sentir, apresentar e falar como portador de uma mensagem divina direcionada para toda a humanidade. Representa assumir a missão dos discípulos, transmitir os ensinamentos de Jesus e apontar para aquilo que não está de acordo com a vontade de Deus. A mística do deserto implica na busca de Deus, pois ajuda no encontro profundo do Mistério. No deserto também existem as tentações que pretendem desviar o homem de sua busca da verdade. A oração de Jesus colabora para entrar na profundidade do ser humano, a *xeniteia* consiste em se fixar em Deus, a *hesychia* produz a entrega confiante nos desígnios de Deus, a compaixão é sair do si mesmo e ir ao encontro, a *antecipação da alegria escatológica* implica na esperança da vida depois da morte, ou seja, o encontro definitivo com o Criador. O ser peregrino é uma atitude existencial de se colocar a caminho de Deus, saindo do lugar familiar e indo para o lugar desconhecido.

Busca-se apresentar, no último capítulo, o que é o “eu-real” e a abertura transcendental que o silêncio produz, o que se pode denominar uma autêntica metafísica do silêncio. Ela é abertura ao “eu-real” e à presença de Deus. Nela é analisada a importância de algumas das virtudes apresentadas no primeiro capítulo. A solidão e o silêncio projetam o ser do homem ao transcendente, ao mesmo tempo ocorre uma identificação com o Criador que nasce na essência do humano, o que Merton chama de “homem novo”.

O “homem novo” vivencia sua espiritualidade traduzida numa ética do amor. Nessa ética do amor, estão contempladas a razão, a emoção e as inclinações como partes integrantes

do ser humano, o todo. O fundamento do “eu-real” é ser Imagem e Semelhança de Deus e agir no mundo de acordo com essa ligação íntima que acontece nas profundezas do nada humano, isto é, um agir em liberdade. O “eu-real” produz o “homem novo” e seu modo de ser no mundo se faz através da contemplação e da ação, que estão intimamente unidas pela ética do amor. A liturgia e os sacramentos colaboram nesse processo, mas, no fundo, somente Deus pode possibilitar, por meio de Jesus e através da ação do Espírito Santo, que o encontro aconteça e a saída da nulidade própria do ser humano seja abertura para o Criador, para si e para o outro.

A pesquisa, desenvolvida no Departamento de Ciências da Religião, quer ser uma contribuição para a área, concentrando-se na novidade de Merton: espiritualidade e ética implicam-se mutuamente.

## **2. PRESSUPOSTOS PARA A COMPREENSÃO DA ESPIRITUALIDADE DE THOMAS MERTON**

Antes de adentrar na espiritualidade de Thomas Merton, apresenta-se o contexto, a gênese, as obras e o trabalho do monge trapista de Getsêmani. Conhecer o mundo em que o autor viveu faz-se necessário para entender a forma de seu pensar e se posicionar diante da realidade. Além de sua história, mostra-se a importância e as raízes da construção do seu pensamento, de sua ética e de sua espiritualidade.

Por que pressupostos para a compreensão da Espiritualidade de Thomas Merton? A resposta é extraída da filosofia da linguagem. Ela traz para esta reflexão a concepção de que um texto está permeado e rodeado de seu contexto. Sendo assim, este capítulo circulará o autor para depois demonstrar a abertura à sua proposta espiritual.

No contexto, faz-se um paralelo entre a vida do autor e o tempo histórico e os seus acontecimentos; também de uma forma sintética, exibe-se o momento pelo qual a Igreja Católica passava, como um todo. Apresenta-se de onde vieram as influências do pensamento do monge trapista e a filosofia que o norteia. Faz-se uma descrição de algumas de suas obras e do seu conteúdo, já que elas indicam o molde espiritual que o autor desenvolveu. Ao final, aponta-se as virtudes mais relevantes tratadas em suas obras. A situação que se mostra é uma apresentação de como o itinerário existencial de Thomas Merton influencia no modo como ele entende e experiencia a espiritualidade.

### **2.1. Merton: uma vida entre duas guerras**

Thomas Merton viveu, cresceu, desenvolveu sua obra e morreu no século XX. O início desse século herda do anterior uma confiança muito grande na ciência e em sua evolução. No entanto, é um período da história cheio de transformações. Merton viveu esses momentos e se construiu como pessoa dentro dessas mudanças. Comblin (1982, p. 273) aponta para isso afirmando:

Os movimentos revolucionários do século XX ignoravam a realidade do Estado e não deram valor algum à experiência da Revolução Francesa, cujo resultado mais claro fora a formação do Estado napoleônico. Viviam sobre a sedução do otimismo das luzes e acreditavam no advento de uma liberdade pura e sem misturas. No século XX vemos bem que, no centro da revolução, se encontra o Estado.

Sua espiritualidade se molda junto com suas vivências. Apesar de ser um monge de clausura, ele permaneceu em contato com o que acontecia no mundo, em seu tempo. O autor não pode deixar de levantar sua voz, submersa no silêncio contemplativo, para criticar a sociedade em que vivia e as injustiças que aconteciam. Sua história de vida está rodeada de leituras de romances, contos, filosofias, viagens por alguns países da Europa e Cuba e um final no Oriente.

Toda história tem seu começo. O dele foi nascer em meio ao conflito, à guerra. É um momento histórico complicado, pois se situa dentro da Primeira Guerra Mundial (1914 – 1918). Foi no dia 31 de janeiro de 1915, com a França envolvida no conflito, que nasceu o futuro monge. A situação era conturbada porque a crença que a razão poderia resolver todos os problemas do ser humano começa a apresentar suas limitações e enganos. Matos (2007, p. 113) apresenta a primeira Guerra Mundial como um ato de por fim ao “mito de um progresso ilimitado, fruto da supremacia da razão”. A Igreja Católica teve uma reforma para a melhoria da qualidade de vida dos fiéis. O Papa Pio X, que havia assumido uma atitude, segundo alguns historiadores, de um verdadeiro Pastor, fez inovações na catequese, liturgia e formação mas manteve a rigidez nos campos doutrinal e político.

Pio X, que assume o governo da Igreja em 1903, procura ser, antes de tudo, um verdadeiro Pastor, preocupado com a qualidade de vida católica. Toma iniciativas inovadoras na catequese, na liturgia, na formação dos seminaristas. Introduz a comunhão de crianças (1910). Sua bondade natural e simplicidade encantadora são reconhecidas e apreciadas entre os fiéis. (MATOS, 2007, p. 108-109).

Isto aconteceu por uma necessidade de ir contra o pensamento e forma de estrutura social de secularização. As revoluções contemporâneas acabavam por desconsiderar a religião e, deste modo, tiravam cada vez mais a influência (poder) que a Igreja exercia sobre o Estado. Tolerância era a palavra que definia a prática religiosa, era um mal herdado da idade das trevas que deveria ser suportado. A União Soviética – URSS<sup>1</sup> – promoveu uma perseguição à religião e não uma política de mal herdado, portanto tolerado.

Na medida em que as revoluções contemporâneas se identificam com a modernidade, destroem a cristandade. Ao destruir a cristandade, impedem a Igreja e o cristianismo de exercer uma influência na sociedade. Os movimentos liberais do século XIX e os movimentos marxistas, bem como determinados outros movimentos socialistas [...] no século XX, pretendem fundar uma sociedade secularizada, de onde cristianismo e Igreja fossem eliminados como fatores ativos da sociedade. A liberdade religiosa seria defendida como uma tolerância de um mal medieval. E, ainda, essa tolerância por vezes é tão insignificante que apenas se distingue de uma perseguição total, como na URSS. (COMBLIN, 1982, p. 279).

---

<sup>1</sup> URSS é a abreviação da antiga e extinta União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. A partir daqui utilizaremos URSS no lugar de União Soviética.

Com esses dados, pode-se chegar a uma hipótese de que os pais de Merton foram influenciados pelo pensamento secular da época e, por isso, não o tenham batizado, nem o tenham incentivado a seguir religião alguma. Em 1916, a família dos Merton se muda para os Estados Unidos – EUA<sup>2</sup>. Esse país também enviou tropas para auxiliar a “Tríplice Entende<sup>3</sup>” durante o confronto da Primeira Guerra Mundial. O Papa Bento XV, sucessor de Pio X, que havia falecido, manteve uma postura de neutralidade da Igreja em relação à situação de guerra que o mundo vivia e tentou promover a paz entre as nações. Em 1917, nasce o irmão de Merton, John Paul, nos EUA. É o ano da Revolução Russa que acabará dividindo o mundo em dois blocos e dará, à filosofia de Marx, novas interpretações (LYRA, 2008, p. 162). Em 1918, termina o conflito e Áustria e Alemanha se renderam à França e Inglaterra terminando com a Primeira Guerra Mundial (CAPONI, 2008, p. 327).

A família de Merton muda-se de Douglaston<sup>4</sup>, em Long Island, para Flushing, Ohio, em 1917. Nesse local, seus pais iniciam uma vida mais tranquila. Em 1922, a família volta para Douglaston. Com dez anos, em 1925, Merton está morando com o pai (Owen<sup>5</sup>) na França. A mãe<sup>6</sup> havia falecido quando Merton tinha sete anos. Já em 1928, morou na Inglaterra (ISMAEL, 1984, p. 19-21). A Igreja estava sobre a tutela do Papa Pio XI, que iniciou um processo de “recristianização da sociedade”. Segundo Matos (2007, p. 113), o papa “convoca particularmente os leigos a assumirem seu papel nesta militância”. Pio XI tinha um relacionamento tenso com os novos regimes da época – fascismo e nazismo. Frente à situação de injustiça na sociedade, com a divisão de classes, vivenciada nesse período, o papa dá continuidade à Doutrina Social da Igreja, iniciada por Leão XIII, antecessor de Pio X. A figura do hindu Gandhi<sup>7</sup> aparece como um testemunho da não-violência no cenário internacional. Matos (2007, p. 115) apresenta a perspectiva de Gandhi como um “exímio testemunho de não-violência em favor da paz e da respeitosa convivência entre os povos e

---

<sup>2</sup> A partir daqui, será utilizada a abreviatura de EUA para designar os Estados Unidos da América.

<sup>3</sup> A tríplice Entente era uma aliança militar entre França, Império Russo e Reino Unido para enfrentar a Tríplice Aliança composta por Alemanha, Áustria-Hungria e Itália. O confronto gerou a I Guerra Mundial.

<sup>4</sup> Na cidade de Douglaston, habitavam os avós maternos de Merton – Pop e Bonnemaman, apelidos dados por ele.

<sup>5</sup> O pai faleceu em dezembro de 1931. Foi diagnosticado com um tumor maligno cerebral. Era neozelandês e estudou pintura em Londres, Inglaterra. Nos EUA, se tornou organista da igreja episcopal de Flushing e, ao mesmo tempo, continuava pintando. Pintou e expôs suas obras em aquarela e óleo com algum sucesso antes da viagem para a França.

<sup>6</sup> A mãe, Ruth Merton, norte-americana de Ohio, foi uma mulher inteligente e apaixonada pela França – país onde estudou artes. Ela conheceu Owen em Londres, na Inglaterra, onde estudaram pintura juntos. Ela foi diagnosticada com um câncer na última fase em todo o aparelho digestivo.

<sup>7</sup> Pensador indiano, hinduísta, que pregava a não-violência e demonstrava com a vida a simplicidade dos valores.

culturas diferentes”. Gandhi expunha e transmitia o verdadeiro Evangelho<sup>8</sup>. O tema da não-violência influencia a vida de Merton e será reflexo em seu modo de vida e de escrever.

A norma de Gandhi é a norma do Novo Testamento: realizar todas as coisas em nome da verdade, em nome de Cristo, isto é, por amor da verdade nelas contida que é manifestação de Cristo. Agir por amor à verdade, ‘realizando a verdade que é caridade’, é agir unicamente pela verdade, sem preocupar-se com as consequências. Não quer isso dizer que se faça estouvadamente o que pareça ser a verdade sem se importar com um possível desastre, mas sim que se opta pelo que se acredita ser boa escolha e depois se deixa que o bem produza as boas consequências em tempo oportuno. (MERTON, 1970, p. 136-137).

Adolf Hitler assume o cargo de chanceler do *Reich* em 1933. Com isso, a política nazista começa, de maneira mais forte, com uma perseguição aos judeus e aos oponentes de esquerda (GAGNEBIN, 2009, p. 33). Merton não deixou de expor sua percepção sobre o sofrimento daqueles homens que viveram durante o período nazista. Ele escreveu, a partir do estudo de Hanna Arendt, sobre o sofrimento, a tortura, a dor, e ressaltou o valor da liberdade na tentativa de destruir a noção de pessoa que os prisioneiros preservavam dentro de si.

O sofrimento é uma experiência privada e incomunicável, na qual se está cada vez mais sujeito à ‘necessidade’, ao domínio de necessidades puramente naturais. O homem torturado é reduzido a uma condição em que a natureza fala em lugar da liberdade, em lugar da consciência. A dor fala, não a pessoa. A tortura é o instrumento dos que temem a personalidade, temem a responsabilidade e querem convencer-se repetidamente de que a personalidade de fato não existe – de que a liberdade é mais fraca do que a necessidade natural – de que a *pessoa* pode ser silenciada pelas exigências da *natureza*. (MERTON, 1970, p. 124-125).

Thomas Merton viaja para França e Itália, conhece Roma, e é admitido na Universidade de Cambridge. Em Roma, segundo Ismael (1984, p. 22), Merton viveu a imensa alegria de conhecer as igrejas e os monumentos históricos. Conhece também o mosteiro trapista de *Tre Fontane*, local em que, segundo alguns estudiosos de Merton, teria surgido, de forma natural, a ideia de ser monge. Pressupõe-se que essa ideia se deve à impressão que tal ambiente causou naquele jovem de 18 anos. “Visitou várias igrejas e museus, até que passou a visitar não só pela sua arte, mas pela paz que o ambiente lhe dava” (RONSI, 2008, p. 3). Essa viagem o marcou de maneira tão especial que, em seu Diário<sup>9</sup>, ele comparou a experiência de retiro na Abadia de Getsêmani com a experiência que teve da viagem a Roma; “tudo aqui me lembra Roma” (MERTON, 1961, p. 183). Anos depois, essas vivências vieram a fazer parte do modelo de sociedade que Merton constrói como uma resposta para melhorar a sociedade americana que critica. Pode-se pensar que essa experiência ajudou Merton a discernir que a

<sup>8</sup> Matos tenta fazer uma aproximação entre o evangelho e a doutrina de Gandhi; apesar desta aproximação ser possível, a doutrina de Gandhi está intimamente ligada com os princípios hinduístas, religião que era partícipe.

<sup>9</sup> Escrito de 1939 até 1941 e publicado 20 anos depois de sua entrada no mosteiro.

Trapa era o lugar onde deveria ficar. Nela Merton construiu a sua espiritualidade e desenvolveu seus escritos. Talvez nem o próprio autor pensasse que nove anos depois faria parte dessa perspectiva religiosa. Enquanto isso, a Igreja continua com seu modelo conservador, mas, segundo alguns historiadores, trabalhando com os pobres; ela os têm como produto do sistema econômico vigente (MATOS, 2007, p. 115). O jovem Merton estava imerso em “noitadas” e vivendo e abusando dos prazeres etílicos e carnais. Acaba por engravidar uma jovem<sup>10</sup>, que se muda de cidade e nunca mais o vê. Essa era a geração daquele período, como apresenta Ismael (1984, p. 24):

Jovens como ele encontravam-se aos milhares dentro daquela *geração perdida* que começava a sentir o cheiro de pólvora e de cadáveres decompostos nas trincheiras de uma guerra que se esboçava irreversivelmente. Sob o peso de uma angústia crescente, sem metas e sem ninguém a quem apegar-se, Merton desiste de continuar em Cambridge e volta para Donglaston. Contudo, os “anos loucos” mal haviam começado.

Em meados de 1934, a Escola de Frankfurt migrou de Genebra para Nova York (GAGNEBIN, 2009, p. 33). As tensões na Europa aumentaram. O Papa Pio XI se mostra muito reservado em relação ao ecumenismo, ou seja, não favorece e desestimula a aproximação da Igreja com outras religiões. Seu interesse é a conversão dos não católicos à Igreja (MATOS, 2007, p. 115). O ecumenismo é um tema que a espiritualidade aberta de Merton tocará: a abertura ao outro, a outras religiões. Em algumas de suas obras, ele fez pontes para um diálogo do cristianismo com outras religiões, principalmente com o budismo zen. Handa (2009, p. 3) diz que “Merton foi ao mesmo tempo um ortodoxo em relação à busca de uma prática antiga no coração da Igreja Católica e um eclético na aproximação com as outras tradições religiosas, de maneira enfática e decisiva quanto ao Zen Budismo”. O papa tem muita dificuldade de diálogo com a Alemanha Nazista e a Itália Fascista, período em que o mundo está escrevendo uma nova história. No ano seguinte, 1935, Merton retorna aos EUA, começa a estudar na Universidade de Colúmbia e tem acesso ao marxismo; ele se apaixona, de imediato, pelo modo marxista de pensar (ISMAEL, 1984, p. 25). O pensamento o acompanhou até a morte. Em sua última conferência, o tema foi retomado fazendo uma ponte com o monaquismo.

---

<sup>10</sup> O incidente foi abafado por seu tutor, Dr. Bennett, que foi amigo de seu pai Owen e também era padrinho de Merton. A moça e a criança morreram, segundo o biógrafo, um tempo depois em um dos bombardeios à cidade de Londres durante a Segunda Guerra Mundial.

Em 1938, com todo vigor, Merton escreve sua tese de mestrado intitulada *Nature and Art in William Blake: an Essay in Interpretation*<sup>11</sup>. Blake foi um homem inconformado com o caminho acelerado da ciência e com a valorização da Razão. É provável que o desenvolvimento da tese tenha feito Merton refletir muito sobre o tipo de ciência e tecnologia que se desenvolvia e, portanto, tenha motivado sua crítica às guerras e ao modelo de civilização. A expressão daquele momento era de que a tensão na Europa e no mundo caminhavam para uma nova guerra e foi o que ocorreu. Esse também é o ano em que Merton começa a participar da missa com muita frequência, faz catequese, é batizado, tendo como padrinho Edward Rice<sup>12</sup>, e recebe a comunhão (ISMAEL, 1984, p. 28).

Enquanto Merton trabalhava em sua tese de Ph.D. sobre Gerard Manley Hopkins<sup>13</sup>, o mundo enfrentava o fim das tensões na Europa e iniciava uma nova guerra: a Segunda Guerra Mundial. Os Nazistas deram o pontapé inicial para o conflito quando invadiram a Polônia (MERTON, 1961, p. 121). Antes do conflito começar, é escolhido o novo papa, Pio XII (1939-1958) que, segundo alguns autores, foi criticado negativamente, após sua morte. Isto porque havia permanecido neutro sobre as medidas nazistas. Matos (2007, p. 116) afirma que “após a sua morte [Pio XII] surgiram críticas sobre a neutralidade do Papa e a falta de posições mais proféticas frente ao nazismo. Censura-se seu silêncio em relação ao holocausto de judeus e aos campos de extermínio em geral”. Merton faz uma leitura de *Brighton Rock*, de Graham Greene, e escreve um comentário sobre a temática do livro, acrescentando sua impressão da sociedade daquele período. Ele relata que o livro traz importantes repercussões sobre uma “sociedade que adora uma espécie de esterilidade cirúrgica e, ao mesmo tempo, não pode ligar essa adoração com toda à sujeira e a crueldade e a miséria com que oprime, de modo cada vez mais cruel, os pobres” (MERTON, 1961, p. 39). Segundo Merton, a obra é um suprarrealismo coberto de imagens complexas e tremendas com uma estrutura de novela rocambolesca (1961, p. 38). Nota-se como o pensamento de Merton segue um movimento de crítica social advindo, provavelmente, de seus estudos sobre Blake. Essa inquietação persistiu até sua morte. Escreveu inúmeros comentários, dentro da abadia, contra a guerra do Vietnã.

---

<sup>11</sup> Natureza e Arte em William Blake: um ensaio sobre a interpretação. Blake nasceu em Londres, na Inglaterra, em 28 de novembro de 1757. Ele foi um dos primeiros poetas do Romantismo inglês. Era poeta, pintor, tipógrafo e gravador. Fazia suas próprias ilustrações em seus poemas que foram publicados entre 1784 e 1803. Ele morreu pobre em 12 de agosto de 1827.

<sup>12</sup> Edward Rice nasceu em 1918, nos Estados Unidos. Escritor, editor, jornalista e pintor, formou-se na Universidade Columbia e escreveu mais de vinte livros, entre eles *The Man in the Sycamore Tree: The Good Times and Hard Life of Thomas Merton*. Morreu em 2002.

<sup>13</sup> Gerard Manley Hopkins foi escritor e poeta inglês do século XIX. Viveu particularmente na Irlanda e era membro da Companhia de Jesus.

Porém, o abade o proibiu de publicar sobre o assunto. Merton era um monge engajado e que desejava responder ativamente, por meio de suas obras, as pessoas de seu tempo.

Surge, no autor, a vontade de conhecer a América Latina. Faz uma viagem à Cuba em 1940. Durante sua passagem, fez uma comparação entre dois modelos de cidade e economia: Cuba e EUA. Mostrou o projeto de vida de Nova York, um capitalismo liberal bem desenvolvido, que caminhava para um neoliberalismo. Apresentou Havana com um capitalismo mercantilista, como se estivesse parado no tempo e ainda respirasse aquele mundo das vivências diárias e simples. Segundo Ismael (1984, p. 34), o autor visita Havana e outras cidades, onde escreve poemas, visita igrejas, e fica comovido e impressionado com a pobreza que observa nas ruas. Ele descreve Havana como:

uma cidade que, embora fisicamente suja e cheia de gente pobre, é mais cidade, e mais verdadeiramente uma cidade rica, do que Nova York, porque parece ser mais rica em quantidade de coisas materiais, frutas, carnes, canas de açúcar, café, fumo, jornais, rum, pão, máquinas, instrumentos de música. Nova York é apenas rica em ouro e prata e livros de contabilidade cheios de cifras, estoques impressos, contas de crédito e débito, nervosismo e eletricidade. Havana é mais carne e osso, pão e vinho, matéria carregada de vida. (MERTON, 1961, p.60).

Depois da viagem à Cuba, Merton decide tomar um novo rumo em sua vida, que acabou o conduzindo para a Trapa. O ano de 1941 é um momento em que as tropas nazistas estavam empenhadas em sua campanha e conquistando importantes vitórias sobre os Aliados<sup>14</sup>. Com a ameaça de uma possível vitória alemã, os EUA resolvem entrar na guerra. Merton faz um comentário sobre a situação que a juventude se encontra frente a esse horror que é a guerra: “Nossos corpos começam a tremer desde já, antecipando-se às batalhas futuras. Os exércitos estão cheios de jovens alucinados, mesmo antes de serem despedaçados ou simplesmente reduzidos a estado de choque pelo bombardeio” (1961, p. 114). Merton era um pacifista. Uma qualidade importante para a construção de sua espiritualidade e para permanecer na ordem dos trapistas. “Como homem de seu tempo, defendia os direitos civis, a não violência, e o diálogo com outros seguimentos religiosos cristãos e não cristãos.” (HANDA, 2009, p. 3).

Ainda no ano de 1941, Thomas Merton visita e conhece o mosteiro dos trapistas em Kentucky. Ele passa a Semana Santa no mosteiro. Segundo Ismael (1984, p. 40), Merton pesquisa na *Enciclopédia Católica* para tentar entender mais sobre a origem e a história dos monges da Trapa. Em 04 de fevereiro, ele escreve que está pensando em ser trapista.

---

<sup>14</sup> Os Aliados era um grupo composto por França e Reino Unido até 1941. Depois URSS e EUA entraram nesse grupo para enfrentar Alemanha, Itália e Japão.

(MERTON, 1961, p. 147). Faz uma experiência na Casa da Amizade<sup>15</sup> (MERTON, 1961, p. 214), porém descobre que seu lugar não é trabalhando no Harlem, mas fazendo algo diferente. Por tamanha renúncia é que decidiu tentar entrar na Trapa:

Se entrar para os Trapistas, terei de renunciar a um maior número de coisas. Ali terei realmente de desistir de *tudo*. Não há dúvida, outrossim, que todos os que acreditarem no Corpo Místico de Cristo estrarão convictos de que posso fazer muito mais pela Igreja e pelos meus irmãos do mundo tornando-me um Trapista em Getsêmani, do que sendo um membro cooperador da Casa da Amizade. (MERTON, 1961, p. 242).

Em 10 de dezembro ele entra para o mosteiro de Getsêmani. A decisão foi tomada depois do ataque japonês ao Pearl Harbor e a sua convocação para um exame de saúde pelas forças armadas (ISMAEL, 1984, p. 45).

Matos afirma que naquela época começou a surgir uma concepção de que a Igreja como “sociedade perfeita” não respondia mais ao povo e essa visão foi colocada em xeque. Ao mesmo tempo, “aparecem indícios de uma nova maneira de pensar a Igreja, na direção de um organismo vivo, o ‘Corpo Místico de Cristo’ ou o Povo de Deus, vivendo em comunhão com o Senhor e entre si.” (MATOS, 2007, p. 116). Essa expressão foi adotada por Merton para tratar a Igreja. “Em cada função litúrgica Jesus, Cabeça da Igreja, está presente com todo Seu Corpo Místico, louvando ao Pai e santificando as almas dos homens.” (MERTON, 1962b, p. 29). Em 1942, Merton passa pelo período de experiência para entrar em definitivo no mosteiro. Ele “começa a adaptar-se com facilidade e alegria enquanto, morando na Casa dos Hóspedes, aguarda ser admitido em definitivo.” (ISMAEL, 1984, p. 50). Esse é o ano em que os Aliados paralisam os adversários e começam uma reviravolta na história da guerra.

Em 1943, os Aliados ganharam impulso para retomar os territórios dominados pelo Eixo. Em abril, John Paul, irmão de Thomas Merton, morre durante uma missão sobre o mar do norte (ISMAEL, 1984, p. 55), o que ocorre meses depois de sua conversão ao catolicismo e de uma visita do monge a seu irmão. Esse é mais um dos motivos que ratifica, na vida de Merton, a adoção de uma postura pacifista e ser contra qualquer tipo de guerra. Em 1944, o autor publica, por intermédio de van Doren, alguns poemas que só não foram esquecidos por causa dos escritos posteriores que fizeram sucesso de vendas e de propagação do carisma cisterciense.

---

<sup>15</sup> A Casa da Amizade, “Friendship House”, foi fundada em 1930; possuía um apostolado católico inter-racial. Catherine de Hueck se deparou com muita perseguição e resistência em sua obra. (HUECK, 1939). Durante uma década a casa foi beneficiada pela fama de Thomas Merton; ele descreveu suas duas semanas de voluntariado no Harlem (agosto de 1941). (MERTON, 1961, p. 5-7).

Em 1945 termina a Segunda Guerra Mundial com a vitória dos Aliados. A Alemanha é dividida entre os vencedores e o mundo é desmembrado em dois blocos – o capitalista e o comunista. No ano seguinte, Merton inicia seu trabalho de escrever uma autobiografia, *A montanha dos sete patamares* (1954), e um diário, que depois ficou conhecido como *O signo de Jonas*. (ISMAEL, 1984, p. 56). Nasce a ONU (Organização das Nações Unidas). Em 1948 é aprovada a Declaração Universal dos Direitos Humanos, no mesmo ano em que as livrarias começaram a vender *A montanha dos sete patamares*. O livro fez muito sucesso e influenciou vários pensadores. A exemplo disso, o professor emérito da Puc-RJ, Luiz Costa Lima<sup>16</sup>, em entrevista a história da historiografia, afirma que a leitura do livro o fez mudar das matemáticas para a literatura. Ele assim o relata:

O livro era tradução de uma autobiografia de um homem que havia sido um aluno de posições de esquerda da universidade de Columbia, e que, durante o curso universitário, teve uma crise religiosa: ateu, de esquerda, resolveu fazer-se frade trapista, uma ordem religiosa rigorosa e asceta. O livro teve uma enorme circulação no meio intelectual, sobretudo no meio católico americano. Alguém o compara como correspondente americano da biografia de Santo Agostinho. Esse livro teve impacto enorme nesse garoto, filho único, nordestino, pretendendo estudar matemática e violino. Não sei de onde tirei essa maturidade, ou sorte, mas, depois de ler o livro, pensei ‘não é matemática, mas literatura’. (PINTO, 2010, p. 266-267).

Logo após o fim da guerra, dá-se início a um período que ficou conhecido como Guerra Fria. URSS e EUA começam a se desenvolver como duas potências militares, criando uma tecnologia bélica e produzindo armamentos cada vez mais poderosos, com o objetivo de se prepararem para um possível confronto. Em 1948 morre Dom Frederick, abade que acolheu o jovem Merton no mosteiro. Dom James Fox, que veio a sucedê-lo, impôs uma grande censura sobre a correspondência de Merton e também teve muitos conflitos com o autor. No ano de 1949, o monge professa os votos definitivos (ISMAEL, 1984, p. 58).

Para a Igreja, os anos 50 deixaram registrados em suas veias grandes tensões entre uma igreja pouco preparada para os novos desafios culturais e uma cultura ocidental pós-guerra em estágio acelerado de mudanças. Em meio a tal situação ocorre a Guerra da Coreia. O Papa Pio XII proclama o dogma da Assunção de Maria ao céu. (MATOS, 2007, p. 116). Em 1951, Merton se naturaliza norte-americano e é nomeado “Master of Scholastics” (ISMAEL, 1984, p. 60). A partir de 1954, ocorrem golpes militares em vários países da América Latina. Percebe-se que o catolicismo entra em um processo cada vez mais profundo

---

<sup>16</sup> Luiz Costa Lima nasceu em São Luís do Maranhão, em 1937. Professor emérito da PUC-RJ. Recebeu o prêmio de Pesquisador Estrangeiro, Área de Humanidade, da Alexander von Humboldt-Stiftung, Alemanha, em 2004. A Universidade de Queensland, Austrália, realizou em 2011 um colóquio dedicado a sua obra: “Mimesis and culture”.

de secularização. O “problema” acaba tomando uma nova proporção e passa a ser a preocupação da Igreja naquele período. Esta situação é registrada por Matos (2007, p. 117): “Também a presença do catolicismo num mundo cada vez mais secularizado e afastado da Igreja oficial, é preocupação do Pontífice e de setores eclesiais mais abertos. Conciliar fé e modernidade torna-se uma exigência fundamental nesse novo contexto cultural”. Anos depois, autores como Luckmann (2014, p. 60) apontaram para o processo de “encolhimento de religião de igreja” como apenas uma das muitas dimensões do processo de secularização.

A corrida espacial começa em 1957. URSS e EUA disputavam quem chegaria primeiro ao espaço e depois quem pisaria primeiro na lua. No ano seguinte, morre Pio XII e é eleito, como seu sucessor, João XXIII<sup>17</sup>; ele se preocupa com a missão pastoral da Igreja e, por isso, em 1959 convoca o Concílio do Vaticano II, cujas atividades só tiveram início em 1962. Matos (2007, p. 118) expõe que quando o Concílio começou havia a expectativa de uma “nova primavera para o catolicismo”; porém, percebeu-se que o processo era lento e que crises aconteceriam dentro dos vários setores da Igreja. Em 1960, o pentágono financiou o avanço das comunicações via computadores. A Guerra do Vietnã se inicia em 1963, mesmo ano em que morre o Papa João XXIII. Em seu lugar assume o poder o Papa Paulo VI, que dá sequência ao Concílio do Vaticano II. Merton escrevia contra a Guerra do Vietnã e foi censurado por Dom James. Nesse momento, pode-se perceber o engajamento de Merton em questões de seu tempo como a luta para a instauração da paz, a unidade e uma mudança social.

No ano de 1964 começa o regime militar no Brasil. Merton consegue uma autorização para viajar a Nova York e visitar o nonagenário Suzuki<sup>18</sup>, com quem manteve uma correspondência intensa (ISMAEL, 1984, p. 69). Clark (2014) escreve que Suzuki teria colaborado com o desenvolvimento da obra Zen e as aves de rapina, que é uma reflexão comparativa entre o budismo zen e o cristianismo. Em 1965, ele se submete a uma cirurgia. Nesse ano termina o Concílio do Vaticano II. Em 1967, Merton é convidado a participar de um encontro em Bancoc. Ele é incumbido de viajar para a Califórnia e para o Alasca, a fim de verificar a possibilidade de se construir novos mosteiros (ISMAEL, 1984, p. 79).

---

<sup>17</sup> Foi canonizado em 27 de abril de 2014 juntamente com o Papa João Paulo II. Para a Igreja, esse foi um momento único até então, pois dois papas que dedicaram sua vida ao ministério e à paz foram canonizados por dois papas: Francisco, atual, e Bento XVI, emérito.

<sup>18</sup> Japonês que nasceu em 1870 e faleceu em 1966. D. T. Suzuki foi o oriental mais ocidental que o mundo teve, pois as principais obras de Zen Budismo publicadas em língua ocidental (inglês) é de sua lavra. Formado pela Universidade de Tokyo, conheceu os Estados Unidos ainda jovem, em 1890. Acadêmico e pensador livre da chamada Escola de Kyoto, tentou através de seus trabalhos uma aproximação do pensamento oriental, no caso o Zen Budismo, com a filosofia ocidental. (Handa, 2009, p. 2-3).

O ano de 1968 marcou a história do mundo com várias manifestações, a começar por Paris e a seguir por outros países que criticavam a cultura e a religião. O filósofo Sartre esteve junto com os estudantes parisienses durante os protestos (SILVA, 2009, p. 106). “O existencialismo militante tendo à frente Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir propunha a liberdade do homem em decidir seu destino, através da adoção da responsabilidade.” (HANDA, 2009, p. 1). Os movimentos atingiram a Igreja fazendo com que presbíteros e religiosos abandonassem seu estilo de vida, assim como afetaram a leigos que não se sentiam bem com uma instituição com normas rígidas e pouca participação dos fiéis.

O ano de 1968 marca o início de um período particularmente crítico na cultura ocidental e na própria Igreja, cujo símbolo são as agitações estudantis em Paris. Por toda parte alastram-se as contestações. Progressistas e conservadores endurecem nas suas respectivas posições. As respostas tradicionais da Igreja em assuntos vitais são fortemente questionadas, p. ex. no terreno da moral (controle de natalidade), da disciplina (celibato eclesiástico), da doutrina (a compreensão da presença real de Cristo na Eucaristia), da autoridade e do serviço ministerial. Muitos presbíteros e religiosos abandonam sua função ou mudam seu estilo de vida. Numerosos leigos já não mais se sentem à vontade numa instituição com normas rígidas e pouca participação do simples fiel. As inovações litúrgicas e experiências pastorais costumam a serem assimiladas em maior profundidade. As grandes inspirações do Concílio só lentamente atingem as bases da Igreja. (MATOS, 2007, p. 119).

Enquanto isso, no mesmo ano, em Medellín, ocorre a Segunda Conferência Episcopal na América Latina, que marca um norte da Igreja para enfrentar a realidade socioeconômica, política e cultural marcada pela dependência, injustiça social e o subdesenvolvimento. Tal contexto faz nascer a “Teologia da Libertação” (MATOS, 2007, p. 120). Em setembro de 1968, Merton visitou o Mosteiro do Preciosíssimo Sangue, em Engle River, Alaska, conduziu um retiro para um pequeno grupo de freiras e apresentou o tema sobre a construção de uma comunidade através do amor de Deus. Dekar (2011, p. 1, tradução nossa)<sup>19</sup> relata que, durante essa visita, “Merton alegou que quando as pessoas experimentam a vida de amor e colaboram com Deus na transformação do mundo, elas confirmam a presença do Espírito de Deus.”. Ao retornar dessa viagem, começa seu itinerário para o Oriente, dirige-se para São Francisco, viaja para Honolulu, passa em Calcutá, nos Himalaias, em Nova Déli, no Ceilão, em Mandras e em Bancoc. Durante o percurso, escreve em *Diário da Ásia* sobre os incidentes e as experiências riquíssimas que teve durante a viagem (ISMAEL, 1984, p. 80).

---

<sup>19</sup> Merton argued that when people experience the life of love and collaborate with God in transforming the world, they confirm the presence of the Spirit of God.

Em Bancoc termina a passagem desse grande autor pelo mundo. Falece depois de proferir uma palestra intitulada *Marxismo e perspectivas monásticas*<sup>20</sup>. Ismael (1984, p. 15) registra que ele sofreu um acidente elétrico vinte e sete anos depois de sua entrada no mosteiro. Ele tinha acabado de tomar banho, ligou o ventilador, pisou um fio desencapado e caiu no chão, colocando fim a um dos místicos mais importantes do catolicismo contemporâneo. Uma semana depois seu corpo é enterrado.

Merton foi um homem de seu tempo, viveu com intensidade cada momento e soube se posicionar frente às mudanças de época. Pode-se dividir a vida de Merton em duas partes: uma antes e outra depois da Trapa. Ambas colaboraram na construção das obras do autor, das quais não se exclui o contexto e sua história de vida. Sua espiritualidade foi construída em cima desses momentos. Ele foi um homem que viveu em e entre duas guerras. Elas influenciaram tanto suas decisões, quanto o caminho que ele traçou, de um ateu radical para um “homem novo” profundamente construído dentro da teologia e da espiritualidade cristãs. Ele traduziu sua experiência de vida em literatura, espiritualidade, teologia, formação e aprendizado, e deixou um legado que remete a muito mais que só palavras. Existe uma gênese permeada de influências que o ajudaram em sua obra espiritual. Portanto, faz-se necessário apresentá-las para que a estrutura espiritual de Merton se torne nítida e clara.

