

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

MARCOS ANTONIO RADAELLI DE MELO

**A ESPIRITUALIDADE INACIANA COMO FENÔMENO DE VALORIZAÇÃO DA
SUBJETIVIDADE E INTERIORIDADE HUMANA**

CAMPINAS

2023

MARCOS ANTONIO RADAELLI DE MELO

**A ESPIRITUALIDADE INACIANA COMO FENÔMENO DE VALORIZAÇÃO DA
SUBJETIVIDADE E INTERIORIDADE HUMANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas e Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Prof. Dra. Ceci M. C. Baptista Mariani

PUC-CAMPINAS

2023

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizziolli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

235	Melo, Marcos Antonio Radaelli de
M528e	
	<p>A espiritualidade inaciana como fenômeno de valorização da subjetividade e interioridade humana / Marcos Antonio Radaelli de Melo. - Campinas: PUC-Campinas, 2023.</p> <p>184 f.</p> <p>Orientador: Ceci Maria Costa Baptista Mariani.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2023.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Espiritualidade. 2. Mística. 3. Fenomenologia. I. Mariani, Ceci Maria Costa Baptista. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.</p>
	23. ed. CDD 235

MARCOS ANTONIO RADAELLI DE MELO

**A ESPIRITUALIDADE INACIANA COMO FENÔMENO DE
VALORIZAÇÃO DA SUBJETIVIDADE E INTERIORIDADE
HUMANA**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de
Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e
aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 14 de dezembro de 2023.



PROF. DR. ÊNIO JOSÉ DA COSTA BRITO (PUC-SP)



PROF. DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES (PUC-CAMPINAS)



PROF. DR. CECI MARIA COSTA BAPTISTA MARIANI – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

Dedico aos vitimados pela crueldade e violência das guerras no presente histórico, que intimamente anseiam pela paz verdadeira e concórdia entre as nações.

AGRADECIMENTOS

À Diocese de Limeira, na pessoa do seu Bispo, Dom José Roberto Fortes Palau, que permitiu e incentivou este empreendimento.

À Prof. Dra. Ceci M. C. Mariani, pela dedicação, sabedoria e disponibilidade em orientar esta pesquisa.

À Pontifícia Universidade de Católica de Campinas, na pessoa de seu Magnífico Reitor, Prof. Sr. Germano Rigacci Júnior, pela concessão da bolsa reitoria, sem a qual esta pesquisa não seria possível.

Ao Gabriel Henrique Caceres da Silva e familiares, apoio de todas as horas, em todos os dias, amigo fiel e ser humano íntegro, apoiador de sempre.

Aos meus familiares, pela compreensão, amor, apoio e investimento.

Ao Prof. Dr. Paulo Sérgio L. Gonçalves, amigo, irmão no ministério e primeiro incentivador deste trabalho e ao Prof. Dr. Ênio Britto que ofereceu importantes indicações neste trabalho.

A Dom José Carlos Brandão Cabral, amigo de caminhada, que incentivou meu interesse pela espiritualidade.

Ao povo da Paróquia São Domingos de Gusmão (Americana/SP), pela acolhida e compreensão neste período.

Ao Pe. Ângelo Francisco Rossi, amigo e companheiro, apoio nas diferentes ocasiões há muitos anos.

Aos colegas da turma 2022 do PPGCR da PUC-Campinas, corresponsáveis por esta pesquisa e crescimento intelectual, em especial ao Dr. Oscar Mellin (*in memoriam*), que partiu no final do programa e deixou-nos seu entusiasmo pela ciência e pela verdade.

*“Ad maiorem Dei gloriam”
Santo Inácio de Loyola*

RESUMO

A presente pesquisa toma como objeto de investigação a espiritualidade proposta por Santo Inácio de Loyola, que viveu no século XVI, em pleno período conhecido como Renascimento, marcado por profundas transformações. Seu referencial são os Exercícios Espirituais (EE), uma proposta metódica e sistemática para um retiro compreendido em quatro semanas, durante as quais o exercitante é orientado por uma pessoa perita para ajudá-lo em cada etapa. Este trabalho tem como objetivo demonstrar se e como a espiritualidade inaciana, considerada um fenômeno religioso-espiritual no referido período, valoriza a subjetividade e interioridade humana, consideradas elementos característicos de sua mística, em vista de uma maior comunhão com Deus, na concepção cristã católica. Tomando como método a fenomenologia contemporânea de Juan Martín Velasco, e partindo do ambiente cultural, eclesial e espiritual da renascença, impregnados das heranças antigas e medievais do pensamento filosófico-teológico, a pesquisa traça o perfil da antropologia da referida espiritualidade, demonstrando, fenomenologicamente, a partir da vida de seu criador e da dinâmica interna dos EE, como sua mística supõe elementos da própria ontologia humana. Dessa maneira, é possível traçar um caminho que parte da descrição do fenômeno que, embora complexo, tem como referência, para delimitação, o próprio objeto, considerando a diversidade histórica e cultural que o envolve. Dessa forma, o referido fenômeno, temporalmente situado, possui elementos próprios da Idade Média que já sinalizam para a posterior Idade Moderna, de modo que foi possível traçar seu perfil antropológico, a partir de elementos presentes na filosofia e teologia medievais, sobretudo tomasiana. Estas correlações, enfim, demonstraram que a mística inerente à proposta inaciana tem como critério o que os cristãos católicos denominam como “graça divina”, sem, no entanto, rechaçar a própria ontologia humana no estabelecimento de uma relação íntima com o mistério, sobretudo na valorização da subjetividade e sua interioridade.

Palavras-chave: Inácio de Loyola, mística, espiritualidade, fenomenologia, Exercícios Espirituais.

ABSTRACT

The present research takes as its object of investigation the spirituality proposed by Saint Ignatius of Loyola, who lived in the 16th century, in the middle of the period known as the Renaissance, marked by profound transformations. Its reference is the Spiritual Exercises (EE), a methodical and systematic proposal for a retreat lasting four weeks, during which the exerciser is guided by an expert to help him at each stage. This work aims to demonstrate whether and how Ignatian spirituality, considered a religious-spiritual phenomenon in that period, values human subjectivity and interiority, considered characteristic elements of its mysticism, in view of a greater communion with God, in the Catholic Christian conception. Taking as a method the contemporary phenomenology of Juan Martín Velasco, and starting from the cultural, ecclesiastical and spiritual environment of the Renaissance, impregnated with the ancient and medieval legacies of philosophical-theological thought, the research traces the profile of the anthropology of said spirituality, demonstrating, phenomenologically, based on the life of its creator and the internal dynamics of