## 2.2. Gênese e influências

A gênese do pensamento de Thomas Merton tem seu início com os pais Owen Merton e Ruth Jenkins. Eles se conheceram em Londres enquanto estudavam pintura. A paixão pela arte, natureza e o sonho de uma vida simples lhes eram comuns (ISMAEL, 1984, p. 18-19). O pai viajou da França (onde nasceu Merton) para os EUA. Após a morte de sua esposa, ele se mudou com o filho para as Bermudas (SAFTM<sup>21</sup>, 2014a) e depois retornou à França. Foi para

---

<sup>20</sup> Um trecho da palestra foi gravado em vídeo e se encontra disponível no Youtube. Ele afirma na palestra que o cristianismo é contra a alienação. Aproxima budismo, cristianismo e monaquismo na vertente marxista a partir da exposição de que cada um dá segundo sua capacidade e recebe segundo suas necessidades. (SAFTM, 2014c).

<sup>21</sup> SAFTM significa Sociedade dos Amigos Fraternos de Thomas Merton. Foi fundada em 10 de dezembro de 1996, afiliada a International Thomas Merton Society, com sede nos EUA. Ela visa promover as novas gerações de brasileiros a compreensão e a apreciação da vida e obra, espiritualidade e vida monástica de Thomas Merton. A SAFTM, Sociedade de Amigos Fraternos de Thomas Merton é uma organização virtual e informal, sem fins lucrativos, que visa promover entre as novas gerações de brasileiros a compreensão e a apreciação da vida e obra do monge norte-americano Thomas Merton (1915-1968), bem como a vida monástica e da espiritualidade contemplativa. Texto disponível em: <http://merton.org.br/conteudos/a-sociedade.html>. (Este texto introdutório da sociedade é retirado tal qual se encontra em sua apresentação no site). (SAFTM, 2014a).

a Inglaterra, onde veio a óbito. O pai pintou muitos quadros, foi organista. Como se pode perceber, Merton conheceu muitos países e foi um homem aberto a outras culturas, inclusive a culturas muito diferentes, como a oriental. O amor dos pais pela arte deve ter gerado o grande amor de Merton pela literatura e pela arte, que se refletiu no modo de escrever sua vida espiritual, traduzindo sua experiência de Deus em palavras. Por isso, Merton (1970, p. 356) afirma que a “arte do homem da caverna foi, antes de tudo, uma celebração dessa conscientização e da *inteireza* de sua comunhão com a natureza e com a vida.”.

Em *Diário Secular* (1961), ele coloca que havia lido Stuart Mill, Herbert Spencer, Schopenhauer, Maritain, Berdiaeffs, James Balmes, Santo Agostinho, Santo Tomás, Graham Greene, Willian Blake, Aldous Huxley, entre outros. Ele extrai dos modernos tomistas – Garrigou-Lagrange, Gardiel e Maritain – uma importante sentença que ajudou na construção, tanto de sua espiritualidade, quanto da dimensão do “eu-real”, presente em suas obras. A sentença de que o “amor sobrenatural de Deus, dirigido pela inspiração do Espírito Santo através de seus Dons, se transforma em meio supra-conceitual de conhecer a Deus como Ele é em si mesmo.” (MERTON, 1970, p. 199). A concepção de Santo Agostinho, que fala da queda de Adão, foi à antítese da concepção de Maritain do amor sobrenatural para se construir a concepção de “homem novo”, que será tratada mais a frente. Merton (1962b, p. 54) ressalta que “Santo Agostinho, numa interpretação mais cautelosa e psicológica, diz que, na Queda de Adão, o ser espiritual e interior do homem, seu ser contemplativo, foi desviado por Eva, seu ser exterior, material e prático, seu ser ativo.”. Daí surge à inspiração de tentar, pela unidade, associar contemplação e ação. O livro mostra que Merton era detentor de uma vasta cultura e de um conhecimento enciclopédico. Dos 17 aos 20 anos, tinha lido “D. H. Lawrence, Stella Benson, Vigine Woof, John dos Passos, Jules Romains, Hemingway, Balzac, Flaubert, Celine, até mesmo alguns contos de Stephan Zweig, alguma coisa de Vicki Baum” (MERTON, 1961, p. 199). Merton foi fascinado por aprender e tentar entender o seu tempo. Seus escritos traduzem esse movimento mostrando seu engajamento com o mundo e com as obras estudadas. Por vezes, cita autores que leu antes e depois do mosteiro.

As vivências na Universidade de Colúmbia<sup>22</sup> tiveram uma grande influência no monge cisterciense. Em 1935, ele entra em contato com Marx. Lyra (2008, p. 162) fala que o mais central em Marx é “a questão dos caminhos de transformação da sociedade a partir da

---

SAFTM será usado no lugar do nome completo da Sociedade dos Amigos Fraternos de Thomas Merton em todo o texto.

<sup>22</sup> A Universidade de Columbia – Columbia University – foi fundada em 1754. O campus principal da universidade se localiza em New York.

estrutura de dominação capitalista.”. Marx tentou entender sua lógica através do movimento *dialético* – potências de transformação das sociedades. A força do marxismo exerce uma paixão fervorosa em Merton. Ele tomou esse pensamento por pouco tempo, mas o fez com uma postura de líder. Em *O homem novo* (1967, p. 51), ele expressa o pensamento de Karl Marx escrevendo que “os homens não são mais trabalhadores e ‘criadores’, mas instrumentos de produção, instrumentos de lucro.”. Nota-se que, apesar de Merton ter abandonado a perspectiva marxista ainda em Colúmbia, carrega traços dela em sua vida. Dentro de suas obras, o pensamento marxista abre uma frente de estudos que pode aproximar Marx de Jesus. O monge se assemelha ao marxista, pois ambos querem mudar o mundo, reivindicam um novo modelo de sociedade, porém o nível fundamental das duas perspectivas é diferente: o marxista quer mudar a subestrutura econômica e o monge quer mudar a consciência dos seres humanos.

Dentre os modismos, Marx é um dos mais fortes e logo Merton se transforma num dos líderes do movimento comunista, que ele espera que seja “uma porta aberta para minha prisão espiritual”. Leva tão a sério sua nova paixão que desfila com tabuletas acusando a Itália de agredir a Etiópia. O namoro de Merton com Marx dura pouco, mas experimenta recaídas ao logo de sua vida. A última palestra que profere em Bancoc, poucas horas antes de sua morte, tem por título *Marxismo e perspectivas monásticas*. Merton costumava apontar para as analogias existentes entre o monge e o marxista, mesmo antes de entrar em Getsêmani. Além disso, a antropologia marxista da permanência constante da natureza humana no curso da história fascinava Merton, menos por sua essência do que por levá-lo aos braços de Freud, à *ananké*, à necessidade vital e ao conflito entre os princípios de prazer e da realidade. Por outro lado, na palestra de Bancoc ele diz que “o monge não aceita o mundo porque deseja vê-lo mudado. Isto o coloca no mesmo plano do marxista, porque este conduz uma crítica dialética às estruturas sociais na direção de uma mudança revolucionária. Mas a diferença entre o monge e o marxista é fundamental no ponto em que o marxista reivindica uma mudança de subestruturas econômicas, ao passo que o monge procura mudar a consciência dos homens”. (ISMAEL, 1984, p. 25-26).

Ele estuda alemão, espanhol, literatura francesa renascentista, filosofia escolástica e conhece aquele que seria uma das influências mais marcantes de sua vida: “Mark van Doren, o lendário professor de literatura. Van Doren desperta-o para o mundo mágico da estética e para a beleza trágica do teatro de Shakespeare” (ISMAEL, 1984, p. 26). Essa influência, enquanto crítica literária, abertura trágica e estética mágica, pode ser notada em um comentário que ele tece em *Diário Secular* (MERTON, 1961, p. 37): “o livro está cheio de imagens tremendas, complexas e metafísicas. Usa, com maior habilidade, de uma espécie de surrealismo alterado, e a estrutura da novela rocambolesca é perfeita para aquilo que pretende fazer.”. No mesmo livro, mostra que o autor foi visitar a Exposição de Arte da Feira Mundial (idem, p. 25). Quanto ao cinema, diz que *Over the Moon*<sup>23</sup>, por exemplo, retrata a

<sup>23</sup> Fita inglesa que Merton a assistiu aos 07 de maio de 1940 em Havana, Cuba.

alegria de um povo esmagado e morto e, portanto, o que lhe sobra para ser feliz é “a inútil e desoladora papagaiada” (idem, p. 89).

Outro professor que também o influenciou e ajudou a se abrir à visão de Santo Tomás e Duns Scotus foi Daniel Walsh (ISMAEL, 1984, p. 26). Com esse incentivo, ele adentrou no pensamento da filosofia medieval com a leitura do livro de Etienne Gilson, *O espírito da filosofia medieval* (idem, p. 26-27). O fascínio gerado pela leitura do mundo medieval acabou culminando no encontro das obras de Mestre Eckart sobre o misticismo. Walsh fez com que um jovem, nascido em um mundo que subjugou a Idade Média, despertasse um interesse pelo pensamento filosófico-medieval. Ismael (idem, p. 27) afirma que “Merton fazia parte muito mais do misticismo ‘marginal’ de Eckhart do que do mundo rígido do tomismo, pois ‘a fusão com Deus através da humildade’ proposta pelo ‘bruxo’ de Turíngia era, no fundo, o que ele se propunha fazer.”. Percebe-se que o caminho de Merton vai se configurando para uma linha místico-espiritual, com uma boa base literária e filosófica. Em 1939, Daniel Walsh leva a sério a ideia que Merton teve de ser padre e, segundo Ismael (1984, p. 34), ele foi quem “de imediato lhe sugere que ingresse na Ordem dos Trapistas, descrevendo a vida na Trapa e a Abadia de Nossa Senhora de Getsêmani, no Kentucky. Mas, de início, a vida isolada e silenciosa não o atrai”. Ele ficou ainda por dois anos viajando, estudando, lecionando e escrevendo até ingressar na Trapa.

Em 1935, o autor conheceu um monge hindu chamado Bramachari, que ao invés de indicar obras sobre o hinduísmo, lhe recomendou a leitura de livros cristãos. Costa (2005, p.4) registra que tal influência possibilitou um aprofundamento na espiritualidade cristã, que culminou em uma conversão “pouco usual” ao catolicismo. Ismael (1984, p. 27) expõe que Bramachari

o impressiona de imediato, não só por demonstrar uma grande paz interior, mas por recomendar-lhe, não a leitura dos *Upanishadas*, mas das *Confissões* de Santo Agostinho<sup>24</sup> e *A imitação de Cristo*. As sugestões surpreendem Merton, mas ele as aceita e começa, através do cristianismo, a penetrar no misticismo oriental, a cujo estudo se dedicaria com afinco e paixão até o fim da vida.

---

<sup>24</sup> Aurelius Augustinus (Santo Agostinho) nasceu em Tagaste, província romana da Numídia, na África romanizada, situada às margens do rio Bagradas, na região do Mediterrâneo, em 13 de novembro de 354. *Confissões* é um texto em que se apresenta a experiência mística, um louvor à graça e à sabedoria de Deus e mais do que uma simples autobiografia se configura como uma declaração de amor ao Criador. (COSTA, 2008, p. 107-108).

O desfecho desse encontro fez com que nascesse um grande interesse em conhecer e estudar as religiões orientais. Quatro anos depois, Merton estava refletindo e escrevendo sobre o livro *A imitação de Cristo* na obra *Diário Secular* (MERTON, 1961, p. 176-180). Ele desenvolve a perspectiva de que o ser humano possui dentro dele a capacidade de aspirar “a verdade tal como existe na mente de Deus, *tota, perfect, simul*” e é o próprio Criador que dá a capacidade de imitar o seu conhecimento da verdade aos seres humanos. A noção de imagem será retomada em *O homem novo*. Ao refletir sobre imagem, o autor mostra que, a partir da figura de um Criador que atua na história da humanidade, se desenvolve a concepção de um Deus que se revela no Cristo e expressa a formulação de que o ser humano consegue alcançar a percepção de ser Imagem de Deus (MERTON, 1967, p. 109-115). A mística de São João da Cruz também influencia a construção mística de Merton e sua compreensão do Batismo e da Lei (MERTON, 1961, p. 160 e 180). Os sacramentos do Batismo e da Eucaristia ganham destaque em algumas de suas obras. O desejo de conhecer o mundo oriental continuou latente no autor até o dia em que realizou uma viagem ao continente asiático. Antes disso, Merton conseguiu autorização do abade para sair do mosteiro e ir encontrar com Nonagenário Susuki em 1964; depois desse momento, ele manteve uma correspondência para compreender mais na doutrina oriental da meditação zen.

Sua tese de mestrado é influenciada pelas ideias de Santo Tomás via Jacques Maritain<sup>25</sup>. Segundo a SAFTM (2014b), “Thomas Merton e Jacques Maritain se encontraram apenas duas vezes: em 1939 quando Merton era ainda um neoconverso, e novamente no outono de 1966, quando o monge Thomas Merton convidou Maritain para passar alguns dias em Gethsemani.”. Ismael (1984, p. 28) afirma que Blake e Maritain ensinaram a arte como parte da compreensão mística e contemplativa do mundo, ademais de uma perspectiva de que tudo se transfigurara pelo amor; sendo isso possível por meio do estado de ‘virtude’. Merton trata do tema quando fala do homem dentro da criação como liberdade e depois no moderno como solipsismo (MERTON, 1967, p. 46-55) e faz uma crítica a Descartes a partir das noções de Santo Tomás, de Santo Agostinho e da Patrística.

A baronesa de Hueck acaba influenciando Merton sobre o problema do negro. Esse tema o acompanha por toda sua vida. Em *Diário secular* (1961, p. 215), ele registra: “Hoje passei a tarde no Departamento de Vestuário distribuindo sapatos”. Ismael (1984, p. 43)

---

<sup>25</sup> Jacques Maritain foi um grande intelectual, humanista e uma peça chave para a Igreja Católica no século XX. Juntamente com outro estudioso francês, Etienne Gilson, reinterpretou o pensamento de São Tomás de Aquino. Como autor, o conjunto de sua obra foi bastante amplo, escrevendo mais de 60 livros. Atuou na teoria do conhecimento, filosofia religiosa, e estudos sobre os direitos humanos. Trabalhou em coautoria com sua esposa, Raissa Maritain, sobre a oração contemplativa e as dimensões interiores na vida do cristão.

mostra que quando Merton conheceu a baronesa, ela estava apresentando seu trabalho em um auditório e convidando as pessoas a ajudar os moradores do Harlem. O contato com a dama fez com que Merton doasse seu livro *Diário secular* para ser publicado e vendido, sendo a renda revertida para a “Casa da Amizade”. Com isso, ele ajudou sua amiga a dar continuidade à obra. Merton (1961, p. 5) diz que “o manuscrito datilografado, que constitui o material do presente livro, foi por mim dado a Catarina Hueck Doherty, fundadora da Casa da Amizade, em Harlem, quando me decidi entrar no mosteiro de Getsêmani”. Desse modo, transformou sua obra em uma resposta efetiva de ação no mundo.

Em sua luta pela integração na sociedade americana, os negros têm não só a combater a hostilidade e a oposição dos brancos atormentados pelo sentimento inconsciente de culpabilidade e medo, mas sobretudo têm de enfrentar o sentimento de culpa, medo, inércia e passividade em si mesmos. Talvez o próprio fato de conhecerem tão bem o mal que está nos brancos, todo o mal, a crueldade, a injustiça, modera-os no agir em própria defesa. (MERTON, 1970, p. 128).

O lugar de maior influência na vida de Merton foi o mosteiro trapista<sup>26</sup> de Getsêmani. Ali, através de uma disciplina rigorosa, com uma alimentação magra e insossa, tenta canalizar toda sua energia de monge para a oração, penitência e trabalhos manuais. Existe um contato com a natureza que tem uma importância de gerar uma aproximação do monge com Deus. Segundo Ismael (1984, p. 50),

Merton começa a adaptar-se com facilidade e alegria enquanto, morando na Casa dos Hóspedes, aguarda ser admitido em definitivo. Quando isso acontece, seu entusiasmo pela vida monástica crescera. Agradam-lhe a tranquilidade do mosteiro, a bela vista que se descortina de sua cela, as noites estreladas atravessadas pelos cantos gregorianos.

Esse mosteiro foi o lugar de onde saíram os pensamentos, escritos, palavras, e a espiritualidade de Thomas Merton. Nele, o autor conseguiu traduzir suas vivências em palavras. A influência de Getsêmani será apresentada dentro da própria espiritualidade; afinal, sem a abadia, Merton não conseguiria construir seu modelo.

Merton tentou sempre conciliar a contemplação com a ação. O monge trapista foi um pensador do tipo não-sistemático, como Unamuno, Ortega y Gasset ou Paul Tillich, tendo despertado interesse e admiração entre intelectuais agnósticos e até mesmo entre católicos

---

<sup>26</sup> O nome “trapista” é originário da *La Grande Trappe*, nome que Armand-Jean de Rancé deu à sua “reforma” no século dezoito, pela qual o estilo de vida austero dos cistercienses foi posto em primeiro plano, além de introduzir novos rituais de autopunição. Mas, em sua essência, a tradição medieval cisterciense tem sido mantida. Ela consiste numa vida em comum com outros monges, com a obrigatoriedade de silêncio absoluto. A comunicação entre eles é feita por meio de sinais (exceto quando se dirigem aos superiores), as orações diárias começam às duas horas da madrugada, meditam até o alvorecer e dormem vestidos com a batina. (MOSTEIRO TRAPISTA..., 2013).

reacionários (ISMAEL, 1984, p. 29). Por exemplo, Ortega y Gasset e Unamuno foram criticados por não possuírem uma unidade ideológica, como ressalta Gonçalves Jr. (2008, p. 9). Apesar disso, Merton tinha uma tríplice dimensão e composição associadas ao princípio do silêncio, as quais lançam seus escritos para um centro: Deus.

Enquanto esteve na Inglaterra, escreveu vários diários sobre sentimentos, desejos, impressões, observações e outros (ISMAEL, 1984, p. 22). Muitos desses diários nunca foram publicados. Sua manifestação por meio de protesto contra a agressão da Itália sobre a Etiópia indica um jovem engajado na busca de uma nova perspectiva que auxiliasse a construção de um mundo diferente (idem, p. 25). Em 1939 “começa a escrever poesias impressionistas, influenciadas pelo misticismo tranquilo de Hopkins e a colaborar no *New York Times* e no *Herald Tribune* com críticas literárias.” (idem, p. 33). No mesmo ano, Merton escreve três romances, poesias e começa a escrever um diário. Também escreve sua tese de Ph.D. sobre Gerard Manley Holpkins.

Merton ajudou, visitou e colaborou com a “Casa da Amizade” de três maneiras: a primeira foi com trabalho manual (MERTON, 1961, p. 234), que o agradava muito, mas não era um desafio que ele queira ter em sua vida; a segunda foi doando seu *Diário Secular* para ser publicado e a renda revertida para a associação; e a terceira foi escrevendo sobre a liberdade do negro em suas obras, por exemplo, em *Sementes de destruição*. Esse trabalho ajudou muito na mudança de várias mentes sobre a questão do negro nos EUA.

Em *Diário Secular*, fez críticas e inúmeros comentários sobre livros, filmes, pensadores, literários. Em 1940, Merton criticou a civilização de seu tempo (MERTON, 1961, p. 87), escreveu uma crítica a “Over the Moon” (idem, p. 88), desenvolveu uma comparação entre Deus e a Guerra (idem, p. 99-102), fez uma apresentação sobre a filosofia de Kierkegaard (idem, p. 126-128), analisou a *Imitação de Cristo* (idem, p. 176-177, 184-185, 220), criticou vários romances (idem, p. 200), construiu uma crítica ao governo de Roosevelt (idem, p. 201-206), analisou e comentou sobre a Guerra (idem, p. 79, 88, 107, 188, 194, 224-225), e teceu uma forte crítica ao modelo nazista (idem, p. 79, 88).

Ao entrar no mosteiro, começa sua produção. Como já foi apresentado, existe uma grande quantidade de obras que são lançadas nesse período. Nelas, Merton tenta fazer com que suas palavras submersas no silêncio de Getsêmani saiam para os ouvidos de todos por meio das palavras impressas. Ele faz uma crítica a Idade Atômica em *O homem novo* (MERTON, 1967, p. 28) e depois constrói que homem é esse que, contemplando, tem que agir em um mundo. Para Merton, o mundo é uma instância real onde os seres humanos se

situam (idem, p. 143). Ademais, mostra um Cristo que se assumiu homem, não para ir além da matéria, mas para instaurar a abertura de Deus no ver e respeitar o criado – o mundo (MERTON, 1962b, p. 16-17).

Seu trabalho foi importantíssimo para o mosteiro. Merton escreveu biografias e pensamentos sobre São Bernardo de Claraval (ISMAEL, 1984, p. 51). Ele se tornou muito conhecido e seus livros muito lidos e divulgados nos EUA e em outros países. O autor tinha um grande prestígio frente aos jovens e acabava promovendo as vocações para a Trapa (idem, p. 61).

Thomas Merton foi mestre dos estudantes do mosteiro de 1951 até 1955. Era ele quem preparava os jovens monges para o sacerdócio. De 1955 a 1965, foi mestre de noviços, sendo um norte para a compreensão da vida monacal. Durante esse período, ele escreveu alguns livros direcionados aos noviços. De 1965 a 1968, tornou-se eremita dentro do mosteiro; porém, esteve sempre aberto às notícias do mundo (SAFTM, 2014b). Depois de sua morte houve um movimento para continuar sua espiritualidade viva e ativa através do lançamento de livros póstumos e de biografias. Atualmente, sua influência permanece tanto na literatura, quanto na internet<sup>27</sup>, através de comentários dos monges trapistas do Brasil e de outros países.

O escritor de Getsêmani produziu suas obras em língua inglesa. Em geral, elas são fruto do contexto em que ele viveu e de influências ao seu pensamento. Inspirado pelo encontro com Deus não só no mosteiro, mas em sua vida, ele conseguiu recriar suas vivências, pensamentos, momentos espirituais, encontros, diálogos e orações. Dentro de seu construto, a virtude é um tema que se destaca. Ela perpassa a literatura do autor e colabora no desenvolvimento de sua espiritualidade.

### **2.3. Transversalidade da virtude**

Thomas Merton foi um monge que escreveu muito e teve, segundo a SAFTM, cerca de quarenta obras reproduzidas em português. Ademais, foram vários os seus tradutores em língua portuguesa.

---

<sup>27</sup> No Brasil, a SAFTM é a responsável pela divulgação do material via internet sobre Thomas Merton. Os meios eletrônicos que ela utiliza são: uma página na internet que relata a vida, obra, amigos de Merton, um blog com trechos dos livros do autor com pequenos comentários dos membros da SAFTM, um *fanpage* no Facebook e um canal no YouTube. As reflexões e pensamentos sobre a espiritualidade de Thomas Merton estão presentes em todos estes meios virtuais.

O Brasil é o país que, fora os Estados Unidos, deu maior acolhida e publicou o maior número de livros de Merton. Foram lançados mais de 40 livros em português, graças ao envolvimento de intelectuais – como Alceu Amoroso Lima – e de monjas e monges beneditinos – como Dom Basílio Penido, Dom Timóteo Amoroso Anastácio, Dom Estêvão Bettencourt e, principalmente, Ir. Maria Emmanuel de Souza e Silva, que traduziu a maioria dos livros de Thomas Merton no Brasil e é, até agora, a sua principal tradutora em todo o mundo. Muitas são as pessoas, leigas ou religiosas, que atribuem às leituras de seus livros como marcos importantes para suas vidas espirituais. (SAFTM, 2013).

Ismael expôs em seu livro a vida de Thomas Merton e uma classificação das obras<sup>28</sup> do autor. Um fato curioso sobre as datas de cada obra é que elas estão localizadas após a entrada de Merton no mosteiro de Getsêmani. Sendo assim, pode-se pensar que a vida monástica lhe deu forças para se lançar em definitivo no mundo da literatura mística e produzir seus textos. Existem obras que não foram publicadas: seis volumes de notas de aula, que segundo Costa (2010, p. 276) estão “versando sobre escritura, liturgia e história e valores monásticos. Textos que circularam por várias casas da ordem, mas que não foram publicados posteriormente.”. Há muito que se desvelar do itinerário espiritual. Alguns livros de Merton chamam a atenção para esta pesquisa, portanto se faz necessário apresentar alguns deles.

Em *O homem novo*, o autor apresenta o mito de Prometeu (MERTON, 1967, p. 25) como o ser humano atual, submergido em um ser a si próprio. Isso implica na ideia de homem caído, punido. No fundo, é uma crítica à idade atômica e ao modo como o ser humano construiu sua vida, sendo imagem de si mesmo que, em Merton, é um reflexo do primeiro

---

<sup>28</sup> Ismael (1984, p. 85-87) apresenta a seguinte classificação (toma-se a sequência: ano, obra, editora): 1944 – Thirty Poems, New Directions; 1944 – Early Poems, New Directions; 1946 – A Man in a Divided Sea, New Directions; 1948 – Exile Ends in Glory, Harcourt Brace; 1949 – The Tears of the Blind Lions, New Directions; 1949 – Gethsemani Magnificat, Abbey of Our Lady of Gethsemani; 1950 – Direção espiritual, Vozes; 1954 – O signo de Jonas, Mérito; 1954 – Bernardo de Claraval, Vozes; 1956 – Sementes de contemplação, Tavares Martins; 1956 – O pão vivo, Vozes; 1957 – As águas de Siloé (Na versão da Itatiaia consta sem data, porém, Ismael, coloca que provavelmente foi impressa em 1957), Itatiaia; 1957 – Homem algum é uma ilha, Agir; 1957 – A montanha dos sete patamares, Mérito; 1957 – The Strange Islands, New Directions; 1957 – The Tower of Babel, New Directions; 1957 – Basic Principles of Monastic Spirituality, Abbey of Our Lady of Gethsemani; 1958 – Ascensão para a verdade, Itatiaia; 1958 – O pão no deserto, Vozes; 1959 – Marta, Maria e Lázaro, Vozes; 1959 – Diário Secular de Thomas Merton, Vozes; 1959 – Na liberdade da solidão, Vozes; 1959 – Novas sementes de contemplação, Vozes; 1959 – Que são estas chagas?, Vozes; 1960 – The Wisdom of Desert, New Directions; 1960 – Disputed Questions, Farrar, Staus & Giroux; 1960 – God is my Life, Reynal; 1961 – O homem novo, Agir; 1961 – The Behavior of Titans, New Directions; 1962 – Original Child Bomb, New Directions; 1962 – Espiritualidade, contemplação e paz, Itatiaia; 1962 – Questões abertas, Vozes; 1963 – Emblems of a Season of Fury, New Directions; 1964 – A vida silenciosa, Vozes; 1965 – Vida e santidade, Herder; 1965 – Tempo e liturgia, Vozes; 1966 – Sementes de destruição, Vozes; 1966 – Raids on the Unspeakable, New Directions; 1967 – Selected Poems, New Directions; 1967 – Gandhi e a não-violência, Vozes; 1967 – A via de Chuang Tzu, Vozes; 1968 – Cables on the Ace, New Directions; 1968 – Faith and Violence, Notre Dame Press; 1968 – Contemplative Prayer, Herder & Herder; 1969 – Figures for an Apocalypse, New Directions; 1969 – My Argument with the Gestapo, Doubleday; 1969 – The Geography of Lograire, New Directions; 1969 – Vinho do silêncio, Imprensa da UFMG; 1969 – Reflexões de um expectador culpado, Vozes; 1970 – Collected Poems, New Directions; 1970 – Monastic Renewal, Doubleday; 1970 – A Igreja e o mundo sem Deus, Vozes; 1972 – Místicos e mestres zen, Civilização Brasileira; 1972 – Zen e as aves de rapina, Civilização Brasileira; 1972 – Poesia e contemplação, Agir; 1975 – Que livro é este?, Vega; 1977 – O diário da Ásia, Vega; 1980 – The Nonviolent Alternative, Farrar, Straus & Giroux.

Adão e de sua liberdade de Deus, Adão e Prometeu (idem, p. 87). Merton escreve sobre o retorno da humanidade para Deus por meio da espiritualidade. A abertura é uma escuta ao Projeto de Deus e através de Sua presença e atuação surge o “homem novo”. Ser “homem novo” é ser outro Cristo, representação de Jesus (idem, p.105-110). Esse é o movimento em que Jesus atua, teologicamente, como Segundo Adão, restaura a Criação e devolve ao ser humano sua ligação esquecida, depois da queda do Primeiro Adão, de Imagem e Semelhança de Deus. Desse modo, a mística é a conquista do conhecimento e do amor da maneira mais perfeita possível. Ela se localiza no mais íntimo do humano. Em outras palavras, é um chamado a ultrapassar a imagem de si e fazer um movimento de entrar nas profundezas do próprio ser, pois no íntimo se encontra Deus que atrai o ser humano para junto Dele. Sob essa situação, se encontra a verdadeira identidade e a “realidade”.

Na obra *A vida silenciosa*, o tema é a vida monástica. Primeiro, ele apresenta o monge e mostra a importância do ascetismo e da humildade (MERTON, 1960, p. 26-28) para a consolidação da vocação. O elemento da busca da perfeição está ligado com o tema da santidade que só podem acontecer imersos no mundo. A pureza de coração (idem, p. 32-33) é tratada dentro da lógica do “homem novo”, retoma-se a noção de imagem e semelhança de Deus na profundidade do ser. Há, também, uma exposição do homem decaído (idem, p. 38-39) ligado à noção de coração impuro, corrupção íntima, pretensão radical e alma impura. Esses elementos são vencidos por uma teologia viva (idem, p. 58). Nela, o monge vivencia o amor, o contato com o outro, a solidão, compunção (aceitação das limitações), a importância do ofício. O autor ainda remete à vocação eremita e à vontade própria ligada à liberdade (idem, p. 60). Escreve sobre as virtudes em contraste com os vícios. Na segunda parte, ele trabalha os principais movimentos do monaquismo. Diferencia cenobitas de eremitas, apresenta a postura e a figura que o abade exerce, desenvolve uma reflexão sobre São Bento (idem, p. 79-85), mostra a vida cisterciense (idem, p. 110-121), um pouco das regras (idem, p. 124), a espiritualidade do monge, a situação de Imagem e Semelhança no monge cisterciense, aponta para a discricção e a humildade como virtudes que impulsionam o movimento espiritual do monge para ir até profundezas de seu próprio ser e encontrar Deus. Portanto, o monge nada mais é do que aquele que vive a vocação da procura de Deus pela vida interior.

O livro *Homem algum é uma ilha* é uma continuação de *Sementes de Contemplação*. O autor retoma algumas ideias do primeiro livro e avança para “ação da alma” (MERTON, 1959, p. 125). Para Merton, a humanidade própria de cada homem faz com que ele encontre dentro de si a frase: “a vida tem um sentido” (idem, p. 11). Percebe-se, com isso, a existência

de um processo pessoal (cada um deve fazer o seu) para a busca de desvendar o sentido profundo que cada vida possui. Esse processo é um crescimento, amadurecimento, da consciência que busca o sentido. Surge a responsabilidade própria para o “encontrar-se a si mesmo” (idem, p. 12). A partir disso, faz um caminho apresentado algumas formas de amar. Essas análises se traduzem em um aprofundamento nas noções de autonomia, liberdade, consciência e oração (idem, p. 37-61). Reflete sobre a consciência moral (idem, p. 57-58), a oração da consciência (idem, p. 59-60) e a liberdade moral (idem, p. 60). Segue sua reflexão mostrando a importância de uma alma que age. “A minha alma não se descobre senão quando age. Ela deve, pois, agir. A estagnação e a inatividade trazem a morte espiritual.” (idem, p. 126). Isto porque a atividade é uma “expressão normal da vida” (idem, p. 129). Para que haja um equilíbrio, o autor fala que as virtudes são reguladoras do valor das atividades, um exemplo é a humildade. O tema seguinte é o da vocação, uma expressão ativa do sentido da vida. Tudo que se possa pensar sobre o livro repousa na afirmativa: “o homem é dividido contra si mesmo e contra Deus, pelo seu próprio egoísmo que o divide de seu irmão. [...] O amor deve estender-se dos dois lados para reuni-los” (idem, p. 19). Assim, o fundamento do livro é a busca de amar a si, o outro e a Deus de forma integrada.

Um aprofundamento da vida monástica se encontra em *Espiritualidade, contemplação e paz*. Em linhas gerais, o texto apresenta os princípios básicos da espiritualidade monástica. As virtudes aparecem como elementos para a construção de um caminho que tende a viver como Deus quer e que se dá pelo Cristo no humano. O homem e o mundo vivem submergidos no pecado (MERTON, 1962b, p. 19-23), porém a ressurreição do Cristo abre, para o ser humano, a Salvação; isso só é possível pela Caridade (idem, p. 23-28). A liturgia é a manifestação da presença do Cristo em meio à humanidade e memorial de Salvação (idem, p. 29). Os princípios *ora et labora* e *sponsa Christi* aparecem e são elementos essenciais na construção da espiritualidade de Merton. O monge é um homem situado em um mundo que se encontra em transformação (idem, p. 38-46). Com essa construção, há uma abertura para o caminho que o ser humano deve seguir: a espiritualidade. Merton mostra as formas de contemplação: ativa, litúrgica, união com Deus na atividade, adquirida e infusa, natural e teologia mística. A reflexão ultrapassa o monge e o mosteiro, porque a espiritualidade e a contemplação são situações comuns a todos os seres humanos. Registra que todo monge é chamado a ser pacífico demonstrando essa virtude através da pregação e do exemplo. Inclui-se no ser pacífico todo homem e toda mulher. A mensagem final do livro é de que todo ser humano é chamado à responsabilidade de ser construtor e preservador da paz.

Thomas Merton ficou muito conhecido por causa de seus diários. Neles estavam presentes as inúmeras experiências de sua vida. *Diário secular de Thomas Merton* foi escrito durante os anos de 1939, 1940 e 1941. O autor apresenta sua história e reflexões. No campo da arte, ele escreve comentários e críticas sobre a divina comédia (MERTON, 1961, p. 19), um filme (idem, p. 88), as exposições e a arte de um modo geral (idem, p. 208-209), a teoria proletária da arte (idem, p. 104), a ideia do poeta (idem, p. 178), as notícias no jornal (idem, p. 196-197), aos romances (idem, p. 200). Na área social, critica a situação da civilização (idem, p. 87), o preconceito (idem, p. 43), a ladroagem (idem, p. 49-50), as relações EUA/América (idem, p. 51-52), a Segunda Guerra Mundial (idem, p.79,88), os vícios (idem, p. 117-118), o nazismo (idem, p. 97,195), a ciência (idem, p. 113), a pobreza (idem, p. 218-219). Quanto ao cristianismo, ele expõe a Paixão e Morte de Cristo (idem, p. 68-69), a experiência de Deus (idem, p. 76-77), a verdade está em Deus (idem, p. 177), ser trapista (idem, p. 147), a decisão de ser trapista (idem, p. 242-243). O autor mostra como sua vida passou de intelectual, artista, crítico literário e viajante para a de um monge de clausura. Também relata sua experiência na Casa da Amizade, a abertura ao negro pobre. Nota-se, em alguns trechos do texto, a influência do pensamento marxista. Um fator importante é o retiro em Getsêmani, que gera a uma grande felicidade no autor e desperta um desejo de conhecer mais a fundo a Trapa.

Uma obra que chama a atenção é *Reflexões de um espectador culpado*. O livro é composto de pensamentos, reflexões, poemas, aproximações e críticas sobre os acontecimentos daquele tempo. Apresenta alguns livros que o autor leu durante o período de construção do texto. Expressa a sua visão do mundo e indica que esses comentários fogem do padrão convencional, o espiritual, que ele escreve (MERTON, 1970, p. 7). Expõe sobre o desapego da vida espiritual e, ao mesmo tempo, da importância de sempre vivê-la (idem, p. 30). Mostra a importância do trabalho manual ligado à sucessão dos irmãos mais antigos da comunidade (idem, p. 31-33). Merton traduz toda a experiência no Harlem através de uma análise da vitória do negro por intermédio da atitude, valor, da não-violência (idem, p. 38-39). Aborda alguns temas polêmicos e muitas vezes deixados de lado por sua complexidade. Um exemplo disso é o cristianismo e o mundo (idem, p. 53-57). Outro tema de sua apresentação é o da secularização. Faz uma análise do modelo de mundo e da crise espiritual que ele vive (idem, p.76-109), o ser humano e suas escolhas (idem, p. 109). Desenvolve uma crítica sobre a política exercida no regime capitalista. No fundo, o tema central distingue consciência de convencionalismo, ligado com a tradição cristã e com a civilização do século XX.

Em *Ascensão para a Verdade*, percebe-se que o autor quer definir e apresentar a natureza da experiência contemplativa. Mostra como a ascese ajuda no caminho que conduz para esse viés. Merton aponta para algo de muito valor em sua existência: a procura de conhecer a Deus, que se pauta pela alma, razão. O ser humano que busca a Deus só se abre inteiramente ao Sagrado quando, dentro dele, desabrocha espiritualmente, na profundidade do próprio ser, através da fé (MERTON, 1958, p. 18), a Graça de Deus. Temas como a graça (idem, p. 12), a moral (idem, p. 15), a verdade (idem, p. 17), as quais se localizam nas profundezas do existir, transmutadas como manifestação do Criador, geram a transformação do homem (idem, p. 17), ou seja, o inclinar-se para Cristo na expressão bíblica: Imagem e Semelhança de Deus. Pode-se abstrair que esse é um livro como muitos registros de teologia cristã. Expõe a espiritualidade de São João da Cruz, ao mesmo tempo que retoma o problema fé e razão. Costa (2010, p. 276) afirma que no texto há “uma tentativa de explicar o pensamento místico de João da Cruz à luz da teologia dogmática de Tomás de Aquino.”. O livro aponta para uma crise da máquina e do conhecimento instrumental. Em suma, o objetivo é fazer uma reflexão sobre a presença de Jesus e as dificuldades do crer Nele. Isto porque o século XX propicia a situação de não acreditar em Cristo.

O livro *Direção espiritual e meditação* foi escrito não só para incentivar os jovens eclesiais a terem um diretor espiritual, um guia, que os ajudasse no caminhar, mas também para que os não religiosos (leigos) buscassem orientações e ajuda nas vivências. A direção espiritual é uma vocação específica e está intimamente ligada com a questão ascética, cujo conceito advém da vida monástica. Historicamente, ela teria surgido por causa da retirada de alguns cristãos da comunidade para viver solitários nos desertos. Na comunidade, eram os bispos e seus presbíteros os responsáveis pela formação e pelo encaminhamento de cada cristão (MERTON, 1962a, p. 15), modelo que permanece até os dias atuais. Os padres do deserto, apesar de estarem submergidos no silêncio, na oração e na solidão, só podiam exercer a direção espiritual com a autorização do bispo da comunidade de origem. Seu único objetivo era procurar o Cristo (idem, p. 16). Depois dos padres do deserto, a vida religiosa sempre voltou seu olhar para conhecer, reconhecer, interpretar e reviver essa espiritualidade, mesmo com a distância temporal, as diferenças de época e os aspectos que cada um possuía. Aquele modo de vivência é tomado como testemunho de simplicidade e profundidade de seguimento (idem, p. 17). Portanto, a vida dos padres do deserto pode ser considerada uma direção espiritual do mosteiro. O significado do homem espiritual na obra é que “tudo que faz, age livremente, com simplicidade, espontaneidade, das profundezas de seu coração, movido

pelo amor” (idem, p. 19), é alguém que vive para a “glória de Deus”. Merton mostra os desafios, o como agir e a maneira de ser um guia espiritual (idem, p. 18-51). Para o “leigo”, o diretor espiritual é o padre e o modo principal de sua orientação é feito durante o exercício do sacramento da Confissão. Nela, devem estar contidos os elementos mínimos da direção: aconselhamento, escuta, compaixão e o discernimento. Quanto à meditação, “é exercitar o espírito em séria reflexão” (idem, p. 61), ou seja, “procura da verdade”, termo que Merton adota de São Bernardo de Claraval. Ela é um primeiro estágio para que o coração e o espírito, através de atividades interiores, se torne capaz de obter uma “união com Deus” (idem, p. 63). Finaliza o texto tratando dos modos de meditar.

Dentro do texto *Na liberdade da solidão*, dois temas são tratados: os aspectos da vida espiritual e amor à solidão. A realidade para Merton é buscar Deus na profundidade do próprio ser (MERTON, 2012, p. 17). A vida espiritual não é um construto mental (idem, p. 24), nem é algo que dependa de um temperamento (idem, p. 20), porque ela depende única e exclusivamente de Deus na presença do amor de Cristo. A covardia e a preguiça são inimigas desse modo de viver (idem, p. 29). O Criador é apresentado como *Caritas*, Amor. A busca para encontrar o amor é um mergulho no nosso próprio nada (idem, p. 37). O mergulho não deve ser um juízo, mas sim um reconhecer e amar o nada que se é. A humildade é indispensável para isso. A sabedoria é o conhecimento da Verdade (idem, p. 62), que é a manifestação do Senhor. Somente o homem livre pode buscar o conhecimento. A solidão é um modo de se libertar. O silêncio é a atitude que contribui para o momento da oração e para o encontro com a Verdade.

Depois de serem apresentadas as obras centrais desta pesquisa, vale lembrar que alguns textos foram publicados depois da morte de Thomas Merton. Em suas obras, o autor mostra um aprofundamento na mística do silêncio. Ele toma o silêncio como algo que transporta o humano para os braços de Deus. Seus escritos estão voltados para o público regular (contemplativos). No entanto, sua abrangência ultrapassa esse grupo da Igreja Católica e atinge a todos os seus membros: tanto o clero secular (diocesanos) como os leigos. Todas essas obras revelam a importância de sua vida dedicada à escrita, contemplação e ação. Uma vida feita e movida por trabalhos que estão disponíveis até a atualidade. Percebe-se que as obras citadas abrem um caminho e possibilitam o desvelar da espiritualidade do autor. Existe um elemento que chama a atenção e que merece destaque: a virtude. Ela se manifesta de várias formas e está ligada à construção e ao aprofundamento da sua espiritualidade.

A virtude é uma disposição interior que auxilia o ser humano a buscar o bem. Em Merton, ela colabora com o desenvolvimento humano para se chegar à profundidade da busca de Deus, é fruto do espírito. Como exemplos de virtude, cita-se a humildade, a fé, a liberdade, o amor, a compunção, a discricção, a obediência e a esperança.

A humildade produz um profundo senso de desapego, que resulta em um desapegar da própria vontade para o estabelecimento da vontade de Deus. Quando ela alcança a vitória sobre os ideais humanos, o real acontece, ou seja, os “ideais divinos”; é o experimentar na realidade presente, concreta e vivencial da vida na vontade de Deus (MERTON, 1960, p. 26). Ela também faz com que cada um se aceite como é (MERTON, 1959, p. 131). Apenas com a superação da agitação e da preocupação e a partir das limitações e da busca da humildade, tomando posse da alma, é que o oculto de Deus acontece como ação (idem, p. 28). Aceitar as limitações de forma madura e ter clareza em assumir a vida é chamado de compunção (MERTON, 1960, p. 125). Os frutos da humildade são os mesmo que o da obediência: a alegria, a paz e a concórdia. A obediência liga-se profundamente com a humildade, juntas elas são capazes de abrir o coração humano a cumprir a vontade do Senhor (MERTON, 1962b, p. 27). Seguir a Regra de vida do mosteiro é um ofício de obediência e, portanto, requer uma capacidade que ajude o monge a diferenciar os preceitos dos remédios que se encontram em uma obediência tanto da Regra, quanto do superior. Essa virtude se chama discricção e ajuda a manter o monge na humildade. (MERTON, 1960, p. 122).

A fé tem um significado profundo: “inteira fidelidade”, “dom total” e “abandono de si mesmo” (MERTON, 1960, p. 24). É a confiança plena no oculto de Deus. É um passo fundamental para se estabelecer a ligação com o Espírito do Criador e contemplar na ótica da vida monástica a busca que o autor descreve como “procura de Deus” (MERTON, 1962b, p. 12). Antes da entrada para Getsêmani, a fé era um problema para o autor. Foi apresentada como detentora de contradição em si mesma, porém já apontava para um Criador diferente do que estava habituado (MERTON, 1961, p. 113). A fé é uma vida de atenção, porque ela abre os ouvidos para um escutar profundo (MERTON, 1967, p. 99) através da Palavra, da liturgia, da proclamação e se torna energia para seguir a mensagem e o chamado do Senhor.

O ser humano está convidado a abandonar a vontade própria e seguir a vontade de Deus. Ela “é inseparável do medo, da ansiedade, da escravidão espiritual” (MERTON, 1962a, p. 60). Ao destituir a vontade própria, acontece uma abertura para a liberdade. O *status* mais perfeito da liberdade mostra que “o homem liberto é aquele cujas opções lhe deram o poder de ser autônomo e de determinar qual o rumo de sua vida de acordo com uma luz e um

espírito superiores, nele existentes” (MERTON, 1967, p. 138). A liberdade é uma força motora que faz com que o ser humano seja capaz de ter, verdadeiramente, acesso ao seu “eu-real” na profundidade de seu próprio ser (MERTON, 1959, p. 46). “A consciência é a alma da liberdade” (idem, p. 47), pois, sem a consciência, a liberdade não tem a capacidade de fazer de si liberdade. O autor também afirma que a liberdade possui uma inclinação para amar. A esperança garante uma perfeita liberdade. Quem espera, acredita em Deus. Ela “é uma virtude que nos despoja de tudo a fim de nos dar tudo. [...] viver de esperança é viver em pobreza, sem nada. E, no entanto, se nos entregamos à economia da Providência, nada do que esperamos nos faltará” (idem, p. 35).

A expressão do amor é a fidelidade de Deus em sua Caridade. “Ninguém jamais viu a Deus. Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós e seu amor torna-se em nós perfeito.” (João 4, 12). Somente pelo amor generoso é que se constrói a verdadeira felicidade, um amor que é repartido. “O dom do amor é o dom do poder e da capacidade de amar, e, por conseguinte, dar o amor plenamente é também recebê-lo. Assim, só um amor que é repartido pode ser conservado, e ele só pode ser perfeitamente dado, quando é também recebido” (MERTON, 1959, p. 26). A verdadeira alegria acontece quando o amor que se possui é capaz de gerar o desapego (MERTON, 1960, p. 46). O amor é a virtude teologal mais importante. Ele é a caridade, ou seja, é um amor de dileção, que quer o bem ao próximo, é fruto do amor primeiro de Deus, pertence à natureza do amor do próprio Deus. Analisando os escritos paulinos e a perspectiva de Merton, essa aproximação se dá no esquecimento humilde de si para a instauração da abertura completa a Deus, o veículo propulsor é a caridade – o amor *ágape*. O amor é a instância que abre a espiritualidade da busca e do encontro com Deus. As outras virtudes teologais são a fé e a esperança. Segundo São Paulo, a caridade é a mais importante delas. Essa é uma proposta que se encontra na primeira carta de Paulo aos Coríntios e que é um indicativo de buscar viver observando os “dons mais elevados”.

Aspirai aos dons mais altos. Aliás, passo a indicar-vos um caminho que ultrapassa a todos. Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e a dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como um bronze que soa ou como um címbalo que tine. Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, eu nada seria. Ainda que eu distribuísse todos os meus bens aos famintos, ainda que entregasse o meu corpo às chamas, se não tivesse a caridade, isso nada me adiantaria. A caridade é paciente, a caridade é prestativa, não é invejosa, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija, com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade jamais passará. Quanto às profecias, desaparecerão. Quanto às línguas, cessarão. Quanto à ciência, também desaparecerá. Pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a

perfeição, o que é limitado desaparecerá. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio de criança. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade. (I Coríntios 12, 31. 13).

Percebe-se a importância das virtudes na construção da espiritualidade de Merton. Elas se apresentam como abertura para o movimento de se colocar diante de Deus na profundidade do próprio ser. O caminho das virtudes aponta para o horizonte que se deve trilhar no estudo das obras de Thomas Merton. O contexto histórico mostra o homem que Merton foi, o monge que se tornou e fica mais fácil adentrar em sua mística espiritual. As influências culminaram na conversão e construção do estilo literário do autor. A virtude é intrínseca a espiritualidade e perpassa a mística. Todas as instâncias ora analisadas contribuem para a construção do segundo capítulo, que analisa as dimensões e os componentes da espiritualidade e a metafísica do silêncio que são a estrutura fundamental da espiritualidade de Thomas Merton.

### 3. ANÁLISE DOS ELEMENTOS CENTRAIS DA ESPIRITUALIDADE

Apresentam-se as duas estruturas que sustentam a espiritualidade mertoniana. O primeiro pilar é a tríplice dimensão da espiritualidade: o ser monge, religioso; o ser padre, sacerdote; o ser eremita, solitário. No segundo pilar, tem-se os componentes da espiritualidade em si: seguimento de Jesus, profetismo e a mística do deserto. Na mística do deserto, se encontram as estruturas que a integram: o deserto, a oração de Jesus, a compaixão, a alegria escatológica e o ser peregrino. Trata-se também do que é o “eu-real” e a abertura transcendental produzida pelo silêncio. Existe a metafísica do silêncio (termo tomado de Ismael, 1984) que ajuda no aprofundamento do si mesmo e na descoberta do “eu-real”. O silêncio e a solidão projetam o homem para o transcendente.

#### 3.1. A tríplice dimensão da espiritualidade

Existem três elementos que estão intimamente ligados à espiritualidade de Merton. O primeiro elemento é o ser monge. Pertencer ao monaquismo<sup>29</sup> é a resposta a uma vocação específica dada por Deus a um ser humano. Isso se dá com um aprofundamento da comunhão entre um eu e Deus, um eu e os outros, e um eu e a criação. O vocacionado pode dar passos mais profundos em sua vivência íntima da busca de Deus. Para Merton (1960, p. 13), “o monge é um homem chamado pelo Espírito Santo a renunciar aos cuidados, desejos e ambições dos outros homens para dedicar toda sua vida à procura de Deus”. Procurar é uma atitude que se coloca frente à vocação; ela acontece durante os momentos de penitência, trabalho, estudo, oração, meditação e contemplação. Com isso, acontece a abertura a essa busca somente e unicamente de Deus, ponto importantíssimo que o autor ratifica por vezes em sua obra. Ele assim o diz: “a vocação do monge se distingue até das outras vocações religiosas, pelo fato de que ele se dedica essencial e exclusivamente à busca de Deus, em

---

<sup>29</sup> O monaquismo cristão é um movimento que começou no século IV na Europa, principalmente na costa do Mediterrâneo e em algumas ilhas. Sua origem advém de movimentos proféticos e apocalípticos inseridos na Igreja Católica daquele período. Suas inspirações foram a apocalíptica judaica, as escolas gregas e a visão radical do Evangelho. Sua difusão se deu por meio de perseguições feitas aos grupos. Sua estruturação, no ocidente, foi feita por São Bento (480-550 d.C.). Sua formulação visava uma sociedade alternativa que se colocasse diante do militarismo romano como um protesto. Isto, claro, visando o princípio basilar de sua proposta: a busca da paz. Foi uma inspiração forte para um período que vivia a união entre a Igreja e o Estado durante a decadência da era constantiniana (306-337 d.C.).

lugar da busca das almas para Deus” (MERTON, 1960, p. 14). Percebe-se que a procura (busca) é a atitude fundamental da vocação do monge.

Essa situação implica em um modo próprio de vida que se caracteriza por uma fuga do mundo. A princípio, poderia se pensar que o ser monge é fugir do mundo, deixar a realidade de lado, escapar dos problemas cotidianos. Porém, esse movimento se pauta em uma estrutura inversa. O mundo que Jesus condenou e os monges fogem é o lugar do individualismo, do querer simplesmente o próprio bem, de prender-se ao material. Portanto, o fugir do mundo é uma abertura para o outro, para todos, ou seja, é a manifestação do acolhimento da humanidade como o Cristo assim o fez. Merton (1960, p. 29-30) afirma que:

deve-se admitir que a toda vocação correspondem os riscos profissionais, e o monge que perde de vista o sentido do chamado monástico poderá bem desperdiçar a vida numa estéril preocupação de si. Mas devemos precisamente procurar a razão dessa fuga do mundo que o monge efetua, no fato de que o “o mundo” (o que Cristo condenou) é a sociedade daqueles que vivem exclusivamente para si. Deixar o “mundo” significa, portanto, em primeiro lugar, deixar-se a si mesmo e começar a viver para os outros. Aquele que vive “no mundo mas não é do mundo” é o que, em plena vida, com todas as crises que lhe são próprias, se esquece de si a fim de viver para os que ama. O mosteiro tem por alvo criar uma atmosfera extremamente favorável ao esquecimento próprio.

O mosteiro é um lugar propício para o vocacionado esquecer o mundo do viver somente e totalmente para si e se abrir a um aprofundamento do viver um mundo para os outros. No trecho acima, Merton aponta para a tentação do querer, mesmo na vida monástica, e cair na vivência da preocupação de si. Desse modo, o monge que fugiu do mundo individualista acaba não só falhando em sua fuga como também carrega o mundo para dentro do mosteiro. O cuidado para viver a verdadeira fuga consiste em deixar o si e se apegar no outro, uma resposta de amor: “viver para os que ama”.

O monge que Merton apresenta é o trapista que bebe na fonte cisterciense<sup>30</sup>. Pode-se perceber que o centro espiritual que o trapista professa está em comunhão e expressão nas vivências da oração e do trabalho do cisterciense. Ao se fazer uma redução da espiritualidade cisterciense, chega-se ao denominador de que seu centro é o amor e que esse é capaz de lançar para fora todo o temor (BERTELLI, 2005, p. 199). Tem-se que o centro da espiritualidade do monge trapista está intimamente ligado com a instância do amor. Este é um elemento que acolhe a humanidade e que lança todo medo, temor, para longe. Faz com que haja um novo

---

<sup>30</sup> A ordem de Cister foi fundada em 1098. Os cistercienses são herdeiros de uma tradição espiritual da Igreja. Pode-se mesmo falar de uma escola cisterciense de espiritualidade, pois há um grupo notável de autores, sobretudo no século XII, com uma temática de grande uniformidade. O maior nome é, sem dúvida, Bernardo de Claraval.

modo de existir: um ser eu para um outro, um amar. Por isso, o autor ressalta em alguns escritos que o mosteiro é uma “escola do amor”.

Os cistercienses combinavam dois elementos da tradição monástica: uma componente de vida eremítica – a solidão e o silêncio em que viviam os monges para dedicar-se à oração – e a vida fraterna proposta pela Regra de São Bento que, por sua vez, realiza o ideal da vida apostólica, ou seja, a unanimidade de coração e alma da comunidade primitiva de Jerusalém em torno dos Apóstolos, uma existência em que o amor de Deus transborda em amor fraterno e comunhão. Dentro de um quadro de austeridades que compreendem não só o afastamento do mundo (porém não um desinteresse pelo mundo em suas carências e aflições), mas também o despojamento da pobreza e da simplicidade, um regime alimentar sóbrio e a fecunda monotonia do trabalho manual, unidas a um intenso ritmo de oração (comunitária – o ofício divino recitado em coro – e individual) e a *lectio divina* (leitura meditada que leva à oração, sobretudo usando a Sagrada Escritura), o monge deveria encontrar a Deus. (ABADIA..., 2014).

O monge executa dois tipos de ofício, cuja raiz é a expressão: *ora et labora*. Uma das atividades é a oração. Ela é desenvolvida através da *lectio divina* (leitura orante da Bíblia), da liturgia, da oração contemplativa, dentre outras. Acontece por meio de uma inspiração que advém de Deus e que surge no mais profundo do ser humano, algo que ele caracteriza por vezes como o “nada”. A oração é um colocar-se diante de Deus com as atitudes de confiança, gratidão e adoração. Entretanto, Merton adverte que na oração tem que haver o pedido porque todos têm carências e somente uma oração que contemple a necessidade de pedir algo a Deus é verdadeiramente uma prece dirigida ao Senhor. Ele expressa-se da seguinte maneira:

A oração é inspirada por Deus nas profundezas do nosso nada. Ela é o movimento de confiança, gratidão, adoração, ou pesar, que nos coloca diante de Deus, vendo tanto a Ele como a nós mesmos à luz da sua verdade infinita, e nos move a pedir-Lhe a misericórdia, a força espiritual, o auxílio material de que todos precisamos. O homem cuja oração é tão pura que ele nunca tem nada para pedir a Deus, desconhece quem é Deus e ainda ignora quem é ele mesmo: pois não conhece a sua própria carência de Deus. (MERTON, 1959, p. 61).

A oração ajuda o monge a se realizar em sua vocação. Seu resultado é possibilitar um encontro com o mistério de Deus (BERTELLI, 2005, p. 207). Há duas formas de oração: a oração contemplativa, que é a oração vocal, e a oração centrante, que é a resposta a Deus na intimidade. Associado à oração está o trabalho, cujo *status* é diferente do trabalho convencional, que se presta ao lucro, ao ambiente de fábrica, de tecnologia. O trabalho que o monge executa é mais que ser produtivo e criativo; na verdade, ele é uma maneira de contribuir para a vida espiritual, ou seja, é uma proposta de penitência, de expiação dos pecados, de disciplina, de pensar no outro: sustento dos irmãos, dos pobres. Merton (1960, p. 49-50) assinala que:

Logo que vemos que o trabalho monástico há de ser produtivo, ou mesmo criador, compreendemos imediatamente que o trabalho é mais que um simples exercício de penitência para o monge. O trabalho manual é frequentemente um duro trabalho e é justo que assim seja. Se o homem foi por Deus dotado de músculos, está certo que os utilize. Trabalhos laboriosos nos campos e nas florestas, como lavrar a terra, rachar a lenha, quebrar pedras, fazer a colheita, todas essas coisas contribuem muito para uma vida espiritual sadia e bem integrada. Quando o trabalho é difícil ou servil, a abnegação que exige é uma penitência admiravelmente eficaz. Mas deveria ser sempre mais que um simples “exercício de penitência” – termo que pareceria sugerir não ter o trabalho outro fim senão a penitência.

Frisar demais o aspecto “penoso” do trabalho tende a fazer esquecer que trabalho bem feito requer disciplina da inteligência prática. O monge não deve apenas cerrar os dentes e aceitar a necessidade de suar mais do que normalmente desejaria. Deve, também, ser capaz de pensar, trabalhar sabiamente e bem, e dirigir seus esforços ao cumprimento daquilo que tem de ser feito. Está, não só expiando seus próprios pecados, está ainda trabalhando para o sustento de seus irmãos e para os pobres.

O monge almeja e deseja construir no mundo um novo mundo. No fundo, isso implica em uma retomada da atitude de ser Imagem e Semelhança de Deus. “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gênesis, 1, 26). O autor diz que ser imagem de Deus é assumir o patamar mais alto da espiritualidade e, desse modo, conseguir a autorrealização. Há uma aproximação do “eu-real” que só pode ser libertado através da graça (Deus atua gratuitamente), da virtude (o ser humano atuando em bondade) e do ascetismo (a penitência como libertação do materialismo). Por isso, o egoísmo é retirado juntamente com o hábito de fugir da realidade (ele é construído por um “eu” ilusório). Com a “vida real” desvelada acontece o despertar das realidades espirituais e a imagem de Deus aparece no profundo de cada ser humano. Essa tomada de consciência real, apesar de ser no plano espiritual, abarca a integração corpo, alma e espírito. Merton (1967, p. 53-54) assim escreve:

Resumindo todas essas ideias, a imagem de Deus é o ápice da conscientização espiritual no homem. É o mais alto cume da auto-realização. Isto se alcança, não pela mera reflexão sobre a realidade presente do próprio eu: nosso eu real pode estar longe de ser “real”, uma vez que pode estar profundamente alienado da profunda identidade espiritual desse eu. Para tingir o nosso “eu real”, é necessário, em verdade, ser libertado, pela graça, pela virtude e pelo ascetismo, do “eu” falso e ilusório que criamos por nossos hábitos de egoísmo e por nossa constante fuga da realidade. Para encontrar a Deus, o qual só podemos encontrar nas profundezas de nossa alma e através dela, temos de nos encontrar a nós próprios. Ou, como se diz comumente, temos de “voltar a nós mesmos”, devemos “vir ao nosso encontro”. Nossa vida cotidiana, obstaculizada e obstruída por nossos maus hábitos de pensamentos e ação, bem como pelos maus hábitos da sociedade em que vivemos, pouco mais é uma existência entorpecida, semiconsciente, quando comparada à vida real de nosso ser profundo – vida que todos somos suspeitos de levar. Despertar às realidades do espírito e descobrir a imagem de Deus dentro de nós, é, portanto, algo de bem diferente de uma conscientização platônica em relação à espiritualidade de nossa essência humana formal, distinta da materialidade concreta que nos arrasta para baixo.

Para mostrar a diferença que reside nessa concepção de integração corpo-alma-espírito em Merton, faz-se um paralelo com a dualidade corpo-alma em Platão e Descartes. A análise de Rogue (2005, p. 197) sobre o conceito de alma em Platão aponta para que ela “é imortal, tem partes e é separada do corpo, aspira a um ideal, move-se por si mesma e somente ela é capaz de sintetizar o fluxo das sensações desordenadas que provêm do corpo”. Platão apresenta em seus primeiros escritos que o corpo é uma prisão da alma e somente com a morte a alma se liberta e pode realmente ter acesso à realidade. O corpo tem necessidades próprias que impedem que a alma tenha esse acesso à verdade. Essa exposição se encontra no *Fédon*. Platão tratará do conceito de *anámnese* para abrir a “hipótese de que a alma teria estado em contato com as Ideias antes de seu nascimento.” (RIBEIRO; SARDI, 2008, p. 47). Sobre essa questão, será na obra *Sofista* que ele apresentará o sistema da razão e dos fundamentos racionais presentes na Teoria das Ideias. Retomando *Fédon*, a ideia central gira em torno de um diálogo para tentar descobrir se a alma é imortal. (idem, p. 50).

Durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e a nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças – e eis-nos as voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda a sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! Vede, pelo contrário, o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazendo-o por causa do corpo, de quem somos míseros escravos! Por culpa sua ainda, e por causa de tudo isso, temos preguiça de filosofar. Mas o cúmulo está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranquilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse intrusão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer a verdade. Inversamente, obtivemos a prova de que, se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então, que segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria. Sim, quando estivermos mortos, tal como o indica o argumento, e não durante nossa vida! Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro, então de duas uma: ou jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria, ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque nesse momento a alma, separada do corpo, existirá em si mesma e por si mesma – mas nunca antes. (PLATÃO, 1991, p. 119-120).

Em Descartes, há uma separação entre corpo e alma. Alma e intelecto se identificam e se distinguem do corpo. “Descartes introduz uma nova relação à tradição tomista ao identificar alma e intelecto: esse eu descoberto no argumento do *cogito*, que é incorpóreo, é alma e tem como atributo essencial apenas o intelecto.” (ROCHA, 2008, p. 219). Dessa forma, nasce uma diferenciação entre a essência do corpo e a da alma. Somente na sexta

meditação, com o argumento do Deus perfeito, ele tenta provar essa distinção. Na referida meditação, apesar de distintas essências, corpo e alma serão unidos na existência do homem. (idem, p. 220). Essa tese acaba por rejeitar Platão que afirma que a alma é a essência e o corpo uma prisão. No *Discurso do método*, Descartes ressalta que: “[...] de forma que o ‘Eu,’ isto é, a mente pela qual eu sou o que sou, é completamente distinta do corpo, e é conhecida até mesmo mais facilmente que o posterior, e é tal que ainda que o posterior não existisse, ainda eu continuaria a ser tudo que sou.” (DESCARTES, 2008, p. 37). O filósofo apresenta Deus como argumento que sustenta a anexação da alma no corpo. Ele expõe que: “depois os descobri assim que supusesse que Deus teria criado uma alma racional, e tê-la anexado a este corpo da maneira particular que descrevi.” (idem, p. 47). Conclui-se que existe nos dois modelos uma construção da diferença em corpo e alma. Para Merton, não existe essa divisão. Ele se concentra no mergulho às profundezas do ser humano para buscar a identidade de Imagem de Deus que lá se encontra, uma união existencial entre o corpo e a alma. A Imagem de Deus em profundidade é que unifica essa integração a partir do cristianismo.

O ponto de vista cristão não faz uma divisão abstrata entre matéria e espírito. Mergulha nas profundezas existenciais da união concreta do corpo e da alma, que constitui a pessoa humana. [...] O homem não é cortado em dois. É juntado, unido, torna-se mais uma só peça, mais integrado do que nunca o foi. (MERTON, 1967, p. 54).

A percepção da Imagem e semelhança de Deus que o monge tem que alcançar tem como finalidade o desvelar do “eu-real”. A estrutura monástica possibilita a apropriação dessa percepção por conta de seu espaço próprio e o ambiente, da nobreza da alma, ao mesmo tempo que garante a integridade de filho de Deus e permite o exercício da liberdade e do amor. Merton toma isso de São Bernardo<sup>31</sup> e traz para sua percepção da vida de monge. Ele considera que “o mosteiro cisterciense é, portanto, aos olhos de Bernardo, uma escola de Cristo. Equivale isso a dizer que é uma escola de amor puro e de perfeita liberdade” (MERTON, 1960, p. 119). Bertelli (2005, p. 209), em seu estudo, apresenta o monge como um marginal. O autor se coloca diante da sociedade americana do período com a postura de um marginal. Um dos motivos disso é a não valorização da sociedade de consumo, da produção em larga escala e de não apoiar a Guerra no Vietnã. Pode-se concluir que o monge é uma pessoa que procura a Deus em seu íntimo, o mosteiro é um lugar que favorece essa

---

<sup>31</sup> São Bernardo de Claraval nasceu em 1090 e morreu em 1153. Ele ajudou na expansão da Ordem Cisterciense e, através de sua teologia, mística, liturgia e arquitetura, ajudou no fortalecimento da identidade espiritual. Thomas Merton fez um estudo sobre esse santo, publicou um livro sobre ele. Ademais, percebe-se em sua obra trechos e citações sobre Claraval.

situação, o monge atua em duas esferas: *ora et labora* e há uma procura do desvelamento do “eu-real” por meio da busca de ser imagem de Deus.

O segundo elemento é o ser padre, sacerdote. Ismael retrata Merton como um homem decidido a entrar em uma ordem para se tornar padre entre os anos de 1939 e 1941<sup>32</sup>. Com essa decisão, ele começa a mudar hábitos e deixar vícios para ir se preparando para dar o passo.

A determinação de ser padre toma conta de Merton, só faltando à escolha da ordem. Enquanto não se decide, vai à missa diariamente. Seu estilo de vida se altera: para de beber e fumar e evita a companhia feminina. Acreditando que a escolha da ordem virá naturalmente, deixa de preocupar-se com isso. Escreve simultaneamente três romances, poesias e um diário. (ISMAEL, 1984, p. 34).

Merton se preparou por oito anos e se tornou diretor espiritual dos estudantes e dos noviços da Abadia. O ser padre parece ter sido seu primeiro amor e o impulso que o lançou a se tornar um religioso, monge. Sua forma de acolhida do sacerdócio, segundo Bertelli (2005, p. 219), foi amigável e aberta: “Merton amou seu sacerdócio com o fascínio do primeiro amor. Foi atraído a ele como prova de seu amor a Cristo. Acolheu seu sacerdócio não com temor das exigências da perfeição, – acima de suas forças – mas de forma amigável e aberta”. Eis um elemento norteador: o sacerdócio é uma resposta feliz ao amor grandioso que Merton adquire pela pessoa de Jesus.

O sacerdócio é uma expressão que designa o escolhido, separado por Deus na comunidade para um serviço específico. Na Igreja Católica, o sacramento que institui o papel de sacerdote é chamado de Ordem e implica em receber uma função na Igreja; “assimila o ministro a Cristo-cabeça.” (TABORDA, 1984, p. 151). O sacramento é um sinal que aponta, através de uma realidade humana, para uma realidade divina. O sacerdote é aquele que ministra alguns dos sacramentos. “O fato valorizado nos sacramentos são os *Kairói*, os momentos de afirmação de vida à luz da memória do Senhor.” (idem, p. 144). Então, o sacramento aponta para Cristo e faz com que a pessoa que participe dele se integre na afirmação do seguimento de Cristo. Eles possuem uma dimensão exterior: o gesto, a imposição de mãos, as palavras de consagração e outros e, também, possuem uma dimensão interior: é o efeito produzido por Deus no íntimo da alma através da ação do sacramento. Percebe-se que há uma realidade espiritual no sacramento; no caso do sacerdócio, é a realidade de ser uma mediação do Cristo, além de ser um novo Cristo em meio ao mundo.

---

<sup>32</sup> Os anos de 1939 a 1941 compreendem a edição de: Diário Secular de Thomas Merton. Nesse livro, pode-se acompanhar os passos que foram dados, os desafetos, os problemas enfrentados e a decisão de ir para a Trapa.

Seguindo o modelo de Imagem e Semelhança de Deus tratado na análise do ser monge, pode-se perceber que o sacerdócio assume esta realidade espiritual e o “eu-real” se aproxima mais de sua própria realidade, o que se apresenta da seguinte maneira:

Os sacramentos pertencem à ordem dos sinais. Manifestam algo mais do que eles próprios, algo de escondido. De fato, um sacramento é, ao mesmo tempo, algo de visível e algo de oculto. A palavra latina *sacramentum* é a tradução normal do grego *mysterion*<sup>33</sup>, ou mistério. Em cada “mistério” sacramental, temos um sinal externo, uma atuação, a aplicação ou emprego de um elemento material ou, no caso da Eucaristia, o sacramento está presente de maneira permanente na hóstia consagrada. E isso independentemente do fato de ser ou não a hóstia consumida na comunhão. Mas, em cada sacramento, também, o sinal exterior é acompanhado por uma realidade interior, espiritual, por ele significada. Essa realidade interior é um efeito produzido por Deus em nossa alma através da instrumentalidade da ação sacramental. Assim, os sacramentos são sinais muito especiais, diferenciando-se de outros sinais, não somente por sua instituição divina, mas, acima de tudo, pelo fato de significarem uma realidade espiritual e, ao mesmo tempo, produzirem a realidade que significam. (MERTON, 1967, p. 127-128).

O lugar onde Merton exerceu seu sacerdócio foi no mosteiro de Getsêmani. Ele foi um guia espiritual para os jovens que entravam na comunidade, para os estudantes e para os noviços. Tudo isso foi vivido com uma integração com sua vida de oração e de trabalho. Bertelli (2005, p. 220) escreveu:

Merton cumpriu sua missão e vocação sacerdotal primeiramente dentro do mosteiro. Empenhou-se em ser uma pessoa pacificada, pobre e silenciosa, esperando em Cristo, prolongando a ação de graças ao longo do dia, na alternância de oração e trabalho. Parte constitutiva de sua vocação sacerdotal consistiu em ser pai espiritual dos jovens monges, escolásticos e noviços.

A Celebração Eucarística tem destaque na vida de Merton, assumindo um lugar essencial no seu sacrifício monástico. É uma renovação da experiência de entrega ao chamado de Deus de forma integral. Mostra-se como um caminho para o Fano<sup>34</sup> Celestial. Ali acontece a revelação do Cristo que venceu a morte e se coloca face a face com os seus amados, os discípulos. Acontece um momento de reconciliação e graça. A comunidade se une ao Senhor e se une com os outros, ou seja, é a comunhão e participação do mistério de Jesus. Por isso, na missa o mistério da Trindade se revela à humanidade.

A missa é o âmago da oblação monástica de nós mesmos a Deus. Em cada Missa e Comunhão *vivemos* a verdadeira essência de nossa imolação monástica com Cristo. À Consagração inclinamo-nos e *renovamos a entrega total à vontade de Deus* em e

<sup>33</sup> *Mysterion* no grego assume um caráter especial de contemplar, mas de não se poder abarcar. Por exemplo, tem-se a metáfora do mar: o ser humano pode ver, tocar, entrar no mar, mas ele, por mais que abra seus braços, não pode abarcar ou abraçar o mar, pois o mar não pode ser abarcado por um abraço, porém pode ser observado, tocado, contemplado. O Mistério assume a mesma situação e pode ser vivenciado, mas não pode ser abarcado, tomado para si.

<sup>34</sup> Fano era o lugar do templo de Jerusalém onde estava o Santo dos Santos, ou seja, era o lugar mais sagrado do Templo.

com Jesus Crucificado. Na Missa entramos com Ele no Santo dos Santos, no Santuário do céu. Na Missa o Corpo todo de Cristo está diante da face do Pai Celeste e adora Sua infinita santidade, dá perfeita satisfação por todo pecado, agradece-Lhe por Seus dons e acima de tudo rende-Lhe graças por Sua grande glória (*gratia agimus tibi propter magnam gloriam tuam*). Assim fazendo, impetra-Lhe a Igreja ainda misericórdia e graça e todas as bênçãos temporais de que precisamos para viver como filhos de Deus. Sobretudo na Comunhão somos sacramentalmente unidos ao Salvador ressuscitado e glorioso, princípio de nossa vida “no Espírito”. Somos também unidos entre nós mais estreitamente no Espírito de Cristo, porque pela Comunhão crescemos na caridade. (MERTON, 1962b, p. 30).

O sacerdócio é um chamado que motivou Merton a entrar no mosteiro. É uma resposta ao imenso amor de Cristo. O ser padre é ser sinal interno da presença de Deus, da realidade sacramental, ao mesmo tempo que é sinal externo, pois celebra alguns sacramentos e possui sinais próprios. Esse sacramento contribui para a construção da identidade monástica e possibilita o desvelamento do “eu-real” como Imagem e Semelhança de Deus. A Celebração Eucarística é função do padre, torna-se o lugar de manifestação da trindade, de reconciliação, de amor, de vivência da oferta de amor monástica. Através do ministério ordenado, se celebra a festa do Cristo, na qual o monge se atualiza em sua realização enquanto filho de Deus e irmão que participa da comunidade de fé. O sacerdócio, para Merton, foi uma vivência espiritual e um trabalho amoroso com o serviço aos noviços, eclesiásticos e aos jovens monges. Ser padre o abriu a uma nova possibilidade de se colocar a serviço de Cristo na ordem trapista: diretor espiritual e mestre de noviços.

O último elemento dessa dimensão é o ser eremita<sup>35</sup>. Na vida do autor sua caminhada começou com o desejo de ser padre. Entrou para a Abadia e se tornou monge. Depois se ordenou sacerdote e quase no final de sua vida se tornou eremita. Foi um longo processo. Nos seus escritos percebe-se claramente como ele foi vivendo cada uma dessas etapas. Segundo Bertelli, existe um primeiro vislumbrar de Merton quanto à sua vocação eremita, que foi durante a festa do Sagrado Coração em 27 de junho de 1949. Essa experiência de fé só se realizou a partir de 1963 de modo parcial e 1965 de maneira efetiva. Enquanto eremita, Merton vive a alegria, a esperança e aprofunda em sua experiência de fé. Foi um trajeto longo, mas que resultou fecundo em sua espiritualidade.

De 1963 a 1965, Merton deixa aos poucos seus compromissos comunitários para, com a permissão de seu abade Dom James Fox, viver no eremitério, mas ainda em tempo parcial. Ali sente a verdadeira felicidade, aquilo para o qual Deus o havia destinado desde toda a eternidade. Quando ele se dá conta dessa indizível alegria que toma conta de seu ser, ao experienciar já agora um pouco das realidades futuras (escatológicas), sente necessidade de agradecer a Deus. Fazia já 23 anos que havia

<sup>35</sup> Foi no deserto que começou a vida eremítica; ela foi o primeiro modelo de vida religiosa na história da Igreja Católica. Dela nasceram os mosteiros. Por isso a dimensão do deserto é o ponto de partida para qualquer retorno que se fizer à origem da Vida Religiosa.

entrado no noviciado. E agora, aos 50 anos de idade ele canta Salmos de agradecimento. (BERTELLI, 2005, p. 237).

Ismael registra que Merton teve dificuldades para que D. James aceitasse que ele se mudasse para a cabana próxima ao mosteiro. O abade também acreditava que se Merton deixasse de viver no mosteiro eles perderiam vocações. Então ele acaba cedendo, mesmo com várias discussões ásperas que seguiram até sua morte. Por isso, Merton começa a participar de terapias e a ler Freud. Com o tempo D. James fez concessões cada vez maiores a Merton. Mesmo assim, o autor tinha lucidez para questionar sobre a vida como eremita, afinal queria acolher a solidão, não de modo neurótico, mas como vocação religiosa.

Durante alguns meses, após o incidente da carta<sup>36</sup>, D. James mostra-se afetuoso e abrandando o rigor com Merton, concedendo-lhe permissão para escrever numa cabana de madeira próxima ao mosteiro, que mais tarde Merton adaptaria para lá permanecer por semanas seguidas. Mas, uma nova tempestade desaba. Inseguro quando a permanência de Merton em Getsêmani, D. James escreve a D. Jean ao então arcebispo de Milão, Montini (o futuro papa Paulo VI), expondo seus receios quanto à credibilidade da Ordem, caso Merton resolvesse abandoná-la. Seu medo é que o número de vocações caia, devido ao prestígio que Merton goza entre os jovens. Merton insurge-se contra aquele tipo de coação e os dois discutem asperamente. (ISMAEL, 1984, p. 61).

Em uma de suas obras, o autor apresenta o modelo cartuxo de ser eremita. Apesar de todos morarem próximos uns aos outros, eles vivem em solidão, de quem não se escuta nada, a não ser o próprio silêncio da cela ao lado. Ele escreve que “o cartuxo passa dezenove ou vinte horas do dia dentro dos limites de sua pequenina habitação e jardim, a ninguém vendo e não falando senão a Deus” (MERTON, 1960, p. 147). A solidão assume um caráter de abertura ao silêncio e receptividade, que são instâncias para o aprofundamento espiritual, a busca de apresentar o “eu-real” verdadeiro. Para ele, “a solidão do cartuxo tem por finalidade colocar a alma em estado de silêncio e receptividade, para que se abram as profundezas espirituais à ação do Espírito Santo, que faz conhecer os mistérios do reino de Deus e nos ensina as insondáveis riquezas do amor e da sabedoria de Cristo” (MERTON, 1960, p. 152). Merton interpreta isso como o monge trapista deve fazer: procurar a Deus, que implica um ato de extrema responsabilidade com a vocação e com a resposta a ela. O eremita possui um apoio jurídico e espiritual para exercer sua vocação e uma exigência de tomar a vida nas mãos e executar a missão dada por Deus.

---

<sup>36</sup> D. James censurava as cartas de Merton. Uma delas foi dirigida ao monge beneditino D. Jean Leclercq. Merton a escreveu em francês para driblar a censura de seu abade. Mas o abade conseguiu decifrar na carta entrelinhas que apresentavam os tormentos gerados por meio do relacionamento com D. James. Este repreende duramente Merton e disse que o fazia para cumprir os regulamentos da Ordem. Depois disso nasce no abade o medo da saída de Merton de Getsêmani. Por isso, começa a fazer concessões ao monge.

O eremitério possui todas as maiores vantagens da vida comum. Está, sobretudo, baseado em um sólido fundamento jurídico, que protege os eremitas quanto à instabilidade da natureza humana, providência para que não lhe falte assistência espiritual e apoio, sem, contudo, interferir na liberdade de espírito, sem o que a verdadeira vida contemplativa não teria possibilidade de se desenvolver. Ao mesmo tempo a estrutura dos costumes e da obediência monástica permanece o que é: nada mais do que uma estrutura. Dentro dessas linhas gerais, o eremita tem de tomar em mãos sua própria vida e realizar virilmente, em silêncio e solidão, a tarefa que Deus lhe destinou. Isso de modo algum pode ser feito sem grande energia, perseverança e coragem, fé profunda e verdadeira maturidade espiritual. (MERTON, 1960, p. 168).

Ismael (1984, p. 66) mostra que a palavra que define a busca de Merton ao ser eremita é harmonia. Ser eremita é tentar integrar tudo de tal maneira que haja um equilíbrio na pessoa e no mundo que a cerca. Para Bertelli, o eremitério é um lugar que abrange todas as possibilidades de harmonia e se coloca como um marco profético fazendo uma crítica aos modelos contra valorativos impostos pela sociedade, cultura e religião.

Merton passava os seus dias no eremitério, alternando entre oração, trabalho manual e uma longa correspondência, conforme o seu hábito constante de escrever. Assim, o eremitério era o lugar para se recolher para orar em solitude, estudar, preparar conferências e direção espiritual, e o ambiente onde escrevia livros. Sem a compulsão de produzir para consumir, mas na fruição gratuita da vida como dom e tarefa, o eremita de Gethsemani nos sugere que a vida pode ser vivida diferentemente dos contra valores impostos pela sociedade, cultura e até arte religião de nosso tempo. (BERTELLI, 2005, p. 239-240).

O eremita aponta para o desejo mais profundo presente nas obras de Merton: o silêncio. Para chegar a esse ponto, o autor enfrentou e discutiu por mais de uma década com D. James, assumiu a condição de ser eremita como uma postura de tomar a vida nas mãos em plena liberdade, buscou a construção da harmonia e completava a sua oração com o trabalho. Através da escrita, o mundo pode ter acesso à espiritualidade que Merton construiu em seu itinerário pós-conversão. Os três pilares vocacionais de Merton contribuíram para que nascesse a harmonia da obra e se compusesse tal espiritualidade. O ser monge, padre e eremita apontam para uma abertura espiritual e remetem a uma análise mais aprofundada sobre os componentes presentes na espiritualidade.

### **3.2. Os componentes da espiritualidade**

Para um mergulho mais profundo na tríplice dimensão da espiritualidade, apresenta-se, a seguir, a composição da espiritualidade e seus elementos. São eles: o seguimento de Jesus, o profetismo e a mística do deserto. Eles perpassam as três dimensões já tratadas e são as raízes

da experiência de fé de Merton, que se transformou em escritos que chegaram até a sociedade como livros.

### 3.2.1. *Seguimento de Jesus*

Seguir é a atitude de decidir livremente, tomar um projeto de vida, uma resposta positiva aos anseios que se tem em relação à vida e ao sentido dela, e colocá-la em execução no cotidiano. Com a vocação, a iniciativa vem de Deus. Ele se compadece, escolhe e chama. O ser humano livre é quem irá responder sim ou não a esse chamado, porque toda resposta é livre. Merton toma a figura de Adão, presente no Gênesis, para fazer uma análise da importância da liberdade desde o ato da criação do primeiro homem, Deus a concedeu. Portanto, a liberdade do homem se completa e adquire seu caráter mais profundo e espiritual em relação íntima com o Criador. Segundo o autor:

Adão, portanto, no primeiro momento de sua existência respirou o ar de uma liberdade infinitamente pura – liberdade diretamente derramada por Deus em sua alma no ato de sua criação. Era uma liberdade contingente, dependendo de sua união com o Espírito que nos torna livres. A auto-determinação sobrenatural tornava-o capaz de uma liberdade igual, em certo sentido, à própria liberdade de Deus. Todavia, salvo essa única condição de *consentir* na perfeita união espiritual que, desde o início, estava profundamente impressa no ser de Adão, por livre dom de Deus, via ele, nitidamente, que Deus era tudo e nada mais importava. Todas as coisas eram belas e boas, porém somente quando vistas e amadas nele. Tudo pertencia a Adão, porque Adão pertencia a Deus – isto é, pertencia à Liberdade. Era como se a Verdade, o Amor, a Liberdade, o Poder, a Alegria, o Êxtase tivessem sido doados ao homem para fazer parte de seu próprio ser, de sua própria natureza. Foram-lhe doados para serem sua supernatureza. Pois o homem, filho de Deus, fora criado para ser, no mais alto sentido, um super-homem<sup>37</sup>. Devia, de fato, viver como um deus. (MERTON, 1967, p. 48).

O primeiro Adão falhou em sua missão de assumir a liberdade, porque não foi responsável por ela e acabou buscando-a fora de si mesmo. A humanidade se afastou livremente da presença de Deus. O Criador, em seu infinito amor, enviou seu Filho amado. Assim, “e o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos sua glória, a glória que o Filho único recebe do seu Pai, cheio de graça e de verdade” (João 1, 14). Jesus se torna um segundo Adão e restaura a liberdade com responsabilidade. Ele restituiu o encontro entre Deus e a

---

<sup>37</sup> O super-homem de Merton não é o super-homem de Nietzsche. Em Merton isso significa o próprio Cristo, um homem que é Deus e está acima da própria humanidade por sua ligação íntima com Deus; é o homem completo em todas as suas atribuições, inclusive instaura a proximidade entre criado e criador. Segundo Ávila Crespo (2005, p. 15-35), em Nietzsche o termo original foi traduzido equivocadamente como super-homem. O termo certo deveria ser além-homem; é o homem que supera a pergunta que busca a essência do ser e que é capaz de construir-se transvalorando e superando o homem comum.

humanidade. A espiritualidade retoma a essência de Imagem e Semelhança de Deus e, com isso, o homem pode através do Cristo voltar à busca do “eu-real”, o momento anterior à queda, no qual Adão estava repleto de plena liberdade: “tudo pertencia a Adão, porque Adão pertencia a Deus” Jesus se torna a ponte, Imagem criada da Imagem incriada; ele aponta para o Pai. No evangelho, isso se expressa em um ver o Pai no Filho.

O primeiro Adão, pelo emprego irresponsável da liberdade, pelo ato do orgulho original em que substituiu auto-afirmação por auto-realização, introduziu na vida do homem a morte, a ilusão, o erro e a destruição, despertando nele o desejo desordenado. O segundo Adão, pelo emprego perfeito de sua liberdade em obediência à verdade, reintegrou o homem em sua comunhão original existencial com Deus, fonte de vida. Abriu-lhe, assim, as portas do Paraíso. O homem pode novamente beber na fonte inexaurível da verdade que Deus havia escondido nas profundezas da natureza humana, no ponto em que a imagem criada se expande em Imagem incriada da Realidade eterna – o Verbo de Deus. A obra do segundo Adão, portanto, restabeleceu a paz na alma do homem, dando de novo a posse segura da vida para a qual foi criado. A vitória do Cristo sobre a morte substituiu as angústias e a inquietação insaciável do Adão decaído pela tranquilidade e inteireza da parrésia<sup>38</sup> original com Deus. (MERTON, 1967, p. 119-120).

Cristo foi quem ensinou o ser humano a se libertar do egoísmo. Com a liberdade deu a possibilidade do ser humano aceitar o bem espiritual e eterno e deixou como herança a maneira de se tornar semelhante ao próprio Deus no amor por meio de seu exemplo e de seu sacrifício na Cruz. Por isso, o mosteiro, para Merton (1960, p. 119) interpretando S. Bernardo, se transforma em:

uma escola de Cristo. Equivale isso a dizer que é uma escola de amor puro e de perfeita liberdade. É um lugar em que a alma redescobre a nobreza que lhe é própria, sua integridade de filha de Deus e aprende a exercitar essa liberdade e esse amor para os quais foi criada à imagem e semelhança d’Aquele que é a própria Caridade.

Bertelli (2005, p. 197) escreve que, para Merton, o seguimento é como uma resposta total e integral ao chamado de Jesus. Isto é reflexo da releitura da expressão: “vem e segue-me” (Lucas 9, 23-27). Ser monge, ser padre e ser eremita são as respostas a esse seguimento que Merton executa. O mosteiro é o lugar da manifestação do Senhor na constituição da espiritualidade. O Cristo é a paz e ele recobra o homem a sua solidariedade original. Merton responde a indagação do seguimento deste modo:

A quem, então, procuramos no mosteiro? Não apenas a Deus, nosso Pai e Criador – pois mesmo quando O procuramos, não podemos encontra-Lo sem Cristo. Procuramos Cristo, nosso Salvador e Redentor, em Quem fomos reconciliados com o Pai. Ou melhor, procuramos o Pai Nele; porque São Paulo diz:

<sup>38</sup> Parrésia expressa a perfeita atualização do homem pela sua união sobrenatural com o Espírito de Deus, expressa, ao mesmo tempo, a união e a coesão de todos os dons naturais e preternaturais que tornaram o homem o que Deus tencionava que ele fosse. Parrésia, portanto, simboliza a perfeita comunicação da inteligência do homem com Deus, pelo conhecimento (*gnosis*) e pela contemplação (*theoria*). Simboliza, também, a perfeita comunhão da vontade com Deus, pela caridade. (MERTON, 1967, p. 63-64).

‘Em Cristo, Deus reconciliou o mundo consigo’ e ‘Cristo morreu por todos para que os que vivem não vivam mais para si, mas para Aquele que por eles morreu e ressuscitou’ (II Coríntios 5, 19, 14).

‘Procuramos a Cristo Crucificado como nossa redenção, nossa força, nossa sabedoria, nossa vida em Deus’ (I Coríntios 1, 23-24).

Não podemos compreender isso plenamente se não compreendermos o amor e a compaixão de Cristo por nós em nossa fraqueza. Os Pelagianos é que viram a cruz unicamente como um desafio e uma inspiração, não como um poder, uma fonte de vida e de força. Cristo não é precisamente o herói sublime que exige, para imitá-lo, o retesamento de cada nervo – Ele é o misericordioso Salvador que desceu ao nosso nível para dar-nos Sua força. Quis identificar-Se com nossa fraqueza em Getsêmani e na Cruz.

Procuramos Jesus não apenas como nossa salvação pessoal, individual, mas como a salvação e a unidade de todos os homens. A solidariedade original do homem, da qual dependem nossa completa felicidade e perfeição, foi destruída pelo pecado, e o homem não pode encontrar paz e unidade dentro de si nem na sociedade, até que se reconcilie com Deus em Cristo. Cristo é a nossa paz, com os outros, conosco e com Deus. Por isto procuramo-Lo como o Salvador do mundo, o Príncipe da Paz, Aquele que restaurará a unidade da humanidade em Seu Reino de Paz. (MERTON, 1962b, p. 22).

O seguimento de Jesus é uma resposta a uma vocação. É a restituição do homem próximo de Deus. É assumir a profundidade de se conhecer como um “eu-real” – Imagem e Semelhança de Deus. Ao mesmo tempo, é tornar-se mais livre para Deus. Contemplar é fazer parte do projeto de Cristo enquanto Imitar/Seguir a Ele. Bertelli (2005, p. 218) ainda apresenta o seguimento como uma coerência entre fé e vida, contemplação e ação.

O Batismo é um passo fundamental para seguir Jesus, pois ele assume uma característica de nova criação. O Batismo abre o mar da vida para que o batizando adentre e saia do outro lado em busca da Terra Prometida. Taborda (1984, p. 151) afirma que o Batismo incorpora o ser humano a Cristo. Dele parte a missão de seguir, enquanto imitar o Cristo, ser um novo Cristo. Para Merton (1967, p. 156)

assim como Cristo é o Novo Adão, o Batismo é uma nova Criação. Assim como Cristo é o novo Moisés, o Batismo é uma nova passagem pelo mar Vermelho. No mistério do Batismo somos, portanto, colocados, não apenas em face da Paixão e Ressurreição do Cristo, mas ainda de todas as grandes obras de Deus, desde a Criação até o juízo final. Estamos misticamente presentes ao dilúvio e à passagem de Israel através do mar Vermelho, à entrada na Terra Prometida, à subida de Elias no carro de fogo (Merkabah), ao batismo do Cristo no Jordão e às batalhas místicas do Apocalipse.

O Batismo assume toda a experiência bíblica e faz com que a pessoa que o recebe sinta-se parte integrante da história da salvação. Ele insere o cristão na dinâmica de filiação divina (BOFF, 2000, p. 53).

O seguimento de Jesus é um componente fundamental da espiritualidade, pois ele abre o profundo do ser humano ao encontro de Deus e faz uma retomada da constituição originária

do ser humano de ser imagem e semelhança do Criador. Ser sacerdote é ser um ungido de Deus. De certo modo, é assumir a proclamação e o profetismo do anúncio/denúncia que se coloca na vida do Batizado. O Batismo e a graça juntos remontam a comunhão entre o divino e o sacerdócio (MERTON, 1967, p. 157).

Outro elemento que constitui a espiritualidade de Merton é o profetismo. Profeta é todo aquele que anuncia o Messias e, ao mesmo tempo, é aquele que denuncia as injustiças de seu tempo.

### 3.2.2. Profetismo

O profetismo é uma chave de leitura do mundo e do cotidiano e a denúncia está contida nele. Merton, mesmo antes de entrar no mosteiro, fez muitas denúncias. Em *Diário Secular de Thomas Merton*, identifica-se um homem engajado com os problemas de seu tempo e que critica os acontecimentos do período. No livro, ele faz um levantamento de problemas sociais encontrados na sociedade americana, retoma a noção de esmola, usada no tempo de Jesus, para impedir que as pessoas que mendigavam não desistissem de procurar trabalho (1961, p. 39-40). Também faz uma crítica à civilização, a filmes, as obras de arte, a guerra, ao nazismo. Em vários escritos ele parece fazer críticas a D. James. Em o *Homem novo*, ele escreve um trecho com o título de liberdade de expressão. No livro *Espiritualidade, contemplação e paz*, assinala que os monges devem tomar certos cuidados e o que o bom abade deve fazer. Ele expõe que:

é função do Abade, no mosteiro, conduzir seus filhos a essa maturidade espiritual, que consiste na liberdade e sabedoria cristãs. Para isso deve, ele próprio, ser sábio e livre. Poderá, então, formar discípulos dignos de auxiliá-lo em sua tarefa e, entre eles, um bastante sábio para o substituir. Por isso a palavra sabedoria ocorre tão frequentemente nos textos de S. Bento. Para ele, o monge não era, sem dúvida, uma criança grande, incapaz de se governar ou de fazer coisa alguma. O beneditino possui a verdadeira infância espiritual da alma madura porque dócil às inspirações do Espírito Santo. Só nessas condições pode a casa de Deus ser sabiamente governada, como o quer S. Bento, por homens sábios. (MERTON, 1960, p. 67).

O profetismo se apresenta como um fenômeno recorrente e até comum na região do antigo oriente. Ele ocorreu principalmente no Israel antigo e teve manifestações posteriores no tempo. “Trata-se da existência de pessoas que se sentiam, apresentavam e falavam perante a comunidade como portadoras de mensagens divinas. Tais pessoas recebiam designações diferentes nas suas respectivas culturas e línguas.” (REIMER, 2014, p. 1). O título de profeta

também é atribuído a Jesus por inúmeras vezes no Evangelho. Nos Atos, essa missão passa a pertencer à vida dos discípulos do Cristo: “Sucederá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda a carne. Vossos filhos e filhas profetizarão, vossos jovens terão visões e vossos velhos sonharão”. (Atos, 2, 17). Os profetas utilizavam ilustrações em seus escritos para apresentar as mensagens divinas dentro do simbólico. Ademais, eles eram críticos quanto à forma desmedida que as autoridades da época se colocavam diante do povo (PETERLEVITZ, 2008, p. 8-12). Isso significa que o profetismo que Merton viveu é uma herança deixada por Jesus por meio de seus discípulos; sendo assim, está intimamente ligada a situação de seguimento de Jesus. Pode-se notar, também, em sua obra, a presença das ilustrações que remetem para as mensagens divinas e as críticas, principalmente ao modelo de civilização que se configurou nos EUA.

Segundo Bertelli (2005, p. 223), Merton critica o ativismo estéril da sociedade e do mosteiro. Ele explicita que “o consumismo desenfreado e desmedido é a expressão do vazio da sociedade e cultura atuais. Merton busca salvar o homem contemporâneo de uma existência inautêntica, do falso eu, ressaltando sua dimensão divina e eterna”. Ele afirma que Merton, ao assumir a atitude de solidão contemplativa, se torna uma crítica viva a uma cultura de seu tempo pautada em uma vivência do aqui e agora (idem, p. 224). A causa pacifista e os direitos civis foram o ponto mais forte de expressão de sua crítica social.

Na esfera religiosa, o monge Merton, após anos de clausura comunal, dividiu-se entre o anseio eremita e o ativismo político, engajamento expresso principalmente por sua pena, em contínua e conflituosa presença na praça pública, defendendo, entre outras, causas pacifistas e os direitos civis. (COSTA, 2009, p. 272-273).

Observa-se, nas obras de Merton, que a contemplação é assumida como a atividade mais elevada do espírito. Para ele, quando o humano não consegue atingi-la, passa a diversão e acaba encerrado na ilusão da mídia. “Perdendo o poder de contemplação, o ser humano se torna objeto manipulável de uma sociedade que é feliz porque bebe coca cola e é protegida pela bomba.” (BERTELLI, 2005, p. 222). Ademais, em *Merton na Intimidade* (2001), a crítica é destinada à passividade e conformismo com que as pessoas sentam na frente da televisão e assistem as cenas de violência, seja no cotidiano, seja na Guerra do Vietnã. No fundo, o que lhes falta é a compaixão. Nesse livro, aparece a inconformidade e a denúncia profética contra o tipo de autoridade que se coloca a frente dos EUA e vende a imagem ilusória de uma guerra como se fosse algo bom, produzindo uma manipulação dos fatos feita por meio da desinformação. Nos estudos de Chomsky sobre a manipulação que a mídia faz sobre a vida das pessoas, percebe-se a mesma crítica que Merton tecia quando falava da

televisão. “Fazer com que o público seja incapaz de compreender as tecnologias e os métodos utilizados para seu controle e sua escravidão.” (CHOMSKY, 2013, p. 14). Em ambos, a crítica está voltada para a mídia. No entanto, em Merton, ela se aprofunda como uma estrutura que impediu e baniou o silêncio da cultura. Bertelli (2005, p. 225), relendo Merton, afirma que a televisão, o rádio e o telefone são os maiores inimigos da contemplação. O verdadeiro ponto de denúncia do autor é a conformidade com a violência que entra na vida das pessoas por meio da mídia e torna a guerra algo que dá prazer de se assistir diante do televisor.

Além da denúncia, outra raiz profética é o anúncio. Merton busca a construção de um novo paradigma: um estilo de vida mais simples, mais evangélico, mais perto da natureza e fecundo na oração (BERTELLI, 2005, p. 234). Baseado no novo paradigma, Merton considera que o abade representa o pai espiritual da comunidade. “É o Abade que, por vocação carismática, ocupa, na comunidade, o lugar de Cristo. [...] O Abade é o superior, um homem de Deus, especialmente dotado de graças e dons para o bem da comunidade.” (MERTON, 1960, p. 65). O monge deve amar a pobreza e a solidão, deve partilhar do seu trabalho os dividendos com os necessitados; ser humilde e buscar nessas atitudes um reflexo de Cristo (idem, p. 114). Esse movimento de anúncio/denúncia que o profeta faz também implica em um retorno às raízes profundas da religião e da crença, o Evangelho. Peterlevitz (2008, p. 6) afirma que os profetas “formam anunciadores da Palavra de Deus, porque viram o desenrolar da história de maneira profunda. Eles souberam ler a história porque foram chamados pelo Deus da história. Profeta é o homem que vai para onde a história vai.” Pode-se perceber que Merton seguia esse modelo de ser profeta.

Os Padres do Deserto eram profetas que denunciavam a incorporação de valores não cristãos no cristianismo pós Constantino e anunciavam o verdadeiro caminho que o cristão deveria seguir. O deserto era onde eles buscavam, por meio da mística, anunciar os verdadeiros valores e denunciar a injustiça. A mística do deserto é um elemento fundamental, por isso o próximo tópico trata de apresentá-la.

### ***3.2.3. A mística do deserto***

Com o fim da perseguição dos cristãos pelo decreto de Constantino, nasceu uma flexibilidade no ser cristão. Os cristãos começaram a abandonar certos valores das comunidades primitivas e a se abrir aos valores romanos, causando a insatisfação de alguns.

Com isso, houve uma migração de pessoas para o deserto em busca de renunciar ao novo estilo de vida e se abrir inteiramente ao amor a Cristo. No deserto, surgiu à espiritualidade primitiva dos monges. Homens e mulheres foram procurados por outros em busca de curas, libertações e sabedoria. Queriam resgatar a mística própria das primeiras comunidades; viviam em solidão e oração.

A fuga para o deserto era o meio de evitar a tentadora conformidade ao mundo. Antão, Agatão, Macário, Poemen, Teodora, Sara e Sinclética foram líderes espirituais do deserto. Ali se tornaram um novo tipo de mártires: testemunhas contra os poderes destrutivos do mal, testemunhas do poder salvífico de Jesus Cristo. (NOUWEN, 2004, p. 12-13).

Os eremitas acreditam que o deserto é um lugar privilegiado para o encontro com o profundo mistério de Deus. A inspiração advém da purificação de vida que o povo de Israel teve ao caminhar no deserto para chegar à terra prometida e de Jesus que se retirou ao deserto. O deserto é um lugar bíblico, onde João Batista esteve pregando, onde os profetas e Abraão passaram; em Jesus o deserto produz vida, assim como o maná caído do céu durante o êxodo. Bertelli (2005, p. 240) escreve que:

a vocação eremita que Merton escolheu e viveu nos três últimos anos de sua vida (1965-1968) foi uma forma radical do seguimento de Jesus. Ela aponta para temas fundamentais ligados ao deserto na teologia bíblica. Há o deserto dos patriarcas (Abraão) e profetas (Elias, Isaias, Oséias) na Primeira Aliança. Na segunda Aliança há o deserto do precursor João Batista e de Jesus, na solitude palestinese. É no deserto que, movido por compaixão, Jesus alimenta a multidão faminta, sobe a montanha e se transfigura. O deserto de Jesus é o paradigma para todas as outras formas posteriores, pois nele vive a intimidade com Deus. Sumo Bem, o Único Necessário, já presente e ainda objeto de esperança escatológica.

Capra (2006, p. 31) assinala que “o deserto torna-se, então, o lugar do *combate espiritual*, da luta contra tudo aquilo que se opõe à união com Deus, contra as paixões e contra o demônio, contra o mal que reina no mundo, mal que será derrotado começando pelo próprio coração.” A vivência do deserto é um abandono total nas mãos de Deus e em sua Providência. Não era um individualismo e nem uma fuga, mas uma busca da espiritualidade e total abertura à procura de Deus. Eles eram críticos de seu tempo e por isso se lançaram em uma nova instância. “Merton faz verdadeira apologia das Mães e Pais do deserto, por sua resistência a se deixar domesticar e cooptar em sua fé pelos poderes políticos e religiosos” (BERTELLI, 2005, p. 242). Eles buscavam a verdadeira pureza de coração que é a situação em que a alma se transformou pela caridade.

A pureza de coração descrita por Cassiano não é tanto um estado psicológico como um novo nível de realidade. É a condição de uma alma transformada pela caridade perfeita. Essa alma é elevada acima de si mesma e para fora de si. Não só pensa e

age num alto nível, mas é ela própria um novo ser, *nova criatura*. (MERTON, 1960, p. 32).

A caridade é o amor generoso e desinteressado, que conduz o ser humano a amar a verdade. Isso significa que se deve amar o outro percebendo Deus nele, pois Ele ali reside. O amor, nesse grau, ganha um *status* de “sacramento”. Merton (1959, p. 29) afirma que “o meu amor deve ser-lhes o ‘sacramento’ do amor misterioso e infinitamente desinteressado que Deus lhes têm. O meu amor deve ser para eles o ministro não de qualquer espírito, mas do Espírito Santo.”. Assim acontece o redescobrir o verdadeiro eu criado, a plena Imagem e Semelhança de Deus. O deserto também é um lugar de tentações e, portanto, exigia um cuidado rigoroso para que os Padres do Deserto não caíssem nos perigos dos visionários e iluminados, que provocavam o próprio êxtase, ou a *acedia*, uma tentação de sentir e afundar no tédio do lugar onde se está. Bertelli (2005, p. 243) resume escrevendo que:

o Eremita de Gethsemani buscou o deserto como uma forma radical de seguimento de Jesus. Foi um tempo de mística esponsal com o Senhor que também buscava com frequência o ermo, passando noites em claro em oração ao Pai. Tal processo chega à radicalidade nos últimos anos da vida, quando Merton simplifica as necessidades básicas da vida, reduzidas ao essencial, na experiência do deserto da vida eremita.

A vida no deserto é um convite para participar da proposta de uma vocação “extraordinária”, ou seja, de estar sempre na presença do Senhor (JOÃO PAULO II, 1996, p. 67). A espiritualidade do deserto é um modo de viver radicalmente o mistério de Deus, da criação e do humano a partir de uma experiência de encontro profundo. A mística do deserto contém a oração de Jesus, a *xeniteia*, a *hesychia*, a compaixão, a *antecipação da alegria escatológica* e o ser peregrino.

A oração de Jesus é um elemento que colabora para esse encontro íntimo: humanidade e Deus. Ela consiste “em descer da mente ao coração, morada de Deus, onde o Espírito ora em nós e em favor de nós. Visa integrar as dimensões intelectual, afetiva e passional, buscando resgatar a imagem de Deus à qual fomos criados.” (BERTELLI, 2005, p. 245-246). Ela é uma imersão ao profundo e lá acontece o encontro com o Criador. Esse tipo de oração pertence à espiritualidade do deserto. Ela é conhecida como: *oração de Jesus*, *oração centrante* e *oração do coração*. No livro *Relatos de um peregrino russo* (1985), observa-se o movimento que o método da oração centrante apresenta: descoberta, aprofundamento e vivência da presença de um encontro íntimo com Deus. Bonowitz (2014) relata que a oração do peregrino russo “nos ‘prepara’ para a contemplação, é a expressão linguística da verdade de nosso ser: nossa necessidade de Deus, nosso desejo de Deus e de Sua vinda

misericordiosa.” O essencial nessa espiritualidade é deixar Deus ser Deus; ou seja, que Ele tome as rédeas do movimento de encontro.

A espiritualidade do deserto carrega alguns elementos muito próprios como a *xeniteia* que significa ser estrangeiro (*Xenos*). Ela “consiste, então, em estar sempre a caminho, como peregrinos e estrangeiros no mundo.” (BERTELLI, 2005, p. 247). Ela está baseada em Abraão no momento que recebeu a ordem de Javé de sair de sua terra. (Gênesis, 12, 1). É um processo de plena entrega nas mãos do Criador, deixar Deus ser Deus. Santo Agostinho (2008, p. 243) coloca que “o vosso servo mais fiel é aquele que não espera nem prefere ouvir aquilo que quer, mas se propõe aceitar, antes de tudo, a resposta que de Vós ouviu”. O deserto implica em se colocar a caminho da Vontade de Deus. Acontece o *desapego*, é um resultado da *xeniteia*. Significa um deixar de lado os vínculos materiais, emocionais e afetivos. Fixar-se no que realmente é importante. Como diz Santo Agostinho, essas coisas não são o próprio Deus.

Percorri o melhor possível, com os sentidos, o mundo do exterior. Observei em mim a vida do corpo e os próprios sentidos. Passei depois as profundezas da memória, a essas amplidões sucessivas. Observei-as, estupefato. Mas, sem Vós, nada pude distinguir. Contudo, reconheci que Vós nada disto éreis. (AGOSTINHO, 2008, p. 262).

Outro termo é a *hesychia*. Sua procedência é de *hesychazein* e indica uma situação de permanecer tranquilo e descansar confiando. “Descansa em Iahweh e nele espera” (Salmo 37, 7). Segundo Bertelli (2005, p. 248), a *hesychia* “é a definição da própria vida monástica e eremítica”. Consiste em que tanto a porta da cela (exterior) quanto a porta da língua (interior) estejam fechadas. É a busca de se concentrar em Deus.

Existe também a *perigrinatio in stabilitate*, que significa não pertencer ao mundo, mas contemplá-lo em sua transitoriedade. Santo Antão foi um homem que experimentou esse modelo admirando o mundo a partir de um túmulo como apresentou Santo Atanásio ao escrever a biografia intitulada *Vida de Santo Antão* (LIÉBAERT, 2000, p. 167).

O último elemento é a *hospitalidade*. Receber um hóspede como se Cristo, em pessoa, estive adentrando a casa, a vida. Segundo Bertelli (2005, p. 249), “é uma forma concreta de expressar a *compaixão*, que é a característica mais importante da espiritualidade do deserto”.

O que é a *compaixão*? Goldim (2014) diz que “é uma virtude de compartilhar o sofrimento do outro.” É de origem latina é quer dizer “sofrer com”. Implica em ser, dentro da espiritualidade do deserto, o fruto mais maduro. Bertelli (2005, p. 249) afirma que é um “reverenciar a sacralidade da vida no mistério de Deus, da criação e do ser humano. No

encontro com a outra pessoa, ter a coragem de ser vulnerável, considerando a dor de um como a dor de todos”. Portanto, a compaixão é um modo de se colocar no lugar do outro e assumir a condição daquele no mais profundo de si. O reflexo desse movimento é a caridade, o amor a Deus se manifesta através do amor ao outro. “Quem ama só a Deus, ama todos os homens em Deus e para Deus.” (MERTON, 1962b, p.123). Por isso, Bertelli (2005, p. 250) afirma que “Merton sente compaixão pelo mundo vazio, falso e inconsciente no qual viveu”. Traduzir a compaixão é assumir a realidade do mundo e apontar para algo maior que essa própria realidade, como uma saída que concede às pessoas uma instância de novo mundo. Quando Merton escreve, tenta mudar a situação existencial da civilização apresentando a situação da própria sociedade americana. Uma das formas é o centralismo no si-próprio e um deixar o outro esquecido, este é o “pecado básico, para os cristãos, é a rejeição dos outros para escolher-se a si próprio.” (MERTON, 1970, p. 202). Essa exposição tem como objetivo tentar abrir os olhos para a “verdade” que é um Jesus que acolhe e não um Cristo que rejeita. Percebe-se que o deserto é o lugar onde a *compaixão* acontece, porque o Cristo chama os seus a uma intimidade Consigo (BETELLI, 2005, p. 250). O movimento de Deus se transforma em mudança de vida, ocorre o movimento contínuo, ou seja, a *compaixão* de Deus se converte em compaixão humana e se lança de um eu para um outro. Segundo Ismael (1984, p. 75), a compaixão foi um dos sinais que havia guiado Merton em sua caminhada até Getsêmani e à vida religiosa. Segundo Bertelli (2005, p. 176-177), a compaixão é chamada na Bíblia Hebraica de “*hesed*”<sup>39</sup>. Ela é o amor de Deus pelos humanos, também implica em uma manifestação do amor dos seres humanos um para com o outro, um amor concreto que as pessoas encontram em suas vidas.

A *antecipação da alegria escatológica* se apresenta como outro elemento do deserto. O deserto é também um lugar da morte. Esta situação existencial é o ponto final que todo ser humano tende a ir como diz Ariano Suassuna (1957): “Cumpriu sua sentença. Encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é a marca do nosso estranho destino sobre a terra, aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo, morre”. Ou, ainda, Heidegger (2007, p. 340): “A morte é a possibilidade mais própria do ser-aí”. Ela é a dinâmica existencial da finitude (CASANOVA, 2009, p. 130). Merton (1970, p. 272), relendo Heidegger, reflete sobre a vida inautêntica pautada em evitar encarar a realidade da morte. Depois afirma que a morte é aceita em espírito de fé, ela se transforma em plenitude. Mas isso é “fruto de nossa participação no amor

---

<sup>39</sup> *Hesed* é o amor de Deus para com os seres humanos e as demais criaturas, provendo às suas necessidades, libertando dos inimigos e das aflições.

com que Cristo aceitou a morte na Cruz.” (MERTON, 1970, p. 273). Portanto, há uma esperança: depois da morte há a vida eterna. “A esperança é a dimensão de futuro da fé, em que o amor será vivido plenamente, face a face com o mistério de Deus. A motivação básica da mística é o desejo escatológico de ver a Deus. Mas ninguém pode ver Deus nesse mundo sem morrer.” (BERTELLI, 2005, p. 253). Só se espera o que não se tem. É um viver sem nada, ou seja, a pobreza e a entrega nas mãos de Deus.

Esperança sobrenatural é a virtude que nos despoja de tudo a fim de nos dar tudo. Ninguém espera por aquilo que já tem. Por conseguinte, viver de esperança é viver em pobreza, sem nada. É, no entanto, se nos entregarmos à economia da Providência, nada do que esperamos nos faltará. Pela fé conhecemos a Deus sem O ver. Pela esperança possuímos a Deus sem sentir-Lhe a presença. (MERTON, 1959, p. 35-36).

A inspiração de Merton para escrever essas palavras vem do texto de São Paulo: “Porque nós somos salvos em esperança. Mas esperança que se vê, não é esperança. Pois o que o homem vê, por que espera por tal coisa?” (Romanos 8, 24). No fundo, é dizer que as coisas colocam o ser humano em marcha para Deus, portanto não se pode pensar o Senhor como uma coisa, somente a esperança consegue fazer isso na perspectiva de Merton. “Sem a esperança, a nossa fé só nos dá distantes relações com Deus. Sem o amor e a esperança, a fé só O conhece como um estranho. Pois, a esperança é que nos joga nos braços da sua misericórdia e da sua providência.” (MERTON, 1959, p. 36). A fé significa, em Merton (1960, p. 24), a “inteira fidelidade, o dom total e abandono de si mesmo.” Bertelli (2005, p. 254) afirma que a esperança e a escatologia têm uma importância tal nas obras de Merton que ele chega a identificá-las com a contemplação. “A esperança é o limiar da contemplação, porque a contemplação é uma experiência das coisas divinas, e nós não podemos experimentar o que não possuímos de algum modo.” (MERTON, 1959, p. 42). Nota-se, na perspectiva apresentada, que o ser humano já possui dentro de si as *coisas divinas*, Deus se faz presente nas profundezas do ser humano. Sendo assim, tanto a esperança, quanto a contemplação, são instâncias que lançam o humano para o plano das *coisas divinas*. Em suma, através da esperança e da contemplação, há uma abertura que lança o humano ao fim de todas as coisas com uma perspectiva de *alegria escatológica*, ou seja, a morte não é o fim. Existe um lugar onde o composto alma-corpo-espírito repousará no Cristo e, portanto, em Deus. Sendo assim, “a última palavra na história humana não é, então, nem o fracasso, desespero e a morte, mas a *alegria escatológica*, cuja pregação se dá na rinação dos Salmos e na leitura monástica da Bíblia, desde as Vigílias Noturnas até às Completas.” (BERTELLI, 2005, p. 255).

O último elemento do deserto é o *ser peregrino*, que é estar em caminho, viajante, estrangeiro. Na primeira fase de sua vida, Merton é um tipo de peregrino no mundo. Suas várias viagens, como citadas anteriormente, implicam no ser peregrino. Todavia, foi nos últimos momentos que esse vir-a-ser aconteceu. O monge deixou os EUA e partiu para o estrangeiro e chegou até a Ásia. Assim como os Pais do Deserto saíram das cidades cristãs e formam em peregrinação para o deserto, ele se colocou no mesmo processo, primeiro para a casa próxima do mosteiro e depois para Calcutá, Himalaias, Nova Déli, Ceilão, Mandras e Bancoc (ISMAEL, 1984, p. 80). Assume o desfecho de um monge revolucionário, por adentrar e criticar as estruturas sociais para instaurar o bem-estar da comunidade (idem, p. 81). Esse lançar-se traduziu na máxima profética de anúncio/denúncia.

Os últimos dias de sua vida terrestre, Merton os passou como eremita peregrino, a exemplo dos monges celtas<sup>40</sup>, que ele tanto admirava. Foi nessa condição que encontrou a morte em Bancoc, Tailândia, em 10/dez/1968. A forma estranha em que a irmã morte veio ao seu encontro levantou muitas suspeitas desde o começo<sup>41</sup>. De fato, a partir de 1958, quando ele começou a se corresponder com o russo Boris Pasternak<sup>42</sup>, seus passos estavam sendo vigiados pelo FBI<sup>43</sup>. (BERTELLI, 2005, p. 257).

Ismael (1984, p. 77) escreve que Merton faz uma aproximação entre o monge budista e o cristão. A esfera da peregrinação ganha destaque como caminho que conduz a busca e que ajuda a enfrentar os elementos que dispersam a essência do ser humano de sua estrada vivencial em busca do verdadeiro lar. A imagem do peregrino é um reportar as imagens mais antigas da história bíblica como: Abraão, Moisés, os profetas. Ademais, o próprio Jesus, fonte inspiradora de qualquer forma de vida religiosa no seio da Igreja, é um exemplo de peregrino, foi um itinerante que proclamava o Reino de Deus. Os seguidores de Cristo adotaram o nome de “O Caminho” para descrever o movimento que tinham iniciado. Lucas (Atos 22, 4-5) registra: “Persegui de morte este Caminho, prendendo e lançando à prisão homens e mulheres, como podem testemunhar o sumo sacerdote e todos os anciãos”. O evangelista ressalta a perseguição de Paulo aos cristãos em sua primeira denominação como “Caminho”.

---

<sup>40</sup> Os monges Celtas saíram da Irlanda para evangelizar as ilhas do Mar do Norte. Eles se apresentavam como missionários e peregrinos. Um de seus atributos era o respeito à cultura local. A partir disso, apresentavam o Evangelho e a figura do Cristo. São Kevin era um dos representantes mais notáveis do grupo.

<sup>41</sup> Bertelli levanta, em seu texto, suspeitas que a morte de Merton pode ter sido provocada. Ele afirma em sua tese que Merton terminou sua vida como um mártir. Ele se embasa na proibição da autópsia do cadáver, dos documentos de investigação, de sua correspondência com Boris Pasternak, com a insatisfação de grupos católicos com seus escritos contra a Guerra do Vietnã – inclusive a CIA possui cartas de Merton para Paulo VI falando sobre suas preocupações quanto ao Vietnã.

<sup>42</sup> Boris Pasternak (1890-1960) foi um poeta e romancista russo. A CIA guarda cópias das cartas trocadas com Merton datadas a partir de 15 de dezembro de 1958.

<sup>43</sup> Os arquivos do FBI que investigavam Merton foram abertos em 27 de junho de 1985. Foi o jornalista Robert Grip que conseguiu acesso a eles.

No universo religioso aqui privilegiado, já no século I, aqueles que se reuniam em torno da mensagem de Jesus, antes de se crismarem “cristãos”, viam a si próprios como seguidores de “O Caminho”. Metáfora peregrina transporta ao mais antigo catecismo cristão, elaborado na passagem do primeiro para o segundo século, a *Didaqué*: ‘Existem dois caminhos: um é o caminho da vida, e o outro, o da morte. A diferença entre os dois é grande. (COSTA, 2009, p. 275).

Segundo Costa (2010, p. 278), Merton encarou a vida como uma “imagem da vida como peregrinação ao alto”. A vida se torna um lugar de passagem para o plano mais absoluto onde Deus se encontra. A peregrinação está mais presente na vida que o autor levou do que propriamente em seus escritos. Seguindo a lógica da morte como *alegria escatológica* vem à tona que esta vida para ele era um peregrinar rumo aos braços amorosos de Deus.

Após serem apresentados os três elementos que compõem a espiritualidade de Merton – o *seguimento de Jesus*, o *profetismo* e a *mística do deserto*, faz-se necessário apresentar os modos de ser próprios da espiritualidade: a solidão e o silêncio. Eles integram um termo próprio que perpassa e aponta para o centro da espiritualidade cultivada nos escritos. Seguindo os passos de Ismael (1984, p. 67), trata-se da perspectiva da metafísica do silêncio.

### 3.3. Metafísica do silêncio

A metafísica implica em uma disposição existencial para se pensar sobre os problemas da existência de uma forma que se vislumbre o todo e abarque o mais fundamental. O nome vem do grego *tà metà physiká*. Esta expressão também é interpretada como “caracterização da interrogação que vai *meta – trans* ‘além do ente enquanto tal’.” (Heidegger, 2014, p. 12). A metafísica abarca tudo que está para além do ente e se torna, por designação, a transcendência. A metafísica é toda pergunta que lança o pensar racional sobre algo que está para além do ente. Ela sempre tenta abarcar a totalidade do problema, pois ela é a totalidade, e deve estar comprometida com a existência de quem interroga.

De um lado, toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda a questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. Daí tomamos a indicação seguinte: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga. (idem, p. 1).

Heidegger analisa a questão do nada frente ao ser e acaba fazendo uma metafísica do nada no texto *O que é metafísica?*. Ao fazer uma metafísica do nada, o filósofo, trata da questão do ser e coloca o nada em situação de um pertencer originalmente ao ser. “O fim da

metafísica [...] não se dá com a absolutização da presença, mas muito mais com a absolutização da ausência, do nada. [...], mas do nada determinado uma vez mais a partir do ente, como o vazio de ente.” (CASANOVA, 2009, p, 235). Pode-se afirmar que na profundidade do ser do ente acontece, de forma natural, o movimento próprio do nada. Isso quer dizer que ele tem a possibilidade de “revelar o ente enquanto tal”.

Como isto obtivemos a resposta à questão do nada. O nada não é nem um objetivo nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilidade de revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originalmente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada. (HEIDEGGER, 2014, p. 12).

Tendo em vista o exposto, pode-se pensar a *nulidade* do si-mesmo de Jesus Cristo. Ele esvaziou-se de si mesmo para assumir a condição de menor, servo, para se abrir totalmente ao mistério de Deus e aceitar a obediência até a morte. Tal processo resulta em um deixar o “eu” e as vontades deste “eu” de lado e buscar a Deus e Sua vontade. Livremente e humildemente adentrou o vazio, o nada, tornou-se homem como os outros homens e se abriu totalmente ao transcendente.

Ele tinha condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso Deus o sobrexaltou grandemente e o agraciou com o Nome que é sobre todo o nome, para que, ao nome de Jesus, *se dobre todo joelho* dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra, e, para glória de deus, o Pai, *toda língua confesse: Jesus é o Senhor.* (Filipenses 2, 6-11).

Alguns documentos da Igreja, como a exortação apostólica *Redemptionis donum*, detêm uma reflexão profunda sobre essa temática do esvaziamento de Jesus e a valorizam como pertencente ao mistério de Deus. João Paulo II (1984, tradução nossa) escreve: “Sabe-se que esta [redenção] encontra seu ponto central no mistério pascal de Jesus Cristo, nele unem-se o esvaziamento frente à morte e o nascimento para uma Vida nova através da ressurreição.”<sup>44</sup> A entrega em profundidade de Jesus à vontade de Deus o lança para os braços de Deus onde ocorre o momento da Nova Vida, a Ressurreição. O esvaziamento é um caminho que conduz ao encontro.

Merton busca o significado do próprio nada. Ele o apresenta como parte integrante do próprio ser humano. Deve-se buscar conhecê-lo e o único modo de fazê-lo é amando-o. “Para

---

<sup>44</sup> Se sabe que ésta (redención) encuentra su punto culminante en el misterio pascual de Jesucristo, en el que se unen el anonadamiento mediante la muerte, y el nacimiento a una Vida nueva mediante la resurrección

conhecer, de fato, nosso ‘nada’, temos também de amá-lo. Ora, não podemos amá-lo se não vemos que é bom. E não podemos ver que é bom se não o aceitamos.” (MERTON, 2012, p. 37). O nada se apresenta como uma forma da existência do ser humano, algo que simplesmente está. O processo significa um amar-se a si próprio, pois até o humilde ama a si mesmo e busca ser amado. Ademais, àquele que “nada possui, sabe igualmente que *necessita* de tudo, e não tem medo de mendigar aquilo que necessita e de procurá-lo onde pode.” (idem, p. 38). Abrir-se ao nada que se é significa uma possibilidade de procurar o “eu-real”. O nada se apresenta como uma instância que aponta para o ser que é próprio da essência do humano. Essa situação é a abertura essencial para a metafísica que, como Heidegger (2014, p. 14), expõe “pertence à ‘natureza do homem’.” Bertelli (2005, p. 177) expressa essa mesma condição escrevendo que “unicamente quem se esvaziou de si mesmo é capaz de ter compaixão e abertura aos outros, pois se esvaziou das camadas de falsidade inerentes à condição humana, bem como das máscaras, ilusões e fugas.” Então, o esvaziamento de si é também uma força que lança o humano na abertura e para o encontro com o outro, pois parte de um “eu-real” e não mais de um “eu” que pretende se apresentar como real.

Em Jesus e em Merton essa busca pelo nada só pode se dar por um elemento profundo: a humildade, uma das virtudes mais presentes na obra do monge trapista. O autor faz uma reflexão sobre a profundidade dessa virtude constante nas Regras e nos escritos dos beneditinos. Isso remete a se mostrar como se é, não esconder as limitações, transformá-las em força movente para encontrar com Deus e irrigando a fé.

A humildade beneditina, portanto, ensinará o monge a não ocultar suas fragilidades debaixo de um exterior rígido e meticuloso, mas a utilizar-se delas com meios de chegar à união com Deus pela humildade e compaixão e, sobretudo, por uma fé sempre crescente na divina misericórdia. (MERTON, 1960, p. 124).

A compunção, fruto da humildade, ajuda na construção da paz interior “que nada mais é senão o desabrochar do nosso verdadeiro ‘eu’ tal qual somos em Cristo.” (idem, p. 126). A humildade é um elemento essencial da espiritualidade de Merton, porque projeta o ser humano para se conhecer e se apresentar na profundidade de sua existência, ou seja, no que de fato ele é. O humilde se diferencia do orgulhoso (aquele que mascara suas fraquezas). Aquele ama suas limitações e as aceita, ao mesmo tempo, deseja participar das situações importantes que Deus coloca na existência do ser humano, mas que advém d’Ele. O humilde quer ser um com todos.

O homem orgulhoso ama sua própria ilusão e autossuficiência. O homem espiritualmente pobre ama precisamente a sua insuficiência. O orgulhoso exige honras por possuir o que nenhum outro tem. O humilde roga naquilo que todos os

outros receberam. Deseja, também ele, ser repleto, até a plenitude, pela bondade e misericórdia de Deus. (MERTON, 2012, p. 38).

Existe uma aproximação entre o esvaziamento de Jesus com a busca pela humildade de se nadificar do ser humano presente em Merton. Esse tipo de vida interior requer uma grande disciplina. Segundo Bertelli (2005, p. 203), o ascetismo supõe renunciar aos bens materiais e aos interesses pessoais para que se preserve o essencial da vida – ser no mundo segundo o Evangelho. A ascese contribui com esse processo. O ascetismo apenas dispõe a alma para a união divina e por si não produz o resultado direto (MERTON, 1960, 25). Ele é um meio de resgate do verdadeiro ser do humano.

O ascetismo cisterciense e, em verdade, todo o ascetismo dos Pais da vida monástica é simplesmente a recuperação do nosso verdadeiro ser, da verdadeira ‘natureza’ do homem, criada para a união com Deus. É a purificação e libertação da imagem divina no homem, oculta sob as camadas da ‘dessemelhança’. Nosso eu verdadeiro é a pessoa que Deus nos destinou a ser – o homem livre e reto, feito à imagem e semelhança de Deus. A tarefa de recuperar essa semelhança perdida se opera quando nos despojamos de tudo o que é alheio e estranho ao nosso verdadeiro eu – despindo-nos da ‘dupla veste’ da hipocrisia e da ilusão, com que tentamos ocultar a nós próprios, a nossos irmãos e a Deus, a verdade da nossa miséria. (idem, p. 42).

Mesmo com as virtudes da humildade, compulsão e ascetismo, Merton toma um elemento como essencial para essa abertura do ser humano ao seu próprio nada: a solidão. Torna-se uma situação existencial em que o homem vive e deve buscar, pois é o momento em que se faz penitência e se busca alcançar a pureza do coração, é um lugar de deserto. Desse modo, “todo lugar se torna o deserto. Todo lugar é solidão em que o homem deve fazer penitência e combater o adversário e purificar seu coração na graça de Deus.” (MERTON, 2012, p. 19). A pureza de coração é algo maior que uma situação psicológica. Ela é “a condição da alma transformada pela perfeita caridade. Essa alma é elevada acima de si mesma e para fora de si. Não só pensa e age num mais alto nível, mas ela própria um novo ser, *nova criatura*.” (MERTON, 1960, p. 32-33). A solidão conduz à busca da pureza de coração e, por meio dela, a vida é extremamente simples. Através da humildade, a solidão permanecerá fiel à vontade de Deus e não a própria vontade, que poderia lançar o ser humano no abismo contrário, do coração impuro – egoísta. Isso poderia lançar a alma no desespero da existência. O desespero é uma situação do próprio ser do humano. Somente enfrentando-o, submergidos na solidão, no deserto existencial, tendo Jesus como norte, poder-se-á buscar a Deus.

O deserto é a morada do desespero. E, atualmente, o desespero se acha por toda parte. Não pensemos que nossa solidão interior consiste na aceitação da derrota. Não nos podemos evadir, seja do que for, consentindo, tacitamente, em sermos derrotados. O desespero é um abismo sem fundo. Não pensemos em fechá-lo permitindo-o e tentando, depois, nos esquecer que consentimos.

Nisto, portanto, consiste nosso deserto: viver em face do desespero, mas sem o consentir. Pisá-lo, esmagando-o debaixo da Cruz. Lutar incessantemente contra o desespero. Essa é nossa solidão. Se lutarmos corajosamente, encontraremos Cristo ao nosso lado. Se não podemos encará-la, jamais o encontraremos. (MERTON, 2012, p. 19).

Segundo Bertelli (2005, p. 224), “Merton sempre buscou transformar a solidão em solitude. A própria vida em solitude já é um testemunho profético contra as ilusões em que vive a imensa maioria das pessoas: o consumismo desenfreado, o poder da mídia, a burocracia e o coletivismo, que visam distrair o que é essencial”. O divertimento acontece como uma instância que tenta “anestesiá-la” a angústia<sup>45</sup> existencial, porém somente a mística é capaz de ser um remédio eficaz contra a angústia, que “manifesta o nada”. Segundo Gomes (2010, p. 4), “Heidegger expõe a angústia como aquele modo pelo qual o *ser-aí* do homem é colocado diante do nada.” Tornar-se um solitário é um adentrar e tomar consciência que a solidão faz parte do ser humano e que, no fundo, é um solitário. A solidão é algo atual que acompanha por toda a existência. Adentrar no próprio ser em situação de solidão é um deparar-se com a insatisfação e a incerteza, pois é realidade. A humildade é uma força que possibilita a aceitação das limitações e abre a virtude da esperança, pois “a pura solidão interior encontra-se na virtude da esperança.” (ISMAEL, 1984, p. 73). Essa virtude concede a possibilidade de estar em e com Deus.

A verdadeira solidão tem como um de seus elementos integrantes a insatisfação e incerteza que nos vêm do fato de estarmos em face de uma possibilidade não realizada. Não é uma busca frenética de possibilidades – e sim uma humilde aceitação que nos estabiliza em presença de uma enorme realidade que, em certo sentido, já possuímos, e que por outro lado, é uma “possibilidade”, um objeto de esperança. (MERTON, 2012, p. 65).

A inspiração de tal solidão vem dos cartuxos<sup>46</sup>, pois para eles ela tem uma importância de lançar a alma em um estado de silêncio e receptividade. Através de tal situação, se abrem “as profundezas espirituais à ação do Espírito Santo que faz conhecer os mistérios do reino

<sup>45</sup> A angústia é o sinal da insegurança espiritual. Ela nasce da natureza de fazer perguntas sem resposta. Há também a angústia que vem do medo de fazer as perguntas fundamentais; isto, porque, elas poderiam não ter nenhuma resposta.

Sem dúvida a angústia é sempre angústia diante de..., mas não angústia diante disto ou daquilo. A angústia diante de... é sempre angústia por..., mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que nos angustiamos, contudo, contudo, não é uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação. (HEIDEGGER, 2014, p. 7).

<sup>46</sup> Os princípios da vida cartusiana são a quietude (*quies*) ou repouso dos desejos e das coisas terrestres, a *solidão* que afasta da companhia dos homens e da vista das vaidades mundanas, o *silêncio* que impede de falar inutilmente e a *procura das realidades sobrenaturais* (*superiorum appetitio*).

São Bruno é aquele “servo prudente” ao qual o escolheu Deus para ser o pai da nossa família monástica. Com mais seis companheiros, teve a missão, sem o pretender, “de devolver à vida contemplativa a beleza e a integridade dos seus primeiros tempos” (Cons. Apost. Umbratitem vitæ, de Pio XI). Isto acontecia em 1084, nas altas montanhas do Deserto da Chartreuse, nos Alpes Franceses. Bruno, depois de fundar um outro eremitério na Calábria, faleceu no dia 6 de outubro de 1101. (CARTUXA..., 2014).

Deus e nos ensina as insondáveis riquezas do amor e da sabedoria de Cristo”. (MERTON, 1960, p. 152). Bertelli (2005, p. 204) afirma que não se pode crescer na espiritualidade e na liberdade espiritual sem a atitude profunda de solidão, ou seja, o silêncio interno e externo. O silêncio se torna real quando é praticado. Falar dele é falar no próprio silêncio. O silêncio é abertura existencial ao silêncio de Deus e, portanto, lança o ser humano para Deus. Ele é um penetrar no si mesmo e conhecer-se tal qual se é, um profundo encontrar-se consigo para, então, encontrar-se com o Criador.

Meu conhecimento de mim mesmo no silêncio (não pela reflexão sobre mim, mas pela penetração até o mistério de meu verdadeiro ser, que está além de palavras e de conceitos, porque é totalmente pessoal) se abre no silêncio e na “subjetividade” do próprio ser de Deus.

A graça de Cristo me identifica com a “palavra enxertada” (*insitum verbum*) que é o Cristo vivendo em mim. *Vivit in me Christus*. A identificação pelo amor conduz ao conhecimento, ao reconhecimento íntimo e obscuro, mas revestido de uma inexprimível certeza conhecida só na contemplação. (MERTON, 2012, p. 57).

A vida contemplativa, através da pureza de coração, se apresenta como um viver na simplicidade e na liberdade interior. Ao reconhecer-se e aceitar-se tal qual se é, a pessoa fica contente, feliz. Assume-se um andar com Deus e, deste modo, não deseja nada mais que aprender “a não querer ver nada de especial em si mesmo. É o preço de sua liberdade.” (MERTON, 1962b, p. 77). A contemplação “é uma experiência das coisas divinas” (MERTON, 1959, p. 42). O silêncio produz a contemplação, porque diante de Deus “nenhuma palavra, imagem, conceito ou metáfora poderá expressá-Lo adequadamente, a atitude mais apropriada diante dele é o silêncio.” (BERTELLI, 2005, p. 204). Não se pode amar simplesmente pelo silêncio, ele tem que estar projetado como abertura existencial do ser humano para o transcendente. Por isso, Bertelli (2005, p. 205) afirma que o silêncio quando tem Jesus e o Evangelho como seu centro não é uma negação, mas uma abertura ao mundo, um valorizar cada pessoa, coisa, situação que ocorre na existência. O silêncio torna-se, assim, uma força motriz que abre o conhecer a realidade e produz um respeito a ela. O vazio, o nada, a nulidade, que se encontra no ser humano, é preenchido por Deus através do estar sozinho em atitude de silêncio, é uma abertura ao transcendente. Acontece a percepção do “eu-real”, que é o movimento de uma atitude sacral, ou seja, Deus é o seu único Senhor. A humildade e a compunção são as virtudes que possibilitam a libertação para esse movimento de descoberta, assim como se deve confiar e amar o Criador e viver a dor das limitações.

Uma atitude verdadeiramente sacral em face da vida não é de modo algum fuga ao senso de nulidade que nos invade quando nos vemos sozinhos diante de nós mesmos. Pelo contrário, ela penetra nessas trevas e nulidade, reconhecendo que a misericórdia de Deus transformou nossa insignificância em Seu templo, e crendo que em nossas trevas se escondeu a Sua luz. Por isso a atitude sacral não refuga o

vazio interior, mas, ao contrário, penetra nele com temor e reverência e consciente do mistério.

Precisamos é do dom de Deus que nos torna capazes de encontrar em nós, não a nós mesmos, mas a Ele. Então nossa insignificância passa a ser toda Dele. Isto é impossível sem a libertação produzida pela compunção e pela humildade. Não requer talento nem penetração; *requer dor* transbordante de *amor e confiança*. (MERTON, 1962b, p. 67).

O “eu-real” que Merton apresenta é a identificação do ser humano com Deus. O silêncio é a porta que se abre como horizonte que mostra a Verdade que se encontra na intimidade da pessoa, é o elemento que aponta para a transcendência e, portanto, traz consigo a identidade própria do humano, no fundo a humanidade é Imagem e Semelhança de Deus. “Logo que ele pronuncia meu nome, meu silêncio é o silêncio de vida infinita, e sei que *sou*, porque meu coração se abriu a meu Pai no eco dos anos eternos.” (MERTON, 2012, p. 59). É a retomada da criação em que Deus colocou o ser humano como sua imagem e semelhança, distinguindo-o das demais criações. Na experiência bíblica, o salmista também expressa essa identidade desde sua espiritualidade como: “Antes da aurora, como orvalho, eu te gerei!” (Salmo 109, 3). É uma experiência de se sentir acolhido como filho e de pertencer a essa identificação com o ser de Deus.

A presença de deus está presente à minha própria presença. Se sou, então ele é. E sabendo que sou, se penetro nas profundezas da minha própria existência e da minha realidade presente, o indefinível “sou” que constitui o meu ser em suas raízes mais profundas, então, através desse profundo centro, passo ao infinito “Eu sou” que é próprio nome do Altíssimo. (MERTON, 2012, p. 57).

Deus é presença na vida humana. Essa ligação do silêncio advém de uma interpretação de que no início Deus criou Adão em uma união mística com seu próprio ser. Na solidão ele adorava o Criador, no silêncio adquiria a sabedoria e contemplava tudo que havia sido criado em seu crescer, multiplicar e movimentar. A liberdade de Adão se dava mediante a presença do Espírito de Deus. O mundo e tudo que nele existia era a presença própria de Deus (MERTON, 1967, p. 49-50). Assim, o verdadeiro sacrifício que Deus toma com bons olhos é o oferecimento da alma, que se coloca atenta, por inteiro, aos seus desígnios. Merton (1962a, p. 40) assinala que “como filhos de Deus, somos chamados a nos servirmos da liberdade que temos, a fim de *auxiliar a Deus a criar em nossa alma Sua semelhança*.” Adão perdeu essa ligação com Deus; porém, o Cristo retomou-a para a humanidade. Ele se tornou o exemplo de comunhão existencial com Deus e abriu as profundezas humanas novamente para o Criador. Em Jesus, essa imagem e semelhança são perfeitas. Na Encarnação é que Cristo assumiu a imagem criada, apesar de possuir a mesma coexistência de Deus, por isso seu esvaziamento é fundamental. Ele apresentou o caminho que se deve seguir.

Mesmo se o Verbo não se tivesse encarnado, teria sido o Arquétipo, a imagem perfeita de cada alma humana criada à imagem de Deus. Porém, na Encarnação, Cristo assumiu uma alma que, como a nossa, foi criada e, portanto, *ad imaginem*. Ele que, como Deus, é a Imagem perfeita do Pai é, como homem, a perfeita semelhança de sua própria Imagem divina. Ele se identifica, em realidade, com a Imagem, consubstancial ao Pai. Conseqüentemente, Cristo nos dá não somente um exemplar divino e ontológico de nosso próprio ser espiritual, mas apresenta-nos também um exemplar criado de perfeição espiritual. E veremos que a alma de Cristo, unida ao Verbo numa união mais íntima do que qualquer outra união de duas naturezas que jamais existiram ou existem, é não só o modelo de nossa comunhão existencial com Deus, mas *a fonte da graça pela qual essa união se efetua em nossas almas*. (MERTON, 1967, p. 111).

Logo, essa exposição implica em uma “identidade perfeitamente escondida em Deus.” (MERTON, 2012, p. 60). Ela se localiza na profundidade do próprio ser do humano e só pode ser alcançada através da solidão e do silêncio, abertura à transcendência. “A ‘semelhança’ a Deus só pode ser estabelecida em nós na forma da imagem impressa em nossas almas, quando a luz do Cristo Verbo e Filho de Deus penetra nessa imagem.” (MERTON, 1967, p. 153). Sendo assim, há em cada ser humano uma ligação natural com Deus feita através do espírito. Deus é o fundamento da ação espiritual e a ligação do divino com o humano é feita por Ele.

É a metafísica do silêncio que se apresenta como abertura do si-mesmo através do reconhecimento do nada presente em cada ser humano que se dá por meio da contemplação. Isso resulta no reconhecimento da Imagem e Semelhança de Deus que projeta o encontro íntimo com Jesus, através do Evangelho, sendo ligação com o próprio Deus. Tal instância gera o “homem novo”, fruto da meditação e da oração. Merton (2012, p. 86) afirma que “rezamos melhor quando nossa alma está vazia de toda imagem, salvo a imagem do Pai invisível. Essa imagem é a sabedoria, o Verbo do Pai, *Verbum Spirans amorem*, a glória do pai. [...] só o puro amor pode esvaziar perfeitamente a alma das imagens.”.

Essa situação de abertura constituiu o “homem novo”. O corpo e a alma se transcendem à participação do mistério de Cristo. A alma se torna espiritualizada pela fé. A ascese passa a ser fundamental para frear o desejo desenfreado de voltar ao estado anterior. Então, ser um “homem novo” representa ser um “novo Cristo”, é um assumir a condição primeira de Adão, totalmente entregue e espiritualizado e ligado ao próprio ser de Deus, sendo, igualmente a Jesus, convidado a viver como Ele viveu.

O nosso ser todo, corpo e alma, está sacramentalmente elevado à participação da paixão e ressurreição do Cristo no batismo. Ora, isso implica uma justificação preliminar interior pela fé que espiritualiza a alma em sua íntima substância. Contudo, as potências da alma, bem como o corpo com os sentidos, permanecem sujeitos à “sabedoria da carne”. Isso exige um combate ascético, no qual nosso espírito, unido ao Espírito de Deus, resiste à carne, seus desejos e suas ilusões, de maneira a fortalecer-nos e elevar-nos cada vez mais, abrindo-nos os olhos ao sentido

pleno de nossa vida em Cristo. Mas haverá, por fim, uma transformação mística na qual seremos perfeitamente conformados no Cristo. O segundo Adão viverá em nós plenamente. Seremos “o Homem Novo” que é, em realidade, um só Homem – o Cristo total, Corpo e membros. (MERTON, 1967, p. 124).

Como o segundo Adão, o “homem novo” tem uma responsabilidade de atuar com os outros como Jesus assim o fez. Retoma-se o primeiro Adão e se abre ao Segundo que atuou de uma forma diferente. Segundo Ismael (1984, p. 73), “o silêncio é o pai da palavra... se dissipamos a nossa vida em palavras inúteis, jamais ouviremos qualquer coisa no fundo dos nossos corações, onde o Cristo vive e fala em silêncio”. O falar de Deus é o que projeta o ser humano para encontrar a imagem e semelhança Dele no eu e nos outros, que é uma comunhão. Boff (2000, p. 29) expõe que “a comunhão é a realidade mais profunda e fundadora que existe.”. A imagem de Deus retoma o princípio da unidade, que só pode ser reconhecida por meio da graça de Deus.

Assim é que nós somos “o segundo Adão”, porque somos, nós próprios, o Cristo. Em nós, a imagem de Deus, completa e inteira em cada alma individual, é, também, em todos nós “a imagem de Deus”. O primeiro Adão, “que é um só homem em todo nós”, é salvo e transformado pela ação do Cristo, e se torna, em nós, o segundo Adão. Assim, com algo da visão penetrante dos Santos Padres, tomamos consciência da presença profunda e misteriosa, dentro de nós, do primeiro homem e do último. Vemos como nós mesmos somos Adão, como somos nós mesmos o Cristo e que, todos, vivemos um no outro, em virtude da unidade da imagem divina reformada pela graça, de modo análogo à circumincessão das três Pessoas Divinas na Santíssima Trindade. O próprio Deus vive em nós e nós nEle. Somos o seu novo Paraíso. E, no meio desse Paraíso, está o próprio Cristo, a Árvore da Vida. Da base dessa árvore, correm quatro rios do Éden, para irrigar, não só as faculdades da nossa alma e do nosso corpo, comunicando-lhes graça e iluminação mística, mas também o mundo inteiro em redor de nós, pela invisível irradiação do Espírito Santo, presente em nós. Estamos no mundo como portadores do Cristo e templos do Espírito Santo, porque nossas almas estão repletas de sua graça. (MERTON, 1967, p. 126).

O silêncio se configura como abertura do ser humano ao seu verdadeiro “eu-real” e a ligação íntima com Deus. Esse reconhecimento não é puro repouso, é movimento e deve proporcionar ao ser humano um atuar no mundo como o Cristo o fez, em outras palavras, tornar-se um novo Cristo. O sentido da vida se mostra como a espiritualização das atividades próprias da vida através da humildade e da fé e o silêncio como uma natureza gerada pela caridade (MERTON, 2012, p. 90). A metafísica do silêncio é a abertura do “novo homem” ao mundo, aos outros e a Deus. Por isso, deve-se adentar em como esse atuar se produz no mundo. Todo modo de atuar no mundo implica em uma ética. O modo como se apresenta a vida de Merton no primeiro capítulo é a exemplificação de como o homem está em processo de deixar o “homem velho” e assumir a verdadeira identidade de “homem novo” através da

abertura espiritual. Por isso, no próximo capítulo mostrar-se-á como a espiritualidade e a ética se relacionam na perspectiva de Thomas Merton.

## 4. ÉTICA E ESPIRITUALIDADE

A exposição da estrutura da espiritualidade e a metafísica do silêncio apontam para o caminho da ética. Concluiu-se anteriormente que Merton produz uma espiritualidade do *ethos*. Neste capítulo, será tratada a relação entre ética e espiritualidade através do desvelamento do “eu-real”. Merton afirma que o amor é o princípio motor da ética do “homem novo”. O “homem novo” produz um agir ético no mundo, onde se posiciona por meio da contemplação e da ação, elementos de abertura ao encontro profundo com Deus, como o si mesmo e com o próximo.

### 4.1. A ética<sup>47</sup> como amor

A palavra ética vem de *ethos* e significa *morada – refúgio*<sup>48</sup> – quando se refere ao grego ἦθος, que evoluiu para ἔθος que significa *conjunto de valores – costumes*, ou seja, *comportamento ou hábitos*. A origem da palavra indica a existência de uma estrutura que permeia a esfera dos valores de uma cultura. A palavra Moral tem raiz em *mos – mores* – e significa vontade, hábito, costume, modo de ser; também expressa natureza, regra. Ela é uma palavra muito rica de sinônimos. As duas palavras indicam um mesmo objeto: o costume (social) e o hábito (individual). Na relação *ethos* e *práxis* é que se permite a convivência entre os indivíduos no âmbito da moralidade e viabiliza a existência de uma comunidade ética, do ponto de vista normativo e teleológico em que a *práxis* ordena-se a um sistema de fins e de normas (VAZ, 2009, p.74).

A ética consiste em uma construção da cultura no tempo. Conforme a cultura vai mudando, acontecendo, o *ethos* vai mudando sua forma de ser. No entanto, ele leva gerações para mudar. Merton (1962b, p. 65) afirma que a vida humana é sujeita a mudanças e repetições. Sendo assim, o *ethos* estabelecido também está sujeito a mudanças e a repetições.

---

<sup>47</sup> A Ética é a ciência dos atos humanos. Ato de homem é aquele que o homem exerce sem intenção e eleição. Ato humano é aquele que o homem exerce com intenção e livre eleição. O homem, por todo e qualquer ato que preceda da sua vontade livre, age em vista de um fim último, que é a felicidade. [...] A felicidade do homem não se encontra nos bens criados, senão só em Deus, consistindo em seu conhecimento. Tal felicidade, que consiste no conhecimento de Deus, o homem não a atinge plenamente nesta vida, mas atinge a felicidade imperfeita, pelo conhecimento do amor de Deus e na prática das virtudes. (FAITANIN, 2008, p. 145).

<sup>48</sup> Na antiguidade grega, o *ethos* se designava como refúgio do animal. Mais tarde, o termo *ethos* foi assimilado pela cultura grega como refúgio ou morada do ser humano. Refere-se, também, ao conjunto de costumes normativos de um grupo, bem como a uma morada espiritual. (VAZ, 2009, p. 11-21).

Conforme Vaz (2009), a estrutura do *ethos* é composta por uma realidade sócio-histórica: social e tradicional, e por uma *práxis* individual: sujeito e dinamismo. Merton (2012, p. 27) expõe que o ato bom gera um prazer e deve ser lembrado por ser ações possíveis, valiosas e fáceis de serem praticadas, pois estão presentes no dia-a-dia.

Merton (1958, p. 14) expressa que tanto a sanidade quanto a felicidade do ser humano dependem de suas condições morais. Além disso, afirma que o tipo de cidade que será construída pelos indivíduos depende da maneira como eles resolvem os termos da vida moral, pois, dependendo do tipo de indivíduos, ter-se-á o tipo de cidade. Desse modo, indivíduos sadios geram uma cidade sadia e indivíduos ferozes criam uma selva.

O autor cita as cidades como exemplo em suas obras quando faz a aproximação entre o que ele pensa e o que acontece fora do mosteiro. Costa (2009, p. 279) faz um recorte na literatura de Merton apresentando duas cidades que o autor visitou e que teriam se tornado o modelo ideal de escalada para o finalismo cristão – o voltar para os braços de Deus. Isso é mostrado ao tratar da vida inteira como passível de ser interpretada à luz da fé. Portanto, a peregrinação existencial pode apontar para a peregrinação espiritual. No caso de Merton, ocorreu o pedido de uma graça, a de ter sucesso em sua postulação ao sacerdócio (idem, p. 281). Percebe-se que as duas formas de peregrinação se confluem em um rio que, segundo Costa (idem, p. 282), constrói a “escalada para o alto”. Por isso, a afirmativa de Merton caminha para Deus como recompensa.

Para Thomas Merton (1958, p. 15), a moralidade não é um fim em si mesmo, bem como a virtude não é uma recompensa para o cristão, pois a única recompensa é o próprio Deus. Para Paulo, Deus é a recompensa e a Lei um meio de se alcançar Deus. “Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos Profetas, justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que creem.” (Romanos 3, 21-23). Para Pedro, a virtude tem um papel fundamental e o cristão é convidado a vivê-la e cultivá-la para que eles sejam frutíferos e úteis no conhecimento e vivência da fé em Jesus Cristo. Merton se aproxima da teologia paulina, mas substitui a Lei pelas virtudes e, também, de Pedro escrevendo sobre a importância das virtudes para a construção do caminho que ascende para Deus.

Aplicai toda a diligência em juntar à vossa fé a virtude, à virtude o conhecimento, ao conhecimento o autodomínio, ao autodomínio a perseverança, à perseverança a piedade, à piedade o amor fraternal e ao amor fraternal a caridade. Com efeito, se possuídes estas virtudes em abundância, elas não permitiram que sejais inúteis nem infrutíferos no conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo. (2 Pedro 1, 5-8).

Assim como Aristóteles<sup>49</sup>, Merton busca a felicidade que chama de “verdadeira felicidade”. As virtudes se tornam um meio para se alcançar a felicidade. O princípio motor das virtudes e da consequência delas, que é a felicidade, vem do amor generoso, que também é denominado de caridade. Somente através da atividade desinteressada e amorosa para consigo e para com os demais, é que o ser humano pode se realizar e alcançar a felicidade verdadeira. O outro adquire, nas obras, um lugar de manifestação desse amor generoso. A felicidade situa-se no encontro amoroso e desinteressado com o outro.

A verdadeira felicidade encontra-se no amor generoso, no amor que aumenta à medida que é repartido. Não há limite na participabilidade do amor, e por isso, a felicidade virtual desse amor é infinita. A lei da vida íntima de Deus é a infinita doação. Ele estabeleceu como lei do nosso ser a comunicação de nós mesmos, e assim é que o melhor modo de amar a si mesmo é amar os outros. É na atividade desinteressada, que melhor realizamos as nossas capacidades de ser e de agir. (MERTON, 1959, p. 25).

Diante disso, a vida moral aponta e conduz o ser humano para uma recompensa que é a “união com Deus”. Para Merton, há uma profundidade muito maior nessa união, pois ocorre uma transformação no pós-morte, a humanidade caminha para uma total identificação com o Criador. O homem, através da “contemplação mística” e da fé, é capaz de adentrar nessa união no aqui e agora de seu acontecer. Ele deseja o encontro definitivo com Deus, mas tem seu encontro durante a vida através da virtude da fé.

A vida moral leva a um valor que a transcende, à experiência de união com Deus e à nossa transformação em Deus, a consumir-se na outra vida, à luz da glória. Mas já nesta terra o homem pode ter um antegozo do céu na contemplação mística. E quer tenha ou não tenha a respectiva experiência, o homem de fé, vive nos céus. (MERTON, 1958, p. 15).

As virtudes representam uma realidade maior e se tornam necessárias ao uso prático do ser humano. “A virtude é o ato bom, habitual que torna melhor quem a possui e melhor a sua ação ante as vicissitudes e desordens das emoções, desejos e inclinações. A virtude capacita, então, o homem a tornar-se melhor no que é e no que faz.” (FAITANIN, 2008, p. 145). O tornar-se melhor aponta para o amor que deve ser para si e para o outro, assim como o Evangelho indica: “Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo.” (Lucas 10, 27). Portanto, amar a si implica, para o cristão, amar ao outro com a mesma intensidade. O amor que se apresenta em Merton deve ser repartido, ou seja, o ser humano deve amar e ser

---

<sup>49</sup> Aristóteles identifica o bem de cada coisa e realização com o seu fim. Finalidade e bem são praticamente sinônimos para ele. As Éticas e Política visam, primeiro, determinar o que melhor se adéqua à finalidade humana, entendida como felicidade; segundo, quais as formas de alcançá-la: por que tipo de educação e em que tipo de ações. (SANTORO, 2008, p. 68).

amado, tal movimento é o amor generoso, compartilhado. “O dom do amor é dom do poder e da capacidade de amar, e, por conseguinte, dar o amor plenamente é também recebê-lo. Assim, só um amor que é repartido pode ser conservado, e ele só pode ser perfeitamente dado, quando é também recebido.” (MERTON, 1959, p. 26).

Na expressão amar ao próximo como a si mesmo está fundamentada no amor, que é Deus. Ele é o ponto final que se quer alcançar e somente por meio do mediador, Jesus, é que se consegue ter acesso ao Criador, exatamente porque Jesus diz: “Eu sou o Caminho, a Verdade é a Vida. Ninguém vem ao pai a não ser por mim. Se me conheceis, também, conhecereis a meu Pai. Desde agora o conheceis e o viste.” (João 14, 6-7). A fé é o motor que lança a essa esfera do Evangelho e a Caridade é o princípio da atividade de servir a Deus. Ela transforma o ser humano e o faz partícipe da união com Deus. Ela se transforma em um agir moral no mundo. A Verdade de Merton é a mesma do Evangelho de João, o Cristo, que é o próprio Deus encarnado. Ele só se dá a conhecer quando há uma abertura que se caracteriza em amá-Lo.

O ponto de contato com o salvador ressuscitado é a fé em Sua Cruz. Pela fé sujeitamos inteiramente nossos espíritos e corações a Ele e ao poder da divina vida da caridade. A caridade então vem a ser o princípio de nova atividade, das boas obras com as quais servimos o Deus vivo – somos então “purificados das *obras mortas*” – as coisas que fazemos têm um caráter totalmente novo e espiritual em Cristo. Dão glória a Deus, constroem o Corpo de Cristo, merecem-nos aumento de união com Aquele que é nossa santidade. (MERTON, 1962b, p. 24).

A verdade necessita de um olhar para dentro de si que seja capaz de ir mais além do que abstração filosófica. O homem moderno não está disposto a fazer um movimento interno para alcançá-la. Ele detém um conhecimento vasto de muitas coisas, mas uma profunda incapacidade de amar e, assim, deixa de se abrir à Verdade originária, da qual tudo depende. Nas palavras do autor,

a verdade de que precisa o homem não é a abstração filosófica, mas Deus mesmo. O paradoxo da contemplação é que Deus é realmente conhecido quando amado. E não O amamos se não fazemos a sua vontade. Eis por que é tão ignorante esse homem moderno, conhecedor de tanta coisa. Por não amar, ele deixa de ver a única Verdade importante da qual depende todo o resto. (MERTON, 1958, p. 17).

Merton assinala que as virtudes estão intimamente conectadas com a caridade, força motriz que lança o ser humano de volta para Deus. Ela se apresenta como um “amor genuíno”, único, que representa vivencialmente o encontro amoroso com Deus através do encontro com outrem. Ele a expressa como dotada de qualidades próprias que fazem com que o amor seja legítimo: prudente, justo, moderado e forte (MERTON, 1959, p. 27). Esse

movimento de desejar que Deus penetre na vida humana através do amor que se tem por Ele pode ser percebido nos escritos de Santo Agostinho. A confluência da virtude na caridade para que ela se lance de volta no mundo valorizando o que realmente deve ser valorizado também está presente em Agostinho quando faz o seu “apelo à verdade”:

Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido. Ó virtude da minha alma, entrai nela, adaptai-a a Vós, para a terdes e possuídes sem mancha nem ruga. É esta a esperança com que falo, a esperança em que me alegro quando gozo de uma alegria sã. Os outros bens desta vida, tanto menos se deveriam chorar, quanto mais os choramos; e tanto, mais se deveriam chorar, quanto menos os choramos. Mas Vós amastes a verdade, e quem a pratica alcança a luz. Quero também praticá-la no meu coração, confessando-me a Vós, e, nos meus escritos, a um grande número de testemunhas. (AGOSTINHO, 2008, p. 217).

O amor em Merton assume um *status* de “sacramento”, porque é um símbolo, uma forma de manifestação da presença de Deus na terra. Ao mesmo tempo, ele assume o papel de ministro do Espírito Santo, ou seja, o amor é o representante, por excelência, do Espírito de Deus no aqui e agora da existência (MERTON, 1959, p. 29). O amar a outrem implica em querer o verdadeiro bem e seu fundamento é a verdade. Contudo, um amor que não é capaz de distinguir o bem do mal se apresenta mais como ódio do que amor (idem, p. 27). Em Paulo, se observa a mesma postura. O amor assume o fundamento e a síntese da Lei. Os dez mandamentos são os preceitos do amor; a caridade não concebe a prática do mal e o resumo dos mandamentos é o amar o outro como a si próprio.

Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a lei. De fato, os preceitos: *Não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás*, e todos os outros se resumem nesta sentença: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da Lei. (Romanos 13, 8-10).

Kant (2007, p. 51-52) também assume que a felicidade é uma finalidade por pertencer a uma generalidade dos seres humanos. A perspectiva kantiana<sup>50</sup> do imperativo categórico pode, a princípio, aproximar-se do princípio do amar ao próximo como a si mesmo, um agir por meio de uma máxima que tenha validade e aplicabilidade universal. O “imperativo categórico só pode ser uma exigência que tem sua origem em nós mesmos: somos nós mesmos, como seres autônomos e, enquanto, tais, independentes de outros móveis e motivos,

---

<sup>50</sup> Em Kant, a *autonomia* é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional. A *heteronomia* é a sua oposição. A *moralidade* é a relação das ações com a autonomia da vontade – relação com a legislação possível por meio das máximas. A vontade *Santa* é aquela que as máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia. A *Obrigação* é dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia. O *Dever* é a necessidade objetiva de uma ação por obrigação. O *imperativo* é uma formulação geral advinda de um querer de uma subjetividade que tende a expressar uma relação entre leis objetivas e universais. (KANT, 2007, p. 79-85).

que nos damos a nossa própria lei.” (HAMM, 2008, p. 17). A diferença é que o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática e o princípio cristão é um modo de viver no mundo. O princípio cristão ultrapassa o intelecto, onde se localiza o imperativo, pois abarca o completo do humano. Não é só imitação, mas também é o próprio movimento do Cristo agindo na pessoa.

Nossa vida espiritual é a vida do Espírito de Cristo em Sua Igreja. É a vida que jorra do contato com Cristo, “espírito vivificante”. Ter verdadeira vida espiritual consiste, pois, em pensar, amar e agir não do modo por que Cristo teria agido em dada situação, mas como justamente age em nós, por Sua graça, neste momento. É viver e agir no espírito da Igreja, que é o espírito de Cristo.

Em outras palavras, nossa vida em Cristo é bem mais do que imitação de longe, a reprodução moral em nossas vidas do modelo apresentado por Jesus nos Evangelhos. Nós não abrimos simplesmente uma “Vida de Cristo” e depois, como todo esforço, sinceridade e boa vontade, levamos a efeito, humanamente, aquilo que lemos. Tais esforços são necessários, mas se não estiverem num plano inteiramente espiritual, pouco fruto terão para nosso espírito. (MERTON, 1962b, p. 24-25).

Somente com o amor gratuito e doado é que o ser humano se torna mais verdadeiro. Quanto mais amor é dado, mais próximo de Deus a pessoa se encontra. Merton (1959, p. 165) afirma que “quanto mais nos desejarmos dar em caridade, mais temos a dar. E quanto mais dermos, mais nos tornamos verdadeiros. Porque o Senhor nos deu um ser proporcional ao que temos a dar.” Afinal, “a verdade que o homem precisa conhecer é a transcendente realidade da qual as verdades particulares são a parcial manifestação. Como somos também reais, esta Verdade não é tão distante de nós como se pode imaginar.” (MERTON, 1958, p. 16). Merton considera a caridade como vida e como a verdadeira riqueza do Reino de Deus (MERTON, 1959, p. 165). Desse modo, o esvaziamento de si, tornar-se nada, é uma abertura existencial que implica em encher-se do amor de Deus que se revela como caridade no ser do ser humano e está rodeada do desejo de doar o que de mais importante se tem para o outro. A finalidade da vida é um crescer na união com Cristo e manifestar o amor de Deus pelos demais, pois acontece a participação no projeto do Reino de Deus.

A finalidade de nossa vida será, pois, crescer na união com o Cristo ressuscitado, viver cada vez mais profundamente a vida de Seu Corpo, a Igreja, continuar na terra a Encarnação que manifesta o amor de Deus pelos homens, e participar assim da glória de Deus com Cristo no céu. (MERTON, 1962b, p. 15).

A vida de Merton se apresenta como um lugar de manifestação de suas reflexões. Nela ocorre todo o movimento descrito. Nota-se que as obras de Merton são uma transcrição de sua profunda “experiência de fé”. Costa (2009) faz a aproximação da análise das cidades que Merton conheceu com sua caminhada rumo a Deus. O objetivo dele é demonstrar que até os

momentos anteriores da conversão fazem parte da base experiencial que sustenta a “espiritualidade de Merton”.

Todas as coisas, inclusive trajetórias individuais, são completadas à luz da eternidade. O peregrino Merton sente-se, portanto, crescentemente ligado a seu Deus. Dessa ótica da fé, cada etapa de sua vida, mesmo que anterior à conversão, mesmo que classificada como pecaminosa, poderá ser encarada como parte de contínuo (e misterioso) exercício ascensional rumo aos céus. (COSTA, 2009, p. 284).

A caridade, em Merton, aproxima-se também dos ensinamentos de João, contidos em suas cartas. O amor vem de Deus e o amor humano para o Criador é reflexo do primeiro. Para o imenso amor, que se mostra como um chamado, um retorno, aos braços de Deus há uma resposta que é a caridade, o amor generoso. Merton afirma que “somos todos chamados por Deus para participar da sua vida e do seu reino. Cada um é chamado a ocupar no reino um lugar especial. Se encontrarmos esse lugar, seremos felizes.” (MERTON, 1959, p. 137). Em outras palavras, a felicidade é resultado de uma resposta ao chamado de Deus, o amor. Em João, acontece o mesmo movimento de retorno para Deus e, também, a dinâmica do *amar ao próximo como a si mesmo*. O amai-vos uns aos outros se torna o lugar da resposta direcionada para o Criador. A partir dessa máxima, pode-se contemplar, em João, a íntima relação do humano com o divino: a união definitiva com Deus. Seguem suas palavras:

Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é Amor. Nisto se manifestou o amor de Deus em nós: Deus enviou o seu Filho único ao mundo para que vivamos por ele. Nisso consiste o amor: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele quem nos amou e enviou-nos o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados. Caríssimos, se Deus assim nos amou, devemos, nós também, amar-nos uns aos outros. Ninguém jamais contemplou a Deus. Se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós, e o seu Amor em nós é levado à perfeição. (I João 4, 7-12).

A decisão de participar da vivência da caridade é livre. No entanto, há a necessidade de um intermediário para que o divino e o humano se unam na construção do caminho rumo aos céus, a perfeição da caridade. A virtude da esperança, como visto anteriormente, garante a perfeita liberdade, ou seja, a confluência das liberdades divina e humana. A esperança é simplesmente esperar pela graça<sup>51</sup> de Deus, pela salvação. Ela é um dom de Deus para com o

---

<sup>51</sup> A palavra graça quer traduzir a experiência cristã mais originária e original: por um lado, de Deus, que tem uma profunda simpatia e amor para com o homem a ponto de se dar a si mesmo, e, por outro, do homem capaz de se deixar amar por Deus, abrindo-se ele também ao amor de e ao diálogo final. O resultado desse encontro é a beleza, a graciosidade, a bondade que se reflete em toda a criação, mas de modo especial no homem e em sua história. [...] A graça quer dizer a presença de Deus no mundo e no homem. Graça diz respeito também abertura do homem para Deus; capacidade de se dimensionar com o Infinito e de entabular um diálogo que lhe conquista dia a dia sua humanidade e o premia com a deificação.

ser humano. O livre-arbítrio dotado de esperança vive uma espera que é um mover-se para Deus e para o seu Reino. O ser humano pode dizer, afirmativamente, para Deus que “só na grandeza da Vossa misericórdia coloco toda a minha esperança.” (AGOSTINHO, 2008, p. 244). Esclarece Merton:

Um dos maiores problemas especulativos da teologia é resolvido, na vida cristã prática, pela virtude da esperança. O mistério do livre-arbítrio e da graça, da predestinação e da cooperação com Deus, é resolvido na esperança, que efetivamente coordena as duas coisas nas suas relações uma com a outra. Aquele que espera em Deus não *sabe* que é predestinado ao Céu. Mas, se ele persevera em sua esperança e faz continuamente os atos da vontade inspirados pela Graça divina, estará entre os predestinados: porque este é o objeto da esperança, e “a esperança não confunde” (Romanos, 5,5). Cada ato de esperança é ato seu, pertence-lhe, mas é também dom de Deus. E a essência mesma da esperança é esperar, livremente, como dádivas gratuitas de Deus, todas as graças necessárias à salvação. O livre arbítrio que resolve esperar estes dons, reconhece implicitamente que o seu ato de esperança é também dom de Deus. E, no entanto, vê ele, igualmente, que se não quisesse esperar, não se deixaria mover por Deus. A esperança é a aliança de duas liberdades, a humana e a divina, na aceitação de um amor que é simultaneamente, promessa e já início de realização.

A esperança procura não somente a Deus e os meios de atingi-Lo, mas, sobretudo, a glória de Deus revelada em nós manifestação final da sua infinita misericórdia, que pedimos ao dizer: “Venha a nós o vosso Reino”. (MERTON, 1959, p. 42-43)

Merton (2012, p. 21) ressalta que “a liberdade humana não atua num vácuo moral.” A liberdade humana não é afetada pelas paixões, coação externa e inclinações temperamentais. O máximo que elas fazem é definir uma ação da liberdade, mas presa a certos limites. Afinal, a verdadeira liberdade só acontece quando se está realizando a vontade de Deus (MERTON, 1959, p. 47). A resposta para a pergunta: “Livre para quê?” é, simplesmente, “para amar a Deus” (MERTON, 1960, p. 44).

A liberdade, em Merton, tem como alma de seu existir a consciência<sup>52</sup>. Ela é definida como “os seus olhos, a sua energia, a sua vida. Sem a consciência, a liberdade não sabe jamais o que fazer de si mesma. É um ente racional que não sabe o que fazer consigo, acha insuportável o tédio da vida. Ele está, literalmente, a morrer de fastio.” (MERTON, 1959, p.

---

Graça é sempre encontro, na extrapolação de Deus que se dá e do homem que se dá. Graça é, por natureza, o rompimento dos mundos fechados sobre si mesmos.

Só no divino o homem é homem. Só na graça, naquilo que é mais do que ele, o homem se constitui como homem.

Quando se fala em graça, se quer visualizar este fenômeno que, como se depreende, rompe todas as barreiras estanques daquilo que nós chamamos realidades, dimensões, mundos. A graça instaura um mundo só, onde os opostos se encontram: Deus-Homem; Criado-Criador. Graça é a unidade e a reconciliação. Por isso graça é sinônimo de salvação, de perfeita identidade do homem e de Deus. (BOFF, 2003, p. 15-17).

<sup>52</sup> Primeiro, existe a consciência psicológica, que melhor diríamos consciência reflexa. Ela nos refere às ações que praticamos. Ela conhece-as e, por elas, se conhece a si mesma. Em segundo lugar, há a consciência moral, que não se reduz a dizer-nos que *agimos*, nem *como* agimos, mas *quão bem* agimos. Ela julga o valor dos nossos atos. A consciência psicológica e a consciência moral são, ambas, faculdades da inteligência. São duas espécies de percepção que nos ensinam o que realmente nós somos. (MERTON, 1959, p. 50).

47). Ele insiste que a liberdade deve se desenvolver para escolher qualquer coisa de bom. Quem ensina a escolher é a consciência. Ela é como uma luz que auxilia os seres humanos a interpretar a vontade de Deus em suas vidas e colabora no amadurecimento do ser humano por meio da atividade moral. Apresenta-se como a distinção entre o homem e o resto da criação. Expressa-se como um resumo, espelho, realidade profunda do ser humano e aponta para o mistério de Deus presente nas entranhas da humanidade. Segundo o autor,

o homem distingue-se do resto da criação pela sua inteligência e pela sua liberdade. É crescendo em sabedoria e conquistando um domínio mais prudente e afetivo da sua própria atividade moral, que o homem amadurece em sua humanidade. Caráter e madureza são, pois, medidos pela clareza e distinção da nossa consciência moral. A consciência é um resumo do homem todo, embora seja o homem muito mais que uma consciência animada. A consciência é o indício de valores escondidos, de atos e tendências imperceptíveis, muito mais importantes do que ela. É o espelho das profundezas de um homem. A realidade de uma pessoa é uma coisa profunda, sepultada não apenas nos invisíveis recessos do mistério metafísico do homem, mas no mistério de Deus mesmo. (MERTON, 1959, p. 51).

A consciência moral é a capacidade de interpretar e trazer para o plano da lei moral as leis mais gerais de ser. Ela transforma leis universais em leis ajustáveis ao cotidiano de cada ser humano. Ela transfere a norma de comportamento mais abstrata em algo concreto. A consciência moral é capaz de indicar o caminho das inspirações da graça presentes em cada ser humano. Contém a vontade e o amor de Deus dentro dela. Por isso, “a consciência moral abarca e possui em cada instante a lei viva que é a vontade e o amor de Deus por nós.” (MERTON, 1959, p. 58).

As virtudes estão todas dentro do ser humano e é a graça que as coloca em movimento no agir humano. A graça, para Merton, é caridade. As virtudes cristãs estão todas ligadas intimamente com a graça e é ela que conduz o ser humano a trazê-las para sua existência. Representa o movimento de Jesus agindo na vida dos seres humanos e possibilitando a vivência das virtudes. Segundo ele,

a graça que é caridade, contém em si todas as virtudes de maneira oculta e em potência, como folhas e os galhos da árvore estão escondidos no interior da semente. Ser semente já é ter o gosto de vir a ser uma árvore. A graça habitual traz consigo todas as virtudes cristãs em germe. A graça atual nos move a atualizar essas potências escondidas e a realizar o que significam: Cristo agindo em nós. (MERTON, 2012, p. 27).

Merton também aponta para a existência dos Dons e mostra a diferença entre as virtudes, coordenadas pela razão, e os Dons. A razão tem suas limitações, mas ela é quem conserva a afinação da alma com a graça. Sem a razão, a alma pode ser conduzida somente pelas paixões e o instinto. Já os Dons estão para além da razão. Eles são expostos como

inspirações de Deus para o ser humano e pertencem a um nível superior ao do natural. Eles são uma abertura para a formulação de juízos e decisões sobrenaturais, uma união íntima com o Criador para desvelar o caminho de retorno aos braços de Deus. Essa união aponta para o amadurecimento do conhecimento de Deus e ao desenvolvimento de um novo nível ou mais intenso de amor.

Todas as virtudes, adquiridas e infusas, naturais e sobrenaturais, dispõem a alma a agir de acordo com as normas de perfeição estabelecidas para um ser racional ordenado a um fim sobrenatural. Contudo, no nível das virtudes, onde a alma se move segundo um modo humano, sob a direção da razão e à luz da graça, a sua atividade é enfraquecida e obstruída por muitas imperfeições involuntárias. Por que isto? Com a caridade infusa e a graça santificante, e mais um exército de virtudes, a razão deveria funcionar sem tropeços. Até certo ponto ela o faz. Mas voltemos ao nosso instrumento e a seu afinador. A diferença entre a perfeição de uma alma que opera só no nível das virtudes, *humano modo*, e a de outra que é movida pelos Dons, através de inspirações especiais, é como a diferença entre uma sinfonia tocada por um afinador de piano e a tocada por um gênio. A razão, ajudada pela graça e as virtudes, pode avançar na vida sobrenatural. Ela é como um patinador que vai para o gelo com a bem fundada esperança de não ter de voltar carregado em padiola, podendo dizer: “Eu sei patinar”. Mas isto não o transforma em campeão. E se ele se sente animado a descrever arabescos com os patins, convém moderar o entusiasmo, pois bem que pode quebrar uma perna. (MERTON, 1958, p. 133).

Para que a caridade, que é lei íntima de Deus, seja palpável no horizonte da vida humana, há necessidade de que a consciência esteja em profunda sintonia com o Espírito Santo por meio da fé, esperança e a generosa caridade, pois, assim, a consciência se torna inteira e totalmente livre. O reflexo desse movimento é a realização da vontade de Deus (lei divina). É a realização da vontade de Deus que faz com que o ser humano seja capaz de realizar os seus atos morais desde a ética da caridade, sendo um novo Cristo no mundo.

A consciência unida ao Espírito Santo pela fé, esperança e generosa caridade, torna-se um espelho da própria lei íntima de Deus, que é a sua caridade. Ela se torna inteiramente livre. Converte-se em sua própria lei, pois fica de todo sujeita à vontade de Deus e ao seu Espírito. Na perfeição da sua obediência, ela “experimenta e vê que o Senhor é bom”, e conhece o sentido da declaração de S. Paulo, de que “a lei não é feita para o justo” (I Timóteo 1, 9). (MERTON, 1959, p. 59-60).

Em suma, as ações verdadeiramente livres estão de acordo com a união das liberdades divina e humana por meio da graça que se caracteriza como esperança no ser humano. A consciência é o núcleo da liberdade. Ela possibilita que as leis mais gerais do ser aconteçam no viver concreto da existência. A razão é importante para que o ser humano se mantenha sóbrio frente as paixões, forças externas e as inclinações. Os Dons abarcam o completo humano e se distinguem da razão, porque, além de advindos do divino, possuem uma dimensão que abarca o todo do ser humano e o lança para os braços de Deus. As virtudes são um modo de alcançar a felicidade, desejo e projeto humano por excelência. O amor generoso

é o compartilhado com os demais e, portanto, o outro assume um lugar de manifestação da ligação originária de Deus com a humanidade, a máxima que agrega o amor generoso é o de amar ao próximo como a si mesmo. A caridade se apresenta como princípio ético da vivência humana no mundo e o reflexo de Deus no mundo. Toda essa construção aponta para o ser próprio do ser humano, sua realidade profunda. Merton definiu essa realidade profunda como “eu-real”. O próximo passo a se tratar é o produtor dessa ética do amor. Por fim, percebe-se que Merton não faz uma ciência do *ethos*, mas uma espiritualidade dele.

#### **4.2. O “homem novo” como produtor da ética do amor**

Depois de se apresentar a espiritualidade como ética em Merton, faz-se necessário mostrar o modelo de atuação do ser humano nessa perspectiva, “homem novo”. Ele é quem atua no mundo e se coloca diante de um outro. O “eu-real” se apresenta como a estrutura fundamental do “homem novo”. A graça é um elemento essencial para se entender sobre esse ser próprio do ser humano. O ponto de partida dessa constituição é que Merton denomina de “homem velho” ou “homem decaído”. As imagens que Merton usa para tratar desse homem que é voltado somente para o si-próprio são o mito de Prometeu e a história de Adão. Elas indicam o caminho que a humanidade tem traçado depois da criação e são o ponto de superação da proposta cristã exposta por Merton. Além disso, será tratado do tema da Verdade e da Realidade de Deus, que são pontos chaves para se compreender o “eu-real”.

Merton cita uma personagem e sua história, Prometeu, para tornar conhecido o homem de seu tempo. Ele aponta Prometeu como a imagem psicológica do ser humano que reflete a culpa, a rebeldia, a frustração, a alienação e a insegurança: de si, de seus dons, de sua força, mas que, no fundo, busca afirmar-se. Também é detentor de uma perspectiva errônea no combate entre a vida e a morte. A vida não pode vencer a morte. O desafio aos deuses se torna algo glorioso, porém é símbolo de derrota, porque Prometeu foi castigado para sempre. Desse modo, o desfecho é uma vitória e, ao mesmo tempo, derrota, isto é, a celebração do próprio desespero (MERTON, 1967, p. 25). Identifica o instinto prometeano com a fraqueza humana, quase infinito. Sua raiz se localiza no abismo do nada do ser humano. Prometeu se torna o profeta e contemplativo da idade atômica (idem, p. 28). O homem decaído é o escravo de si mesmo, pois se tornou um ídolo e acaba falseando a Imagem de Deus. A liberdade se transforma em escravidão por querer o impossível ou pela pretensão de ser um deus (MERTON, 1960, p. 38-39). Nessa perspectiva, o desespero é a força motriz da existência

humana e a situação não leva a um desfecho feliz. Portanto, a felicidade não é o objetivo do ser humano que vive do desespero e sim a punição ou castigo de si mesmo.

Além de Prometeu, ainda há o modelo pelagiano/naturalista. Merton (1967, p. 31), expressa que o jansenismo<sup>53</sup> é um modelo naturalista, pois é da índole prometeana. Nessa ótica, “Deus dá ao homem o poder da liberdade, e o homem sem mais nenhum auxílio de Deus, exceto pelo ‘bom exemplo’ e a inspiração do Cristo, opera a própria salvação por meio de façanhas heroicas sem temor nem tremor.” (idem, p. 36). Essa é uma visão que agrada ao homem moderno, pois faz com ele seja independente da relação com Deus, que assume um papel de devedor de uma recompensa para o ser humano. A solução pelagiana segue nessa linha e atua dentro das limitações que o ser humano tem de, por seus poderes naturais, obter certo conhecimento de Deus. Todavia, essa solução não consegue alcançar a realidade de si mesmo que cada ser humano possui. Afinal, segundo Merton (1962b, p. 19), “somos homens decaídos e o mundo caiu conosco. O homem e o mundo foram escravizados pelo príncipe das trevas e mergulharam no erro do pecado. O pecado torna impossível ao homem encontrar o caminho de volta para Deus”. Isso significa que o ser humano, apesar de seus méritos e de seus argumentos bem construídos, vive na decadência humana anunciada no mito de Prometeu, pois, “pensam haver fogo a ser roubado dos deuses” (MERTON, 1967, p. 37), mas o fogo que acabam por roubar é o próprio fogo que contém em suas almas, porque a

ascética humana e técnicas místicas não podem salvar-nos de nossos pecados. Mantêm-nos longe de Deus e põe-nos mesmos mais distantes dele, pois sua ilusão engendra em nós a falsa confiança e orgulho. Estão centrados no homem, não em Deus; tendem a glorificar o homem, não a Deus. (MERTON, 1962b, p. 19-20).

Nada que o ser humano faça com esses falsos caminhos poderá realmente levá-lo a encontrar Deus. A pergunta e a resposta de Merton estão cunhadas nos escritos de Paulo e de lá extrai seu modelo de busca de Deus e o revelar do “homem novo”, a graça de Deus. Ele apresenta a graça não como algo mágico, estranho, ou como algo que anestesia a alma. Ela é a unidade entre Deus e o ser humano. Nessa união, o ser humano é capaz de viver sem oposição a Deus e, assim, estabelecer um laço íntimo de amizade e filiação.

---

<sup>53</sup> O jansenismo é um fenômeno religioso de origem europeia bastante complexo e de muitas faces. Cornélio Jansênio é o fundador do jansenismo. Ele escreveu sua teoria no livro *Augustinus*, inspirado na doutrina de Miguel Baio. O disciplinador e propagador de suas ideias foi Saint-Cyran (Duvergier de Haurann). O grande exemplo e onde a disciplina do jansenismo foi empregada, em seu aspecto dogmático, foi no mosteiro de Port-Royal, através da abadessa Maria Angélica Arnauld. A questão Moral foi defendida por Antônio Arnauld, irmão da abadessa. A doutrina se espalhou pela Europa e assumiu um viés político na Itália durante o Sínodo de Pistoia. A política pombalina foi influenciada pelas obras jansênicas e exportada para as colônias portuguesas, inclusive o Brasil (MELO, 2014, p. 17-77).

A graça é unidade, inteireza, é sermos uma só coisa com nós mesmos e uma só coisa com Deus. A graça é a paz da amizade com Deus – e se não nos traz, forçosamente, uma paz ‘sentida’, dá-nos, entretanto, todos os motivos para permanecermos em paz, se ao menos pudéssemos compreender e apreciar tudo o que ela significa. A graça significa *não haver oposição alguma* entre o homem e Deus, e que o homem é capaz de estar suficientemente unificado dentro de si mesmo para viver sem oposição a Deus. A graça é amizade com Deus. Mais – é filiação divina. Tornamo-nos ‘filhos amados’ de Deus, nos quais Ele se compraz. (MERTON, 1967, p. 38).

A graça é quem conduz o processo para o ser humano adentrar no seu íntimo e se abrir para Deus. Ela está presente no próprio ser do ser humano, como Dom. A graça faz parte da natureza do homem (MERTON, 2012, p. 39). A liberdade humana é potência que, só por meio da graça, atinge o estágio de libertação espiritual e, por conseguinte, por meio de um Dom de Deus, faz com que aconteça a verdadeira autonomia (MERTON, 1967, p. 39). A caridade e a esperança são as forças que Merton (1959, p. 37) aponta como elementos que purificam e robustecem a liberdade humana. Elas fazem com que o ser humano alcance a verdadeira autonomia de filho de Deus. Assim, “quando a verdade de Cristo nos tornou livres, somos então o que deveríamos ser: imagens do Pai celeste, filhos que trabalham com o Pai para estabelecer seu reino de liberdade.” (MERTON, 1967, p. 42). É pelo ensinamento de Cristo que o ser humano se transforma em um “homem novo”, exatamente porque

o ensinamento de Cristo é a semente de uma nova vida. A transformação do homem começa com a fé na palavra de Deus recebida. Ela o eleva acima do mundo e da sua própria natureza, e transporta os seus atos de pensamento e de desejo a um nível sobrenatural. O homem faz-se participante da natureza divina, filho de Deus, e Cristo vive nele. A partir desse momento, a porta da eternidade abre-se nas profundezas da sua alma e ele é capaz de tornar-se um contemplativo. Então pode ficar no limiar de um abismo de luz tão forte que é trevas, e arderá do desejo de ver a plenitude da Luz, gritando para Deus como Moisés, na nuvem do Sinai: “Mostra-me tua face!” (MERTON, 1958, p. 17-18).

Na verdade, o movimento do ser humano por meio da graça, com vistas a autonomia, se apresenta como um movimento de retorno ao momento inicial da criação. O surgimento de Adão está intimamente ligado com as profundezas da vida de Deus. O “sopro” de Deus é o próprio “Espírito”<sup>54</sup> de Deus. O “sopro” gera uma atitude e uma conduta dos seres humanos que os movimenta de uma forma diferente, tanto no eu, quanto nas intenções próprias do eu (GUTIÉRREZ, 2000, p. 80). Adão surgiu contendo os dons sobrenaturais do “Espírito” e os dons naturais. Através disso, ele estava intimamente ligado ao Criador e, portanto, ele via as coisas como Deus e as amava como Deus. Não havia violência e nem alienação (dois temas a que Merton, através de seus escritos, fez fortes críticas). Tudo para ele remetia para a

---

<sup>54</sup> O termo *espírito* (latim: *spiritus*; grego: *pneuma*; hebraico: *ruah*) vem dos fenômenos naturais como o vento a respiração dos seres vivos. O vocábulo denota do dinamismo, com um matiz de discricção e, até mesmo, de difícil percepção pelos sentidos, de quase invisibilidade. (GUTIÉRREZ, 2000, p. 79).

Verdade, via-se na Verdade. E sabia-se como um ser real, porque era amado pela própria Realidade, Deus (MERTON, 1967, p. 46-47). No entanto, o ser humano quis buscar a Deus e a felicidade fora de si e acabou perdendo a si e a Deus. “Assim, sua busca da felicidade tornou-se de fato uma fuga de Deus e de si mesmo, fuga que o levou cada vez mais para longe da realidade.” (MERTON, 1962b, p. 54).

Cristo é a imagem encarnada de Deus. Identifica-se com a própria imagem de Deus. Jesus e o Criador possuem uma profunda união existencial que se torna mais que uma comunhão, ela é “a fonte da graça pela qual essa união se efetua em nossas almas.” (MERTON, 1967, p. 111). A união possibilita que a graça atue no ser humano e o faça capaz de vivenciar a experiência de ir até o profundo de si e encontrar a sua identificação primeira, a de Adão antes da queda, que é o retorno a ver Deus dentro de si. “Participar de Deus para o homem é poder ter aquilo que em Deus é ser: é amar radicalmente, auto-doar-se permanentemente, comungar abertamente com todas as coisas. É suportar, infinitamente, como Deus suporta; é ter a cortesia de Deus.” (BOFF, 2003, p. 289).

Cristo se faz necessário na existência humana como Mediador, por causa da condição de limitado que o ser humano carrega junto a si. Jesus continha as duas naturezas, humana e divina, unidas<sup>55</sup>. A natureza divina do homem não desapareceu, apenas se fechou diante do próprio egoísmo e perdeu o acesso a imagem de Deus. Merton (1967, p. 108) afirma que “o próprio fato dos homens terem sido criados à imagem de Deus significava estarem já, potencialmente, unidos ao Verbo de Deus que devia vir e assumir a natureza humana. Se essa união não fosse já implícita, nunca poderiam os homens beneficiar da mediação”. O ser humano se apresenta como detentor de uma possibilidade de abertura ao retorno à imagem e semelhança de Deus. O Criador se apresenta como “abertura total”, pois ele saiu de si através de Jesus para retomar a criação em forma de unidade que é seu próprio Espírito Santo que sempre permanece. A realização de seu Ser aponta, através da Bíblia, como um ato de amor que se comunica a todas as criaturas. Ele é autodoação.

Na história da experiência judeu-cristã, dentro da qual ocorreu o fato decisivo para a antropologia, a ressurreição, Deus se manifestou assim como é: como um Ser que somente existe enquanto voltado para fora dele mesmo, enquanto é eterna comunicação e permanente autodoação em amor. Ele é abertura total que saindo de si mesmo, de seu mistério absoluto (Pai), se autocomunica plenamente (Filho) e se manifesta no diferente dele mesmo, na criação (criação no, por, com e para o Logos)

---

<sup>55</sup> Esta unidade gratuita da humanidade de Jesus com o Filho eterno de Deus exige também o reconhecimento de uma unidade indissolúvel da sua ação: a história do homem Jesus é estritamente idêntica à história do próprio Deus. (KASPER, 1990, p. 54).

e retorna sobre si, reunindo tudo em sua unidade primigênia (Espírito Santo). Deus, neste sentido, é uma transcendência viva – *Deus sempre maior* – que se realiza e se autogera eternamente e sempre para além dele mesmo. Numa palavra, Deus é amor que criou companheiros no amor e realiza seu Ser (divindade) amando e se autocomunicando a todos os que criou para poderem acolhê-lo. Em Jesus Cristo, Ele se autodoou totalmente ao mundo, revelando-Se assim como é, vale dizer, como absoluta autoadoação. (BOFF, 2003, p. 289).

Percebe-se que Deus originalmente deu aos seres humanos a sua imagem e semelhança. Os seres humanos perderam a semelhança quando ficaram centrados em si mesmos e buscaram a verdade fora de si. Cristo é aquele que restitui o ser humano ao seu estado original de imagem e semelhança de Deus e o Espírito Santo é quem mantém essa unidade do divino no humano. Deus é a Verdade e, portanto, a própria Realidade, a fonte da realidade da humanidade. O homem acredita ser o centro e a razão de ser do universo e assim ele se priva de ver a Verdade e a Realidade de Deus. Merton (1960, p. 33), refletindo sobre os Padres da Igreja, afirma que:

O homem, criado à *imagem* de Deus, perdeu a *semelhança* com Deus porque, voltando-se para si, ficou centrado em si mesmo. Perdendo essa semelhança divina, mergulhou o homem na irrealidade, pois não está mais unido à fonte de sua realidade. Existe ainda. É ainda “imagem” de seu Criador. Não tem, entretanto, em si, a vida de caridade que é a vida do próprio Deus – uma vez que Deus é caridade. Já que não tem essa vida em si, é ele irreal, está morto. Não é o que deveria ser. É caricatura de si mesmo. Uma imagem que é dessemelhante daquilo que representa é, necessariamente, uma distorção. E essa distorção é, em verdade, uma completa oposição espiritual à vontade e ao amor de Deus. Criado para realizar-se pela perfeita semelhança a deus que é perfeito amor, destrói o homem suas potencialidades centralizando em si mesmo todo o seu amor. Criado para dar testemunho da infinita verdade e do infinito poder, realidade e existência de Deus, em Quem todas as coisas vivem, se movem e têm o ser, nega o homem, a realidade e volta as costas à verdade, de maneira a fazer de si o centro e a razão de ser do universo.

O modo profundo de ser do ser humano, ser imagem, colaborou, pela ação de Jesus, que o Espírito Santo se instaurasse e permanecesse fazendo o modo profundo de ser como semelhança acontecer novamente. São Paulo registra que “feito conforme à imagem do Filho que é o Primogênito entre muitos irmãos, o homem cristão recebe ‘as primícias do Espírito’.” (Romanos 8, 23). Mas não é só para os cristãos, como afirma Juan Luis Segundo (1976, p. 29): “isto vale não somente para os cristãos, mas também *para todos os homens de boa vontade*, em cujo coração a *graça* opera de modo invisível. Cristo morreu por todos e é *uma só a vocação última do homem, isto é, a divina.*” Merton apresenta essa situação para qualquer filosofia ou teologia como uma abertura a “busca da Unidade, a volta a Realidade perfeita, a busca Daquele que está acima de tudo e em tudo e que, Sozinho, é Só.” (MERTON, 1962b, p. 57). Como afirma São Paulo: “A expectativa da criatura é atender

ansiosamente pela manifestação dos filhos de Deus. Porque a criatura está sujeita à vaidade [...] Mas a mesma criatura será libertada da sujeição à corrupção para participar da liberdade gloriosa dos filhos de Deus.” (Romanos 8, 19-21).

Merton (1960, p. 33) escreve que, quando o homem purifica seu coração da irrealidade e da ilusão, ele se abre para fazer o seu retorno ao seu “ser real”. O “eu-real” do ser humano para Merton se revela como semelhança de Deus. E a caridade se mostra como elemento fundamental para adentrar no mais profundo de si e ir descobrindo o ser próprio da semelhança que se encontra em cada ser humano. O conhecimento de si, feito através do amor, desvela a semelhança e aponta diretamente para o conhecimento de Deus. Isso porque “Deus é amor”.

Só a caridade é perfeitamente livre, sempre fazendo o que lhe apraz; pois ela não quer senão amar, e não pode ser impedida de amar. Sem caridade, o conhecimento é estéril. Somente o amor pode ensinar a penetrar a íntima bondade das coisas que conhecemos. Conhecimento sem amor jamais entra nos segredos do ser. Só o amor é capaz de conhecer a Deus como Ele é, pois Deus é amor. (MERTON, 1959, p. 166).

Deus mesmo “está presente nas profundezas de nossas almas como fonte primeira de nossa vida natural (que é independente de nossa escolha) e, em seguida, de nossa vida sobrenatural, que depende de nossa livre resposta ao Amor de Deus.” (MERTON, 1967, p. 112).

Existem dois modos de ser do ser humano. Um é a imagem que se caracteriza por ter uma ligação independente da liberdade para existir. O outro é a semelhança que detém o poder de liberdade e acesso a Deus. Ambos se encontram nas profundezas do humano, um remete a vida física e o outro a união existencial com Deus. Somente quando o ser humano se abre à instância sobrenatural acontece a aproximação da Realidade e da Verdade e, consentaneamente, vislumbra-se o ser mais próprio do ser humano o “eu-real”. A vontade do ser humano acaba se direcionando toda para Deus e então se torna um princípio de querer fazer qualquer coisa que seja querida, amada por Deus (MERTON, 1960, p. 45).

A verdade exige coragem e martírio. A primeira é colocar o modo de viver em sintonia com a verdade e a segunda remete a noção de ser testemunha da verdade. O verdadeiro é real e, portanto, a realidade. Ela é a busca do que *é*, ou seja, a procura de Deus. Para Merton (1960, p. 41), a busca não é de um *conceito* ou de um *objeto* e sim a verdade localizada na *atualidade da própria vida*. Ela é a realidade presente no ser do ser humano e quando encontrada é assimilada pela própria existência. A máxima de São Paulo se apresenta para

Merton como o fundamento próprio desse movimento de ir ao encontro da verdade: “a fé que opera pela caridade” (Gálatas 5, 6).

Buscar o verdadeiro eu exige um aprofundar-se na alma. Nela se localiza o “eu-real”, pois ela é o princípio de todos os nossos atos<sup>56</sup>. “[...] Muitas coisas dependem do modo como à alma se vê no espelho da sua própria atividade.” (MERTON, 1959, p. 125). A alma, como foi dito antes, é parte integrante do corpo. Por isso, essa união garante o acesso à união da matéria com o espírito. Somente em uma união perfeita, na qual todas essas partes do ser do ser humano acontecem, é que a verdadeira humanidade se manifesta (MERTON, 1960, p. 43). A alma se descobre unicamente quando age. Mas esse agir, sair de si, não quer dizer viver somente para o exterior e sim viver sendo quem *sou*. Deve-se buscar a paz com o seu próprio *eu*, deixando de lado o julgamento de si próprio e buscando o encontro com Deus. Nesse encontro, o “eu-real” se mostra como o ser do ser humano, isto é, imagem e semelhança de Deus, a *auto-realização*<sup>57</sup> verdadeira (o eu “se realiza” plenamente quando conhece a Deus).

Para encontrar em nós, cessemos de olhar para nós mesmos, de nos inspecionar e verificar no espelho de nossa futilidade, felizes de *ser* em Deus e de fazer o que Ele quiser, segundo as nossas limitações, julgando os nossos atos não à luz das nossas ilusões, mas à luz da realidade divina que nos cerca nas coisas e pessoas com quem vivemos. (MERTON, 1959, p. 127-128).

Desse modo, o homem participa da natureza de Deus. Os dois se contemplam um no outro e a vontade de Deus e a vontade do ser humano se assemelham. “Na medida em que ao largo da vida o homem é levado a se abrir, dar-se e mais uma vez dar-se e sempre transcender-se, nesta medida participar mais e mais da natureza de Deus que realiza esta abertura infinita, absoluta e eterna.” (BOFF, 2003, p. 290). As vontades se convergem em atos, ações, que estão carregadas de virtudes e de um agir moral inteiramente novo. O “eu-real” do ser humano o torna “homem novo”.

A recuperação da imagem divina em nossa alma, na medida em que é experimentada por todos nós, é a experiência de um modo de ser inteiramente novo. Tornamo-nos “homens novos” em Cristo. E podemos verificar o fato pela mudança em relação ao objeto de nosso conhecimento e nossa maneira de conhecer. Sim, quando Deus é conhecido desta maneira, não é conhecido como “objeto”, uma vez que não está

<sup>56</sup> A atividade é justamente uma das expressões normais da vida, e a vida que ela expressa é tanto mais perfeita quanto mais ela se mantém numa ordenada economia de ação. Essa ordem exige sábia alternativa de atividade e descanso. Não vivemos mais plenamente por fazer mais, ver mais, provar mais e experimentar mais do que antes. Pelo contrário, alguns de nós precisamos descobrir que não começamos a viver mais plenamente, enquanto não tivermos a coragem de experimentar muito menos do que de costume. (MERTON, 1959, p. 129).

<sup>57</sup> A auto-realização, no sentido religioso verdadeiro de que falamos, é, não tanto estarmos conscientes de nós mesmos, mas sim estarmos conscientes de Deus, ao qual somos atraídos nas profundezas do nosso ser. Tornamo-nos reais e experimentamos nossa realidade, não quando paramos para refletir sobre nós próprios como entidade individual isolada, mas, antes, quando transcendendo-nos e ultrapassando a reflexão, polarizamos nossa alma inteiramente em Deus, que é nossa vida. (MERTON, 1967, p. 98).

encerrado num conceito. Pelo contrário, o conhecimento místico de Deus refletido no espelho de sua imagem dentro de nós, coincide misteriosamente com o conhecimento que Ele tem de nós: “Conhecerei”, diz São Paulo “como fui conhecido” (I Coríntios 13, 12). Nós o apreendemos pelo amor que se identifica, dentro de nós, com o amor que Ele tem por nós. Aquilo que, na visão beatífica, será plenamente realizado, realiza-se de modo incoativo, na contemplação, desde já na vida presente. (MERTON, 1967, p. 99).

Leonardo Boff (2003, p. 290) expõe uma participação conjunta das naturezas humana e divina: Deus que participa da natureza humana e o homem que participa da natureza divina. Com essa unidade, Deus se autogera, faz nascer o Cristo e aspira seu sopro, o Espírito Santo, na “intimidade do homem bom e justo”, o ser humano “experimentando-se radicalmente, experimenta-se em Deus.” (idem, p. 291). Em Merton, esse experimentar se dá através do silêncio que é um mergulho no próprio nada humano, no esvaziamento de si, para descobrir, através da caridade, Deus presente no ser do ser humano. “O contemplativo<sup>58</sup> passa do centro de seu nada para a plenitude de sua realidade em Deus.” (MERTON, 1960, p. 52). O processo requer aprender, no silêncio, a combinar “vazio e plenitude, boa vontade e indiferença pelos resultados, falhas e triunfos, trabalho e ócio, sofrimento e alegria, de tal maneira que tudo contribua para o nosso bem e para a glória de Deus.” (MERTON, 1959, p. 135). A vida humana é imperfeita e a aceitação das limitações e imperfeições é o equilíbrio capaz de combinar os extremos contidos no modo de ser do ser humano. A aceitação só acontece quando há um reconhecimento de ser amado por Deus, pois assim o “eu-real” se revela como um novo Cristo. Portanto, “sendo Cristo, que somos nós mesmos. Para um homem, ser é viver. Um homem só vive como homem, quando conhece a verdade e ama o que conhece, e age de acordo com o que ama. Dessa forma, ele *torna-se* a verdade que ele ama. Assim, *nos tornamos* Cristo.” (idem, p. 139). O ser humano se autorrealiza e se torna consciente de sua vocação, que é fazer a vontade de Deus, porque se faz feliz a medida que cumpre sua inclinação originária de ser imagem e semelhança de Deus.

O reconhecimento de nosso verdadeiro eu, na imagem divina, é o reconhecimento do fato de somos conhecidos e amados por Deus. E assim, é algo de inteiramente diverso de qualquer autoconscientização, por mais espiritual que nos pareça. É totalmente diverso de qualquer outra espécie de “despertar” espiritual, exceto, talvez, o despertar da vida que ocorre quando alguém descobre, repentinamente, ser realmente amado por outro ser humano. Contudo, esse despertar humano é apenas a pálida analogia do despertar divino que ocorre quando a “imagem” em nosso espírito se torna consciente e compreende que foi “contemplada” e “chamada” por Deus e que é seu destino ser conduzida para Ele. (MERTON, 1967, p. 100).

---

<sup>58</sup> Contemplativo é aquele que faz a contemplação. Ela é uma só. A palavra, no sentido próprio, significa contemplação infusa ou mística. Também é chamada de contemplação “passiva”. Trata-se de um puro dom de Deus. Ele é o agente principal, que infunde a contemplação na alma e, deste modo, toma posse de suas faculdades, movendo-as diretamente, de acordo com Sua vontade. A contemplação na concepção cristã implica necessariamente um sagrado “pavor” – um santo tremor. (MERTON, 1960, p. 69-72).

Merton (1962b, p. 18) afirma que “nossos olhos devem tornar-se os olhos do ‘homem novo’ (Cristo)”. Assim, a fé, a esperança e a caridade purificam os desejos e preocupações do “homem velho” e se instaura o novo horizonte do “homem novo”, buscar fazer a vontade de Deus. As virtudes teologais ajudam na luta que se trava com os inúmeros obstáculos que a “espiritualização” gera na vida humana. Ser “homem novo” compreende a “sensação de ser ‘conduzido’ e ‘atraído’ pelo amor para dentro do espaço infinito de uma liberdade sublime e incompreensível, é a expressão de nossa união espiritual com o Pai, no Filho, pelo Espírito Santo que nos constitui em nossa verdadeira identidade de filhos de Deus.” (MERTON, 1967, p. 100).

A identidade de filhos de Deus gera uma abertura à salvação individual. Entretanto, ela é partilhada com os demais seres humanos. A busca da unidade com Deus deve resultar na busca da unidade com todos os seres humanos. Através desse processo, restabelece-se a solidariedade original em que todo ser humano foi criado. Cristo é quem indica esse caminho e conduz para a restauração da solidariedade originária, a unidade da humanidade para com Deus. Merton (1960, p. 22) expressa que “Cristo é nossa paz, com os outros, conosco e com Deus. Por isto procuramo-Lo como o salvador do mundo, o Príncipe da Paz, Aquele que restaurará a unidade em Seu Reino de Paz.” Também expõe que “a maioria das vocações humanas tende a definir a sua finalidade não só em relação a Deus, mas também em relação aos outros.” (MERTON, 1959, p. 145). Desse modo, aquele que desvela seu “eu-real” se abre no mundo como “homem novo”, ao mesmo tempo que é abertura para “o outro”, no qual o “eu-real” se autorrealiza. Merton (1967, p. 32) afirma que “o segredo do misticismo cristão está em que a pessoa se realiza pelo amor aos outros”. O amor generoso é doado para outrem e assim acontece a vontade de Deus no mundo.

Cristo veio ao mundo para ajudar o ser humano a conhecer a si mesmo e aos outros para, assim, instaurar através da salvação a felicidade. Nas palavras de Merton (1962b, p. 145), Cristo veio “para ajudar o homem a fazer face a eles<sup>59</sup>, a fim de, por esta luta purificadora, chegar a conhecer-se a si, em primeiro lugar, e depois, aos outros homens, e a consagra-se à salvação e à felicidade tanto dos outros como de si mesmo.” A luta é contra o vazio da existência humana. Somente adentrando no vazio é que se pode encontrar, no mais profundo, o “eu-real”. O “homem novo” nasce como “novo Cristo” e isso é o ser cristão. Ser cristão implica em viver a partir do “eu-real” e traduzir esse ser em ato, ou seja, moral. Contudo, esse não é um moralismo fechado e sim a eticidade do amor, plenamente aberto

---

<sup>59</sup> O eles se refere aos “básicos conflitos íntimos neste mundo”.

(MERTON, 1967, p. 139). Daí a afirmação de que “cristianismo não é a religião de uma *lei*; é a religião de uma *pessoa* [...] O amor se especifica não por leis, mas por pessoas. O amor tem suas leis, são, porém leis concretas, existenciais, baseadas em valores escondidos na própria pessoa do Amado.” (idem, p. 140). Jesus ensinou ao homem o jeito de se libertar do amor-próprio, do “homem velho”, e se abrir a liberdade própria do ser humano, do “homem novo” (MERTON, 1960, p. 119). Essa liberdade é a garantia das boas ações, é a correspondência entre a realidade profunda humana e a própria vocação humana, *amai-vos uns aos outros como eu vos amei*, a aproximação cada vez mais íntima com Deus.

O dom do livre arbítrio é, portanto, como um talento que nos foi dado por Deus. E, como os servidores na parábola, devemos utilizá-los e não enterrá-los. Devemos fazê-los render por meio de boas ações que correspondam à nossa realidade e à nossa vocação; isto nos faz, ao mesmo tempo, mais reais e mais livres, de maneira que, por nossa liberdade nos aproximamos mais de Deus. (MERTON, 1967, p. 141).

Conclui-se que o “eu-real” é a identidade originária do ser humano, ou seja, a Imagem e Semelhança de Deus, que são modos de ser da humanidade. A imagem, apesar de estar presente através dos tempos, se encontra despercebida no viver. O “homem decaído” é aquele que perdeu sua semelhança, mas mantém sua imagem, mesmo que não tenha consciência disso. Cristo é quem resgata a possibilidade de abertura para Deus, do encontro, e dá condições ao ser humano de adentrar nas profundezas do seu próprio ser, vencendo o “homem velho” e descobrindo seu “eu-real”. Descoberta a originalidade do ser próprio, o homem prometeano, desesperado, que vê no castigo a recompensa e no desafio aos deuses à instauração do si mesmo, é deixado para trás e nasce o “homem novo”. A graça produz a unidade entre Deus e o homem, além de ser um Dom próprio do ser do ser humano. A Vontade de Deus se torna a vontade do homem. A sua realização é a missão do “homem novo”. A liberdade se torna ato quando a graça movimenta o retorno para Deus e gera a verdadeira autonomia, que é nutrida e fortalecida por meio das virtudes da caridade e da esperança. Elas garantem a força necessária para que o momento inicial da criação se faça presente na vida daquele que se abre a viver como “novo Cristo”. Jesus é a ligação das naturezas humana e divina e, portanto, contempla a totalidade do primeiro Adão antes da queda. Ser um “novo Cristo” implica em viver como Ele viveu e agir como Ele agiu. Por isso, quando o “eu-real”, com suas limitações, erros, dúvidas, angústias, desejos, virtudes, se mostra, ele age. Portanto, o “eu-real” é um produtor de um modo de atuar no mundo, de uma ética que se apresenta como caridade. O “eu-real” é plenamente aberto e age por meio do amor generoso para com o próprio eu, o outro e Deus. O “homem novo” que nasce da identidade do “eu-real”, Imagem e Semelhança, possui dois modos de ser: contemplação e

ação. Esses modos, os quais serão analisados na unidade seguinte, refletem como a ética da caridade acontece no cotidiano.

### 4.3. Contemplação e ação

Depois de apresentar o “homem novo” de Merton, que surge a partir do “eu-real”, faz-se necessário mostrar como a contemplação está ligada intimamente com a ação. O agir, o atuar e o viver do “eu-real” partem do processo de unidade com Deus. O mundo é o lugar dessa ação. Diante disso, será apresentada a concepção que Merton tem de mundo nos seus dois sentidos: um ligado ao modo bíblico de expressá-lo e outro como ele realmente é.

O caminho da contemplação não é um caminho fácil e nem todo cristão comporta uma consciência sobrenatural ou mística. A contemplação também não é uma fuga e nem um “caminho” que se pode escolher. Merton (1962b, p. 49) afirma que “ninguém seja também levado a crer que a contemplação oferece um caminho fácil de fuga em face dos torturantes problemas e responsabilidades da vida no século vinte”. Ela é dada àqueles que Deus escolhe. Somente aquele que espera em Deus é capaz de adentrar no caminho da contemplação. A esperança coloca o ser humano nesta situação e “a esperança não confunde” (Romanos 5, 5). Ela é o esperar em Deus e, ao mesmo tempo, é fundamento da ascética. Ensina a renegar o si próprio e a renunciar o *mundo*, porque ela faz o humano senhor de si e senhor das coisas, sempre de acordo com as promessas de Cristo (MERTON, 1959, p. 39). *Mundo*<sup>60</sup> “é a sociedade daqueles que vivem exclusivamente para si. Deixar o *mundo* significa, portanto, em primeiro lugar, deixar-se a si mesmo e começar a viver para os outros.” (MERTON, 1960, p. 29).

A contemplação exige uma renúncia tanto no nível natural, quanto no nível sobrenatural. A contemplação deve ser ordenada na moral ou no bem da sociedade, e também por Deus. A luz da graça ensina a distinção entre o bem e o mal e entre o que advém de Deus e o que vem do ser humano, do que é agradável a Deus e do que tece elogios ao si próprio (MERTON, 1959, p. 111). Renúncia (*Apátheia*) e discernimento (*Krisis*) pertencem à maturidade da alma e são manifestados pela “sede espontânea do bem, caridade e união com

---

<sup>60</sup> “O mundo” no Novo Testamento é o nome coletivo de todos os que se submetem ao desejo das coisas temporais e carnis, tomadas como um fim em si. O mundo, nesse sentido, é dominado pelo egoísmo e a ilusão, e o “príncipe deste mundo” é também o “pai da mentira”. Mas, o Paráclito, Jesus, que nos alcança do Pai, envia-O para habitar em nosso coração para sempre. (MERTON, 1959, p. 177).

Deus – é igual à repugnância do mal.” (MERTON, 1958, p. 30). A renúncia de si mesmo é o que determina a medida da atuação do amor de Deus, pois o desejo de renunciar a si completamente abre caminho para a obediência da vontade de Deus. A renúncia implica em um despojamento da vontade. Existe a exigência de uma autorrenúncia, que representa “o esforço generoso de varrer de nossas vidas tudo o que é inútil, tudo que é ‘alheio’, tudo que não é querido para nós por Deus.” (MERTON, 1960, p. 42). Por meio da autorrenúncia é que se pode acessar o ser, real e verdadeiro, das profundezas da pessoa humana. “A vida contemplativa exige um despojamento dos sentidos, mas nem por isso é uma completa rejeição da experiência sensível. [...] Mas a vontade tem uma parte integral em toda contemplação, pois não há, de fato, contemplação sem amor.” (MERTON, 1958, p. 18). Toda renúncia se prende a um princípio que faz o ser humano viver inteiramente fora de si e em Cristo, isto é, as promessas de Cristo: a ressurreição e o surgimento de um novo céu e uma nova terra (MERTON, 2012, p. 33).

O ser humano não é alheio a seu tempo e deve compreender claramente o que é o mundo no século em que ele se situa. Deve perceber as transformações que ocorrem em seu meio e os sinais que aponta para o futuro. “Ele precisa entender claramente que o mundo do século XX está em crise, porque sofre de uma transformação mais rápida e mais profunda de quantas já havidas. É uma completa convulsão de toda a raça humana e ninguém poderá dizer com certeza o resultado final.” (MERTON, 1962b, p. 39-40). O momento histórico em que Merton viveu é o da Idade Atômica. O ser humano olha para a história com a impressão de que está refletindo um fenômeno que ocorreu milhares de anos antes. A evolução do século XX foi muito rápida. O lugar para se encontrar a Idade Atômica, para Merton (1958, p. 14) é um movimento de “olhar para dentro de ti mesmo, porque és tu a Idade Atômica. E eu também, infelizmente.”

Boff (2003, p. 228) expõe que “a crise do *ethos* da modernidade trouxe à tona sua intenção oculta: a vontade de poder que se traduz em vontade de lucro, de acúmulo e de poderio. Saber é poder e poder é domínio do sujeito sobre o objeto que pode ser tanto a natureza, como o homem e a sociedade.” O ser humano se apega aos interesses temporais e destitui a contemplação, que só pode ser alcançada pela *experiência*. “Mas o homem do mundo e o cristão inteiramente absorvidos por atividades e interesses temporais, além de não desejarem a contemplação, tornam-se incapazes de conhecer o que é ela. A única maneira de saber algo das alegrias da contemplação é pela *experiência*.” (MERTON, 1962b, p. 64). A humanidade perdeu o sabor das coisas espirituais. “Vaidade das vaidades” é uma expressão

do Eclesiastes que expressa uma proximidade do que Merton refletiu sobre a sociedade moderna de meados do século XX.

Vaidade das vaidades – diz Coélet – vaidade das vaidades, tudo é vaidade. Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol? Uma geração vai, uma geração vem, e a terra sempre permanece. O sol se levanta, o sol se deita, apresentando-se a voltar ao seu lugar e é lá que ele se levanta. O vento sopra em direção ao sul, gira para o norte, e girando e girando vai o vento em suas voltas. Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim de seu percurso, os rios continuam a correr. Toda palavra é enfadonha e ninguém é capaz de explicá-la. O olho não se sacia de ver, nem o ouvido se farta de ouvir. O que foi, será o que se fez, se tornará a fazer: nada há de novo debaixo do sol! Mesmo que alguém afirmasse de algo: ‘olha, isto é novo’, eis que já sucedeu em outros tempos muito antes de nós. Ninguém se lembra dos antepassados, e também aqueles que lhes sucedem não serão lembrados por seus pósteros. (Eclesiastes 1, 2-11).

Quando o ser humano penetra no nada de seu existir e ali permanece, apenas vendo a si próprio, ele acaba constituindo uma vida secular. A vida se seculariza “quando se limita ao ‘ciclo’ daquilo que *parece ser novo*, mas na realidade é o mesmo de antes. A vida secular é das esperanças vãs, prisioneira da ilusão de novidade e mudança, ilusão que nos faz retornar constantemente ao tema antigo, a contemplação do nosso nada.” (MERTON, 1962b, p. 65). O sofrimento<sup>61</sup> se caracteriza como orgulho quando se acredita nele. Mas quando o sofrer faz com que o ser humano acredite em Deus, ele se torna humildade. O sofrimento é um mal que está presente na vida. No entanto, a misericórdia de Deus, através da graça, faz com que o mal do sofrimento seja vencido e se torne bem. Quando se consagra o sofrimento a Deus, é o “eu-real” que é consagrado a Deus. Para Merton (1959, p. 92),

a fé também sabe que a misericórdia de Deus é dada àqueles que O procuram sofrendo, e que por sua graça vencemos o mal com o bem. O sofrimento, então, torna-se acidentalmente bom, pelo bem que ele nos faz receber mais abundante da misericórdia de Deus. Não é por si mesmo que ele nos torna bons, mas por nos dar ocasião de passar a melhores do que somos. Então, o que consagramos a Deus no sofrimento não é ele mesmo, mas o nosso próprio eu.

A busca da felicidade é o grande desafio do homem. Agostinho (2008, p. 238) ressalta que “mal ouvimos este nome “felicidade”, imediatamente temos de confessar que é isso mesmo o que apetecemos; não nos deleitamos simplesmente com o som da palavra”, ela é própria do existir humano. Na vida contemplativa, existem leis muito estranhas que implicam em renunciar à felicidade. Merton (1962b, p. 51) revela que “na contemplação a felicidade

---

<sup>61</sup> Existe uma diferença em Merton do mal físico, o sofrimento, e o mal moral, o pecado. O mal físico não tem poder algum para penetrar no fundo do nosso ser. Ele pode tocar a nossa carne, a nossa mente, a nossa sensibilidade. Ele não pode causar dano ao espírito sem a ação deste outro mal, que é o pecado. Se nós sofremos com coragem, quietamente, sem egoísmo e em paz, as provas que nos atingem o corpo só fazem aperfeiçoar-nos internamente, e nos levam a sermos mais verdadeiramente nós mesmos, porque nos permitem cumprir o nosso destino em Cristo. (MERTON, 1959, p. 97)

não pode ser encontrada se não tivermos antes renunciado a ela. Se alguém estiver fixado na busca ‘felicidade’, é melhor que desista de querer ser um contemplativo.” A pessoa que deseja ser um contemplativo deve abandonar esse querer, pois somente o *esquecer-se de si* e o desistir de *ver-se a si* abrem o caminho da contemplação. A verdadeira “vida feliz é a alegria que provém da verdade. Tal é a que brota de Vós, ó Deus que sois a minha luz, a felicidade do meu rosto e meu Deus. Todos desejam esta vida feliz. Oh! Todos querem esta vida que é a única feliz; sim, todos querem a alegria que provém da verdade.” (AGOSTINHO, 2008, p. 240). A felicidade da verdade é o processo em que o ser humano aberto à contemplação adentra no seu nada e descobre a presença da graça divina que gera um desejar cada vez maior da caridade. Um desejo direcionado para amar a Deus constrói um desejo de realizar a sua vontade. Merton (1959, p. 178) afirma que, no desejo da caridade, é:

Clarividente, neste sentido, que a inteligência humana iluminada pelo Espírito Santo se volta para o Pai e pede um aumento de amor, em nome do Filho. Isto equivale dizer que o desejo de caridade em uma alma cristã bem madura, é um lúcido, profundo, tranquilo, ativo e sumamente frutuoso conhecimento da Santíssima Trindade.

A verdade é o que nos torna reais. Há um *instinto* de saber e uma *necessidade* de falar sobre ela. “Devemos ser verdadeiros por dentro, verdadeiros a nós mesmos, antes de poder conhecer uma verdade que está fora de nós. Mas, tornamo-nos verdadeiros por dentro, ao manifestar a verdade como a vemos.” (MERTON, 1959, p. 185). Sendo assim, a vida é “a conformidade de nossas ações como o que se supõe que sejamos.” (idem, p. 186). Nas palavras de Agostinho (2008, p. 367) isso representa que “nós agora somos inclinados a praticar o bem, depois que nosso coração o concebeu, inspirado pelo Vosso Espírito”. A contemplação se apresenta como a vida de Cristo na alma e consiste no aprofundamento sobrenatural dos mistérios próprios que ela contém. O processo ocorre através da graça, que se mostra como uma ação de Deus na vida (MERTON, 1958, p. 19). Na contemplação já está uma ação de Deus para com o ser humano.

O homem é feito para a contemplação que é a sua mais alta atividade. A culpa de sua incapacidade para tal ato é que o conduz a deixá-la de lado frente ao desejo. A contemplação “é uma atividade imanente, acima do plano sensível e discursivo. É o sentimento culposo da incapacidade para tal ação, que leva o homem a buscar o esquecimento na agitação e no desejo.” (idem, p. 27). A vida contemplativa é a busca do conhecimento de Deus e tem como fruto a comunhão espiritual com Ele. A contemplação requer sacrifício. “A contemplação é o sacrifício de todo o ser do homem a Deus em auto-transcendência. O eu, ao ser esquecido, é

espiritualmente destruído. No entanto, esta imolação espiritual não está sob o comando da vontade do homem.” (MERTON, 1962b, p. 52). Ele só pode adentrar nas profundezas de sua humildade e esperar pelo encontro com Deus. Nesse encontro acontece a união com tudo que é real. A caridade se apresenta, ela é vida e a riqueza do Reino de Deus que gera o desejo de doar-se (MERTON, 1959, p. 165). A verdadeira natureza da contemplação é:

Antes de tudo uma experiência sobrenatural de Deus, um dom livre num sentido ainda mais especial do que todas as graças, embora faça parte do organismo sobrenatural com que somos normalmente santificados. Essencialmente, ela é uma participação viva e consciente da nossa alma e suas faculdades na vida, no conhecimento e no amor de Deus mesmo. Isso só é possível pela graça santificante, dada como um novo ‘ser’ acrescentando à natureza para habilitá-la a produzir atos inteiramente acima da sua capacidade. (MERTON, 1958, p. 21).

Ver Deus na contemplação é muito mais do que se poderia esperar. Somente pela graça é que acontece essa possibilidade. Os resultados são assumir a própria realidade do “eu-real” que detém suas limitações. Ter uma vida espiritual é ter a vida por inteiro voltada para Deus. As ações do corpo que estão ligadas à alma se tornam santas, porque a alma, por causa de Deus presente e agindo nela, é santa (MERTON, 1959, p. 101). A conversão de todo o ser para Deus gera a contemplação que é a verdadeira oração interior do ser do ser humano. (MERTON, 2012, p. 41).

O homem contemplativo é um retorno ao paraíso, uma abertura à Trindade. Por isso, o verdadeiro significado de Cristianismo é o desejo de encontrar com Deus, por meio de Jesus, através da ação do Espírito Santo. Para adentrar no mistério profundo do ser do ser humano, é preciso “reduzir a atividade até poder pensar calma e razoavelmente, em nossas ações. Não começamos a conhecer-nos, se não vemos as verdadeiras razões que nos levam a fazer o que fazemos; e não podemos ser nós mesmos, se nossas ações não são conforme às nossas intenções.” (MERTON, 1959, p. 132-133). Deve existir um equilíbrio entre a intenção e a ação, através da reflexão, no ato de contemplar Deus na profundidade do “eu-real”. O “eu-real” se apresenta como um modo de viver mergulhado na paz, no recolhimento e na calma, sabendo respeitar os limites do campo de ação. “Cumpra suas obrigações da melhor maneira possível, com amor desinteressado e grande paz, de modo a mostrar seu desejo de servir a Deus. Ame-O e sirva-O serenamente e em todos os trabalhos guarde o recolhimento. Faça tudo com tranquilidade e sem alarde.” (MERTON, 1962b, p. 93).

O recolhimento é “o que me faz presente a tudo que tem real sentido, em cada momento da existência.” (MERTON, 1959, p. 215). Ele é o eixo que aproxima os dois aspectos do ser do ser humano. “Uma é a substância essencial do meu ser espiritual, a alma

interior, a vontade profunda, a inteligência espiritual. A outra é a minha alma exterior, a inteligência prática, a vontade engajada nas atividades da vida.” (idem, p. 213). Merton não afirma a existência de duas almas no ser humano, mas que a única alma age de dois modos distintos: atividade externa e contemplação interna. Deve-se recordar que a experiência contemplativa é sempre voltada para um encontro na intimidade com Deus presente na alma (MERTON, 1958, p. 21). Abrir-se a si é abrir-se a Deus (BOFF, 2003, p. 339).

Abrir-se a si implica em adentrar e conhecer o próprio nada, pois é nele que se encontra a maior das grandezas, Deus. (MERTON, 1959, p. 203). O nada é próprio do ser humano e gera o “homem decaído”. O pecado é o responsável por essa situação existencial do humano, mas tal situação não destruiu os planos de Deus, simplesmente o distanciou de cumprir sua vocação originária de filho de Deus. A ação de Deus acontece na história da humanidade e em formato de uma educação para a humanidade, que é um “tema da ‘pedagogia’ divina, clássica nos Padres, e que significa, de um lado, a iniciativa divina e, do outro, o respeito à liberdade da criatura e das fases necessárias a seu caminhar.” (LIÉBAERT, 200, p. 69). O Criador é o responsável pela saída do ser humano do seu nada. Quando isso ocorre, Deus se mostra e mostra quem é o “eu-real”, o retorno ao projeto originário da humanidade. “Se Ele pode achar-me onde Ele quiser, e me diz, Quem é Ele e quem sou eu, e se então fico sabendo que Aquele que eu não podia achar, me encontrou, então sei que Ele é o Senhor, meu Deus: tocou-me com o dedo que me pôs fora do nada.” (MERTON, 1959, p. 225). Para os Padres do Deserto, a contemplação tem sua beleza própria somente quando ela é uma experiência de Deus na escuridão, “ver a Face de Deus” (MERTON, 1962b, p. 59).

A misericórdia é a chave de transformação do universo em pecado. A vocação do ser humano é “livrar do mal o mundo inteiro, e transformá-lo em Deus: pela oração, penitência, caridade e, sobretudo, pela misericórdia. Deus, que é todo santo, não contente de fazer misericórdia conosco, pôs também a sua misericórdia em mãos dos pecadores possíveis que somos.” (MERTON, 1959, p. 202). A misericórdia possibilita a escolha entre o bem e o mal, a vitória do bem sobre o mal e a obtenção da misericórdia no “eu” para agir com um “outro”. “A misericórdia de Deus está à nossa disposição, quando a quisermos; basta ser misericordioso com os outros. Pois a bondade de Deus que age através de nós, quando Ele nos leva a tratar o próximo como Deus nos trata.” (idem, p. 205). Ao agir com misericórdia, o ser humano sente compaixão pelos outros. Ela representa um reflexo da compaixão de Deus criado na alma. “A compaixão é a forma de espiritualidade que consiste em compartilhar com os outros os dons de Deus que recebemos pelo Espírito não só para nós, na dimensão ativa da

vida humana.” (BERTELLI, 2005, p. 194-195). Para Merton (1959, p. 206), a compaixão, se for autêntica e se for um sentimento profundo do coração, é a manifestação da misericórdia de Deus no ser humano. Sendo assim, a compaixão é a resposta humana à misericórdia de Deus. O amor que se transmite ao próximo é o mesmo do Criador para com o humano.

A contemplação é um viver em solidão, que é o modo mais simples de existir, pois “a vida em comum nos prepara para a vida solitária na medida em que *encontramos* a Deus na simplicidade da vida comum – e em seguida o procuramos mais e o encontramos melhor na *simplicidade maior* da solidão.” (MERTON, 2012, p. 88). A solidão é necessária na vida do ser humano. Solidão e dignidade são elementos do existir que mostram a verdadeira “personalidade incomunicável” que cada um possui e sempre possuirá. “A solidão é tão necessária ao indivíduo e à sociedade, que falhando esta em proporcionar suficiente solidão para que se desenvolva a vida interior dos seus membros, eles se rebelam e vão procuram falsas soluções.” (MERTON, 1959, p. 237). A solidão da vida contemplativa “é uma imitação e uma realização em nós das palavras de Jesus.” (MERTON, 2012, p. 83). A obrigação de amar ao próximo e as criaturas de Deus se torna o horizonte do solitário verdadeiro, porque “o amor é a sua solidão.” (MERTON, 1959, p. 241). A solidão da contemplação é uma força que impulsiona o ser humano a agir no mundo.

No silêncio, que é modo de ser do ser humano, acontece à descoberta da profunda realidade humana, o reflexo de Deus na alma, que se manifesta como imagem e semelhança (Merton, 2012, p. 77). O silêncio é um modo de ser que depende inteiramente da caridade. Por ter raízes em Deus, ele perpassa todas as virtudes da vida sobrenatural, Cristo está no silêncio. “Sem tal silêncio, as nossas virtudes não passam de som, não passam de ruído exterior e manifestação de nada: o que revela as virtudes é sua caridade interior, que tem um “silêncio” todo particular onde se esconde uma Pessoa.” (MERTON, 1959, p. 247). O silêncio gera o “homem novo” e se mostra como uma força que molda o modo como o ser humano age no mundo a partir das virtudes. Agostinho (2008) diz que o “homem renovado” assume sua identidade a partir do encontro com Deus e é capaz de fazer julgamento das coisas que devem ser julgadas, assumindo ações no mundo a partir da sua descoberta do “eu-real”. Ele assinala que

o homem, renovado pelo espírito e vendo perfeitamente a Vossa realidade, não precisa das indicações de outro homem para proceder “segundo a sua espécie”. Graças aos Vossos ensinamentos, ele mesmo compreende a Vossa vontade e aquilo que é bom, agradável e perfeito. Vós o ensinais a ver a Trindade da Unidade e a Unidade da Trindade, porque já é capaz de fazer ensinamento. Tendo Vós falado no plural: “Façamos o homem”, afirma-se logo no singular: “E fez Deus o homem”.

Tendo Vós falado no plural: “À nossa imagem”, enuncia-se no singular: “À imagem de Deus.”

Deste modo o homem renova-se no conhecimento de Deus, segundo “a imagem d’Aquele que o criou” (Colossenses 3,10) e, tornando-se espiritual, julga de todas as coisas que certamente hão de ser julgadas. Porém Ele por ninguém é julgado. (AGOSTINHO, 2008, p. 351).

O lugar da ação do “homem novo” é o mundo. Mundo é uma expressão muito vaga. “Mundo”, no mau sentido, apesar de sugerir ser o cosmos, não o é. Merton (1962b, p. 64-65) atribui o mau sentido como advindo de influências platônicas e gnósticas presentes em escritos cristãos de fundo neoplatônico. “O mundo é metafisicamente real” (MERTON, 1958, p. 28), porque para alcançá-lo há uma necessidade de adentrar na contemplação, que está para além do ser humano, pois depende exclusivamente da vontade de Deus. Merton faz uma distinção entre o mundo secular<sup>62</sup> e o sacral. Ambos refletem a dependência, porém de modos distintos. O mundo secular depende da *distração* para escapar do vazio gerado pelo si próprio. Ele exalta a liberdade do homem. No entanto, o torna escravo das coisas de que depende e acaba por aliená-lo, porque assume mais uma identidade de *coisa*. No mundo sacral, o homem admite sua dependência exclusivamente de Deus. Ele vive na libertação e elevação da união com o Criador. As coisas criadas e exteriores são usadas e dominadas, pois elas foram feitas para servir e não para serem servidas (MERTON, 1962b, p. 66). Até mesmo as sociedades mais sacrais terrenas detêm algo de secular. A atitude sacral é um aprofundar-se no vazio interior, ela é essencialmente contemplativa e a solidão é a abertura a esse mundo.

A contemplação e a santidade estão presentes no coração do ser humano. Quando não está dividido entre Deus e o mundo, ele é capaz de adentrar no vazio de si mesmo e descobrir o Criador. Por meio da graça, o amor divino está presente no mundo. Somente quando o homem se faz presente em Deus, no encontro profundo, é que se realiza a presença permanente do Criador na vida do ser humano e a ação humana no mundo se torna a ação de Deus (BOFF, 2003, p. 196). O estar conscientes da verdade interior tem como resultado uma fé atenta e amorosa, ao mesmo tempo que é um despertar para o amor de Deus e pelo mundo (MERTON, 1962b, p. 73). Nasce a unidade corpo-alma-Deus que refletem a santidade da inteireza, o “homem-novo”, que realiza ações no mundo dirigidas a Deus em forma de serviço aos demais (MERTON, 1959, p. 108-109).

O homem sacral aceita sua insignificância e nulidade. Ele é grato e feliz, corajoso e próximo dos demais. “O homem ‘sacral’ não teme nem detesta a si mesmo e não tem medo ou

---

<sup>62</sup> O “secular”, para Merton, é o temporal, o efêmero, a rodar em ciclos que se repetem interminavelmente. É o que faz a “sociedade mundana”. (MERTON, 1962b, p. 65).

vergonha de estar a sós consigo mesmo, porque é capaz de achar na solidão a companhia de Deus. E é capaz de sair de sua solidão para encontrar a Deus nos outros homens.” (MERTON, 1962b, p. 68). A vida interior é a nova lei, que se realiza pela caridade. Ela é a imitação da vida de Jesus no itinerário humano, ou seja, fazer a vontade de Deus. “A nova lei exprime-se não só nas exigências que os preceitos divinos e eclesiásticos nos fazem, mas, sobretudo, nas exigências do próprio Espírito Santo que, vivo e ativo no fundo das almas, nos urge constantemente a entregar a vontade à atração da caridade.” (MERTON, 1959, p. 59). Por isso, “a lei de nossa vida pode ser resumida no axioma ‘sê o que és’” (MERTON, 1967, p. 179), porque “esse Deus que vive no mais íntimo de nós mesmos estando para além de tudo, enquanto é Mistério-mistério, sem origem, originador de Tudo [...] se abre como verdade de Si mesmo, se espelha no número infinito de seus possíveis imitáveis, se comunica com os homens.” (BOFF, 2003, p. 335).

A liturgia cristã consiste na contemplação ativa em dois níveis: de *revelação falada* e de *mistério ritual* ou *ação sagrada*. Na *revelação falada*, tem-se o canto e a leitura dos textos sagrados. Sua força central se localiza no *anúncio formal do Evangelho* e no mistério da salvação do homem. “Recebemos a ‘palavra de salvação’ que é ‘mias afiada que uma espada de dois gumes’, penetra nos abismos do ser com poder sobrenatural e transformador, desperta ou renova em nós a vida divina de filhos de Deus.” (MERTON, 1962b, p. 73). A *ação sagrada* é o nível superior de contemplação litúrgica e se apresenta no rito dos sacramentos, principalmente no da Eucaristia. “Esses ritos e dons divinos são mais do que símbolos; contém as verdades mesmas expressas por seu simbolismo e trazem consigo graças que iluminam os olhos do coração para perceberem sua significação íntima.” (idem, p. 73). “A ação divinizadora e transformadora de Deus é exercida em nossas almas de modo todo espiritual na liturgia.” (MERTON, 1967, p. 177). Participar ativamente da ação litúrgica é uma preparação para a “contemplação”, porque ela toma o homem por inteiro e o lança em consagração a Deus. “Por meio da participação ativa na liturgia o cristão prepara-se para entrar na “contemplação” dos grandes mistérios da fé pela Igreja. [...] Ela engloba o ser do homem, corpo e alma, mente, vontade, imaginação, emoção e espírito.” (MERTON, 1962b, p. 74).

A palavra é uma fonte de vida para o “homem novo” e ela contribui para a transformação do homem no seu “eu-real”. “Essa transformação sobrenatural é precipitada pela ‘palavra de fé’. A nossa geração espiritual como ‘novos homens em Cristo’ depende inteiramente de nossa reação a essa ‘palavra’.” (MERTON, 1958, p. 39). A festa é a categoria

que explicita os sacramentos e em sua estrutura estão o culto e a oração a Deus. Quando os sacramentos são realizados, ocorre uma *escuta* da palavra que é dirigida a pessoa. Celebrar é receber Deus em forma de ‘palavra’ que constrói um modo de viver, um jeito de agir e um modo de atuar no mundo. “A celebração causa uma vida, *ações* e *atitudes* correspondentes aos gestos e palavras, que mostrando os sacramentos visam à vida, ao seguimento histórico de Jesus. Sendo festa, atividade inútil, os sacramentos expressam *louvor* pelo dom gratuito de Deus.” (TABORDA, 1977, p. 177). As escrituras sagradas e os sacramentos são forças que abrem o homem à contemplação e ajudam na transformação da vida humana, que se realiza no seu agir e atuar como “homem novo”. Merton (2012, p. 93) escreve que,

para penetrar nos segredos íntimos das Escrituras, temos de fazer delas, em verdade, nosso pão cotidiano. Temos de nelas encontrar a Deus nos momentos em que mais dele necessitamos – e, geralmente, quando não temos nenhum outro lugar onde encontra-lo e lugar algum onde procurar!

No nada humano não se pode apreender Deus, pois é Ele que se revela. A contemplação abre o ser humano a um mergulho na nulidade do si mesmo e uma procura de Deus. Porém, o salto para o encontro com Deus depende exclusivamente do próprio Criador. Sendo assim, a “contemplação é a obra do amor, e o contemplativo prova que ama deixando todas as coisas, mesmo as mais espirituais, para ir a Deus no nada, no desprendimento e na ‘noite’. Mas o fator decisivo na contemplação é a livre e imprevisível ação de Deus.” (MERTON, 1962b, p. 84). Ação e contemplação não tem antinomia, pois a contemplação modifica o ser do ser humano, fazendo aparecer o “eu-real”, para que ele desenvolva uma ação prática e uma plena execução no cotidiano. Nisso se resume a ética do amor, diferente da ciência do *ethos*. Por isso, Merton (1959, p. 85) afirma que ação e contemplação “desenvolvem-se ao mesmo tempo para integrar-se em uma só vida e unidade. Tornam-se dois aspectos da mesma coisa. Ação é caridade que olha para fora, para o lado dos outros homens, e contemplação é caridade voltada para dentro, para a sua fonte divina.” Estar contente com o que a pessoa é e viver com grande simplicidade e liberdade interior são elementos da vida contemplativa na sua ação. Mas é a pureza de coração, a unidade e realidade Deus, que guardam a verdade contemplativa, ser um novo “Cristo”. (MERTON, 1962b, p. 77).

A disciplina é um elemento fundamental para a vivência espiritual, porque os bons hábitos necessitam de repetição e de disciplina para se desenvolverem em ação no mundo (MERTON, 1959, p. 120). O ascetismo e a moral não devem paralisar os processos, mas cooperar no desenvolvimento da comunhão com Deus. A moral só flui na existência humana

a partir do princípio de libertação feito por Cristo (MERTON, 1967, p. 178). O ascetismo é útil quando seu fundamento é a humildade, que é uma força sobrenatural que aumenta a dignidade humana. “A pedra angular de todo ascetismo é a humildade, e a humildade cristã é em primeiro lugar uma questão de bom-senso sobrenatural. Ela nos ensina a nos aceitar como somos, em lugar de pretender ser melhores.” (MERTON, 1959, p. 121). Merton (1958, p. 19) afirma que “a contemplação pressupõe ação ascética. Dado o conexo existente entre inteligência, vontade e os demais atributos do nosso ser, a contemplação imola a Deus a nossa realidade inteira”. Deus é ação. Como afirma Comblin (1982, p. 11), “nosso Deus é um que age: que liberta, constrói, transforma. [...] Pois nossa ação não é exterior à ação de Deus: está dentro dela. E a ação de Deus não é exterior à nossa: está dentro dela”.

Ficar quietos é o modo de espiritualizar e fazer a vida ser agradável a Deus. Quando há paz na alma que se desapegou de si e se abriu a Deus a contemplação verdadeiramente chegou à unidade. Encontrar a paz em si mesmo é o princípio motor de abertura aos outros e a Deus. “Um homem que não está em paz consigo, necessariamente projeta a sua luta interior na sociedade daqueles com quem vive, e espalha em torno de si um contágio de conflito. Mesmo quando tenta fazer o bem a outros, esses esforços são inúteis.” (MERTON, 1959, p. 128). Segundo Bertelli (2005, p. 181), o seguimento de Jesus consiste “em promover a paz no mundo armado até os dentes. Transformar espadas em arados, num mundo de violência imperial, exige uma fé profunda e a corajosa capacidade de ‘auto-entrega’ martirial em favor dos outros.” O ser do ser humano exige expressões em atos, qualidade nos atos. “A atividade é justamente uma das expressões normais da vida, e a vida que ela expressa é tanto mais perfeita quanto mais ela se mantém numa ordenada economia de ação.” (MERTON, 1959, p. 129).

O aceitar tal qual se é em realidade, em humildade, é o que vai designar a qualidade dos atos humanos. A “ação cristã consiste em uma conversão dos poderes em serviços.” (COMBLIN, 1982, p. 379). No fundo, o mundo é uma criação onde o homem se encontra e atua cotidianamente. Por isso, “ser e agir tornam-se um, em nossa vida, quando a nossa vida e nosso ser são um ‘martírio’ da verdade. Com isso nos identificamos com Cristo. [...] Nossa vocação é precisamente esta: dar testemunho à verdade de Cristo, abandonando a nossa vida às suas ordens.” (MERTON, 1959, p. 140).

Em suma, quando o homem descobre sua real vocação de ser chamado a ser um “novo Cristo”, ele passa a atuar no mundo como Jesus atuou. A contemplação é o movimento da ação de Deus no mais profundo do ser humano que, ao contemplar, executa uma ação interior

que gera uma ação exterior. Essa ação é feita pelo “eu-real” que atua desde seu desvelamento nas profundezas do nada em ações, atitudes e vivências. O centro do desvelamento pertence a Deus. Ele assume o processo de retomada da identidade primeira do ser do ser humano, porque a ação de Deus é amor. Somente assim, a disciplina, ascese e moral tem seu fundamento garantido, pois elas estão para auxiliar o humano no seu encontro amoroso com Deus. A liturgia e os sacramentos são formas de ação que colaboram no aprofundamento da espiritualidade e ajudam o ser humano a assumir o seu “eu-real”, que contempla e, ao mesmo tempo, age orientado vocacionalmente, em liberdade, em fazer a vontade de Deus.

## 5. CONCLUSÃO

A vida de Merton e o contexto em que viveu formaram e influenciaram seu pensamento e ajudaram no desenvolvimento de suas obras, a ponto de se poder dizer que vida e obra se confundem. Apesar de algumas delas serem dirigidas para grupos de eclesiásticos ou de noviços do mosteiro, em geral são dotadas de uma abrangência a outros horizontes, por exemplo o cristão sem vínculos com o clero, a população não cristã, os budistas e os filósofos.

A pesquisa revelou que, submergido no mundo acadêmico, Merton encontrou na voz de um professor a saída para o amor generoso, conforme exposto no segundo capítulo. Ele o apresentou aos clássicos da filosofia e da espiritualidade. Mesmo apaixonado por Marx, em toda sua vida, estudou e aprofundou os estudos sobre Santo Agostinho, base de muitos dos seus escritos sobre a espiritualidade. Descobriu a Deus não no ato de buscar, mas na ação do próprio Deus de querer encontrá-lo nas profundezas do seu ser. Mergulhado no nada, seguiu a sua descoberta vocacional, a que se devotou até a morte. Ponto alto da vida e da espiritualidade foi a “Casa da Amizade”, que o ajudou a descobrir a originalidade de sua vocação. Através da ajuda aos pobres negros do Harlem e na liberdade da ação de Catarina de Hueck, encontrou sua vocação de ir ao encontro dos demais como Cristo assim o fez, porém de uma forma própria e dentro de um mosteiro.

A pesquisa mostrou também que a Trapa o preparou e lhe possibilitou, com suas limitações, perseguições, alegrias, esforços e exigências, a se tornar um dos maiores mestres espirituais do século XX. No abandono de si, Merton se torna um dos pais da espiritualidade da teologia da libertação, que influenciou e influencia inúmeros teólogos latinoamericanos, principalmente na unidade mística e compaixão, seguimento de Jesus e profecia, oração e ação, que mostram a integração da pessoa humana na espiritualidade libertadora. A vida monástica contribuiu para que ele se tornasse não apenas um escritor famoso, mas também lhe permitiu mergulhar profundamente no mistério da alma humana, seu “eu-real”, e traduzir a experiência mística em contemplação e ação no mundo. Escrever era a ação concreta da contemplação de Merton, assim como seu agir na comunidade e suas críticas à violência. A luta para a instauração da paz teve suas inspirações em Gandhi, em Jesus e em sua própria experiência de ser um homem entre duas guerras.

A caminhada espiritual de Merton se deu a partir de sua própria experiência de vida. Inclusive, a obra *A montanha dos sete patamares* é uma espécie de diário do percurso que

Merton fez em sua existência até se inserir na vida monástica. Ela implica na valorização das vivências, na construção do caminho que aponta para o Cristo. Como o grande problema moral da adolescência e juventude do autor foram os vícios, a resposta de um homem de fé deve ser através das virtudes, tratadas em todos os livros. A vida de Merton pode ser toda colocada dentro da espiritualidade como exemplo da constituição e desvelamento do “eu-real” e o nascimento do “homem novo” que atua diretamente no mundo.

A partir de suas inquietações existenciais, dentro do contexto em que viveu, somadas à via espiritual descoberta na Trapa, Merton construiu originariamente a relação intrínseca entre espiritualidade e ética, objeto deste estudo. A dimensão espiritual se revelou desde o ser padre, o grande chamado para o autor entrar na vida religiosa, o ser monge, que representa a espiritualidade trapista, até o ser eremita. Um itinerário espiritual vivenciado antes que tematizado racionalmente para dar razões à cultura. Já os componentes espirituais abordam o seguimento de Jesus, que aponta para a possibilidade de retomada da liberdade de filhos de Deus e devolve o ser humano para o Criador, o profetismo, que é detentor de um anúncio/denúncia para a sociedade daquele período, e a mística do deserto, a qual contém a solidão, a caridade, a oração de Jesus, a compaixão, a esperança e o *ser peregrino*.

Na perspectiva cristã da ética, a pesquisa mostrou que Merton chama a atenção para o “homem decaído” ou “homem velho” que é a representação do egoísmo do si próprio, expressa quando a humanidade, Adão, deixou de ser inteiramente ligada a Deus e buscou fora de si o conhecimento de Deus. Dessa forma, a ligação originária com o Criador foi desfeita. O ser humano, apesar de manter a imagem de Deus própria de seu ser, perdeu a semelhança de Deus, que também é própria de seu ser. Mesmo assim, Deus, que se apresenta como amor, enviou seu Filho para restituir a ligação originária das duas naturezas, a divina e a humana. Em Jesus, as duas naturezas se encontram e se unem numa só identidade. Através de Cristo, o ser humano retoma seu ser originário: ser imagem e semelhança de Deus. A graça é que sustenta e mantém o processo de retorno à origem. Quando o ser humano, por meio de sua vontade, adentra no si próprio, ele descobre um vazio. Ao se abrir, por meio da graça, o ser humano descobre Deus presente em suas profundezas, com isso acontece a abertura do ser humano às virtudes teológicas da fé, esperança e caridade, que purificam o “homem velho” e o tornam “homem novo”. A identidade própria do ser humano, seu “eu-real”, é ser imagem e semelhança de Deus, porque Deus é a Verdade e a Realidade, Aquele que é.

Ao redescobrir o divino no humano, o “eu-real” se desvela, acontece o amor generoso traduzido na abertura para o outro, representação da atividade da alma que ama, uma

verdadeira ação ética que brota da espiritualidade. Encontrar-se com Deus é encontrar-se com outrem na base do princípio do amor ao próximo. Contemplar e agir são os verbos que manifestam o modo de ser do “homem novo” na relação com tudo que está ao seu redor. Contemplar é uma ação inerente a Deus, que também está presente no ser humano, pois reflete um agir no mundo, uma ação prática revestida de amor. Em Merton, a espiritualidade do *ethos* gera a ética do amor que se configura em um agir de acordo com a Vontade de Deus.

Este estudo abre inúmeras frentes de pesquisa tendo a espiritualidade do *ethos* e a ética do amor como base. Ele se configura como fonte tanto para novas abordagens teóricas quanto para a pesquisa de campo, uma vez que seus elementos servem para a construção de questionários a serem aplicados tanto em ordens religiosas quanto em comunidades cristãs. A pesquisa colabora com o estudo das Ciências da Religião, mostrando que o discurso da ética do amor pertence a uma perspectiva diferente do discurso moralista próprio de muitas religiões. Em Merton, não se trata de um discurso conceitual que tenta abarcar a realidade do agir humano no conceito, mas impulsiona o ser humano à descoberta do “eu-real”, que resulta em um agir de acordo com a vontade de Deus. A razão é fundamental para a espiritualidade. Sem ela, o ser humano pode ser conduzido pelos desejos e sentimentos. A razão e a espiritualidade levam, em conjunto, a uma abertura harmoniosa do “homem novo”. Mas a fundamentação da ética mertoniana não se dá só pela razão, mas pela via espiritual do amor.

Na esfera social, esta pesquisa mostra à sociedade um ator que reflete sobre os problemas da contemporaneidade e que apresenta uma solução pelo viés da espiritualidade. A contemplação e ação se conjugam para que o “homem decaído” dê lugar ao “homem novo” e para transformar a lógica do si mesmo (egoísmo, narcisismo e individualismo) em uma proposta que contempla o sujeito humano como reflexo de Deus no “próximo”. Por tudo isso, a pesquisa demonstrou que a relação ética e espiritualidade é um tema atual e de suma importância para a sociedade e para as Ciências da Religião.

## REFERÊNCIAS

ABADIA Nossa Senhora da Santa Cruz. **Espiritualidade Cisterciense**. Itaporanga. Disponível em: <<http://www.abadiaitaporanga.org.br/Espiritualidade%20Cisterciense.html>>. Acesso em: 07 out. 2014.

AGOSTINHO. **Confissões**. 23. ed. Bragança Paulista: São Francisco, 2008.

ÁVILA, Remedios. **El desafío del nihilismo: la reflexión metafísica como piedad del pensar**. Madrid: Trotta, 2005. p. 15-35.

BERTELLI, Getúlio Antônio. **Mística e compaixão: a teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton**. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2005. Tese (Doutorado). Disponível em: <[http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=6869@1](http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=6869@1)>. Acesso em: 10 maio 2014.

BERTELLI, Getúlio Antônio. Thomas Merton: um precursor da espiritualidade da libertação. **Ciberteologia**, São Paulo, Ano 2. n. 13. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/06/03thomasmerton.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2014.

BERTELLI, Getúlio. Violência e paz na vida e obra de Thomas Merton. Rio de Janeiro: **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, ano 12, n. 28, jan./abr. 2008. Disponível em: <<http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18369/18369.PDFXXvmi=tLC3Hk7ggZxBpK0xMFEhZ1nX5CZjOxLijol1Jsi0sQCSCCqoi6Hh76fdIfwwNjP8IcasFst8k62WJtm2A5kIbBWTQurFPiNxuZ2bsvkNDmLmR9oseJcqk9lcFNru7G4CF6N8D8WgvJEoS4R8O5z9eUmUJepQUtsBAhKeqHvWqalkfes4j2ezXBtHPUxLo2m0j8eKPLihV5Cbk5gE7ue66JNWEmJ4o64Jeju55em2j0eE5ujd0xj7h75WuO1TV6Eb>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1995.

BOFF, Leonardo. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOFF, Leonardo. **Graça e experiência humana**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BONOWITZ, Bernardo. A oração Contemplativa de Thomas Merton. **Comunicação de ciência e fé online**. Curitiba: Instituto Ciência e Fé. Disponível em: <<http://www.cienciaefe.org.br/online/nov02/contemplativa.htm>>. Acesso em: 15 jun. 2014.

CABRA, Pier Giordano. **Breve curso sobre a vida consagrada: tópicos de teologia e espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 2006. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books?id=B-Km-PQnt\\_0C&pg=PA31&lpg=PA31&dq=artigos+sobre+a+espiritualidade+do+deserto&source=bl&ots=CZ-6Y1BgKi&sig=pCGq70Yzbm5OIVbsQi3pK37zj7I&hl=pt-BR&sa=X&ei=UC0rVPuFKovKggSF9IJA&ved=0CE0Q6AEwCA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=B-Km-PQnt_0C&pg=PA31&lpg=PA31&dq=artigos+sobre+a+espiritualidade+do+deserto&source=bl&ots=CZ-6Y1BgKi&sig=pCGq70Yzbm5OIVbsQi3pK37zj7I&hl=pt-BR&sa=X&ei=UC0rVPuFKovKggSF9IJA&ved=0CE0Q6AEwCA#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 30 set. 2014.

CAPONI, Gustavo. Poper. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos clássicos da filosofia**. v. 2. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 327-351.

CARTUXA Nossa Senhora Medianeira. **Ordem dos Cartuxos**. Disponível em: <<http://www.chartreux.org/pt/casas/medianeira/index.php>>. Acesso em: 01 out. 2014.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CHOMSKY, Noam. As dez estratégias de manipulação midiática. **Vida pastoral**. São Paulo: Paulus, nov./dez. 2013. Disponível em: <<http://vidapastoral.com.br/artigos/pastoral-e-comunicacao/as-dez-estrategias-de-manipulacao-midiatica/>>. Acesso em: 16 jun. 2014.

CLARK, Anthony E. Can You Trust Thomas Merton? **Catholic Answers Magazine**. Disponível em: <<http://www.catholic.com/magazine/articles/can-you-trust-thomas-merton>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

COMBLIN, José. **O tempo da ação**: ensaio sobre o Espírito e a História. Petrópolis: Vozes, 1982.

COSTA, Marcelo Timotheo da. A montanha dos sete patamares e a casa azul: escrita de si em Thomas Merton e Alceu Amoroso Lima. In: XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. Londrina: ANPUH, 2005. **Anais**. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S23.0648.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2014.

COSTA, Marcelo Timotheo da. As cidades (in)visíveis: ideal peregrino e literatura de viagem em Thomas Merton. **História: debates e tendências**, Passo Fundo, v. 9, n. 2, jul./dez. 2009, p. 272-287. Disponível em: <<http://www.upf.br/seer/index.php/rhdt/article/view/2963/2010>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Santo Agostinho. In: PECORARO, Rossano. **Os filósofos clássicos da filosofia**. v. 1. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 105-138.

DEKAR, Paul R. **THOMAS MERTON**: Twentieth-century wisdom for twenty-first-century living. Eugene: New Monastic Library – Resources for Radical Discipleship, 2011. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=a0xMAwAAQBAJ&pg=PA67&lpg=PA67&dq=thomas+merton+artigos&source=bl&ots=rWehZRSDX0&sig=JtRF13RYIPBAORyg5Fq9uyczoSM&hl=pt-BR&sa=X&ei=IlkOVJ77IsTdoASW24LwDg&ved=0CCMQ6AEwATgU#v=onepage&q=thomas%20merton%20artigos&f=false>>. Acesso em: 15 abr. 2014.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Petrópolis: Vozes, 2008.

FAITANIN, Paulo. São Tomás de Aquino. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos clássicos da filosofia**. v. 1. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 139-164.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Benjamin. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos clássicos da filosofia**. v. 3. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009, p. 32-56.

GOLDIM, José Roberto. *Compaixão, simpatia e empatia*. **Bioética**, Porto Alegre. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/bioetica/compaix.htm>>. Acesso em: 01 out. 2014.

GOMES, Raimundo Wagner Gonçalves de Medeiros. A questão do nada em Heidegger e Sartre. **Kinesis**. Unesp. v. 2, n. 04, dez. 2010, p. 259-271. Disponível em: <<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/AquestaodonadaemHeidegger.pdf>>. Acesso em: 08 ago. 2014.

GONÇALVES Jr, Arlindo Ferreira. Ortega y Gasset. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia**. v. 3. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009, p. 09-31.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber em seu próprio poço: Itinerário espiritual de um povo**. São Paulo: Loyola, 2000.

HAMM, Christian. Kant. In: PECORARO, Rossano. **Os filósofos clássicos da filosofia**. v. 2. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 9-33.

HANDA, Francisco. Thomas Merton e o Zen Budismo: contradições em tempos de crise do pensamento, atitudes e sonhos. **Nures**, São Paulo, n. 12. maio/ago. 2009. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/nures/Revista12/nures12\\_Handa.pdf](http://www.pucsp.br/nures/Revista12/nures12_Handa.pdf)>. Acesso em: 12 fev. 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** Disponível em: <<http://www.psb40.org.br/bib/b20.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2007.

HUECK, Baroness Catherine. **The story of Friendship House**. New York, 1939. Disponível em: <<https://repository.library.nd.edu/view/1252/000783273.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2014.

ISMAEL, J. C. **Thomas Merton: o apóstolo da compaixão**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1984.

JOÃO PAULO II. **Exhortación Apostólica Redemptionis Donum: A los religiosos y religiosas sobre su consagración a la luz del misterio de la redención**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 25 mar. 1984. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_25031984\\_redemptionis-donum.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031984_redemptionis-donum.html)>. Acesso em: 02 ago. 2014.

JOÃO PAULO II. **Vita Consecrata: Exhortación apostólica postsinodal sobre la vida consagrada**. 4. ed. Madrid: PPC, 1996.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007. Disponível em: <[http://ufpr.cleveron.com.br/arquivos/ET\\_434/kant\\_metafisica\\_costumes.pdf](http://ufpr.cleveron.com.br/arquivos/ET_434/kant_metafisica_costumes.pdf)>. Acesso em: 02 set. 2014.

KASPER, Schilson Arno Walter. **Cristologia: abordagens contemporâneas**. v. 6. São Paulo: Loyola, 1990. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=KnhKHQFvdLQC&pg=PA54&lpg=PA54&dq=%22o>>

+rebaixamento+de+Deus%22&source=bl&ots=lOgl6ggisC&sig=PHZt7pu8TgkORny1a2kPpXuKjWk&hl=pt-BR&sa=X&ei=c7FGVIORKcHpggTC04DQCg&ved=0CDEQ6AEwBA#v=onepage&q=%20o%20rebaixamento%20de%20Deus%22&f=false>. Acesso em: 10 jun. 2014.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Sartre. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia**. v. 3. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009, p. 103-125.

LIÉBAERT, Jacques. **Os Padres da Igreja: século I - IV**. São Paulo: Loyola, 2000.

LYRA, Edgar. Marx. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos clássicos da filosofia**. v.2. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 159-180.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Loyola; São Paulo: Olho d'Água, 2014.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Igreja: povo a caminho; síntese da bimilenar História da Igreja**. Belo Horizonte: O lutador, 2007.

MELO, Amarildo José de. **Jansenismo no Brasil: traços históricos de uma moral rigorista**. Aparecida: Santuário, 2014.

MERTON, Thomas. **A montanha dos sete patamares**. 3ª. ed. São Paulo: Mérito, 1957.

MERTON, Thomas. **Ascensão para a verdade**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.

MERTON, Thomas. **A vida silenciosa**. Petrópolis: Vozes, 1960.

MERTON, Thomas. **Diário secular de Thomas Merton**. Petrópolis: Vozes, 1961.

MERTON, Thomas. **Direção espiritual e meditação**. Petrópolis: Vozes, 1962a.

MERTON, Thomas. **Espiritualidade, contemplação e paz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962b.

MERTON, Thomas. **Homem algum é uma ilha**. 3.ed. Rio de Janeiro: Agir, 1959.

MERTON, Thomas. **Merton na intimidade: sua vida em seus diários**. Rio de Janeiro: Físis, 2001.

MERTON, Thomas. **Na liberdade da solidão**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

MERTON, Thomas. **O homem novo**. Rio de Janeiro: Agir, 1967.

MERTON, Thomas. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1970.

MOSTEIRO TRAPISTA Nossa Senhora do Novo Mundo. **A Ordem Cisterciense**. Campo do Tenente: Abadia Trapista Nossa Senhora do Novo Mundo. Disponível em: <<http://www.mosteirotrapista.org.br/index.php?page=aordemcisterciense>>. Acesso em: 05 maio 2013.

NOUWEN, Henri J. M. **A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo: o caminho do coração**. 3. ed. São Paulo, Loyola, 2004. Disponível em: <[http://books.google.com.br/books?id=Ga8C\\_CzWiuUC&pg=PA13&lpg=PA13&dq=artigos+sobre+a+espiritualidade+do+deserto&source=bl&ots=NB2fkvK1BU&sig=GtXeWFmmWkf-j-4HL2wGfCz6NB8&hl=pt-BR&sa=X&ei=UC0rVPuFKovKggSF9IJA&ved=0CCoQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=Ga8C_CzWiuUC&pg=PA13&lpg=PA13&dq=artigos+sobre+a+espiritualidade+do+deserto&source=bl&ots=NB2fkvK1BU&sig=GtXeWFmmWkf-j-4HL2wGfCz6NB8&hl=pt-BR&sa=X&ei=UC0rVPuFKovKggSF9IJA&ved=0CCoQ6AEwAg#v=onepage&q&f=false)>. Acesso em: 30 set. 2014

PETERLEVITZ, Luciano R. Introdução ao Profetismo. **Revista Theos**. Campinas, 5. ed. v. 4, n. 1, Jun. 2008. Disponível em: <[http://www.revistatheos.com.br/Artigos/Artigo\\_05\\_02.pdf](http://www.revistatheos.com.br/Artigos/Artigo_05_02.pdf)>. Acesso em: 30 set. 2014.

PINTO, Aline Magalhães et al: Luiz Costa Lima: história, discurso, vida. **História da historiografia**. Ouro Preto. n. 5, set. 2010, p. 265-276. Disponível em: <<http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/viewFile/100/158>>. Acesso em: 23 set. 2013.

PLATÃO. **Fédon**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. Disponível em: <<http://copyfight.me/Acervo/livros/OS%20PENSADORES%20-%20Vol.%2003%20%281991%29.%20Plata%CC%83o.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2013.

REIMER, Haroldo. **Profetismo**. Disponível em: <<http://www.haroldoreimer.pro.br/pdf/Profetismo.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2014.

RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

RIBEIRO, André A; SARDI, Sérgio Augusto. Platão. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos clássicos da filosofia**. v.1. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 40-60.

ROCHA, Ethel Menezes. Descartes. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos clássicos da filosofia**. v.1. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 213-237.

ROGUE, Christophe. **Comprender Platão**. Petrópolis: Vozes, 2005.

RONSI, Francilaide de Queiroz. Thomas Merton: sua vida e o diálogo com o oriente. **Ágora filosófica**, Recife, ano 2, n. 1, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://www.unicap.br/revistas/agora/numeros/2/arquivos/artigo%206.pdf>>. Acesso em 10 jul. 2014.

SANTORO, Fernando. Aristóteles. In: PECORARO, Rossano (Org.). **Os filósofos clássicos da filosofia**. v.1. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008, p. 61-85.

SEGUNDO, Juan Luis. **Teologia aberta para o leigo adulto**: Essa comunidade chamada igreja. v.1. São Paulo: Loyola, 1976.

SOCIEDADE dos amigos fraternos de Thomas Merton (SAFTM). **Cronologia**. Disponível em: <<http://www.merton.org.br/conteudos/cronologia.html>>. Acesso em: 29 maio 2014a.

SOCIEDADE dos amigos fraternos de Thomas Merton (SAFTM). **Jacques Maritain**. Disponível em: <<http://www.merton.org.br/conteudos/jacques-maritain.html>>. Acesso em: 28 maio de 2014b.

SOCIEDADE dos amigos fraternos de Thomas Merton (SAFTM). **Quem somos?** Disponível em: <<http://www.merton.org.br/saftm.html>>. Acesso em: 03 abr. 2013.

SOCIEDADE dos amigos fraternos de Thomas Merton (SAFTM). **Thomas Merton**: trecho final da sua última conferência. YouTube, 09 dez. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0m4sLu3iakQ>>. Acesso em: 01 jan. 2014c.

SUASSUNA, Ariano. **O auto da compadecida**: III quadro. 1957. Disponível em: <<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=248&sid=305>>. Acesso em: 06 out. 2014.

TABORDA, Francisco. **Sacramentos, práxis e festa**: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1987.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia**: ética e cultura. v. 2. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.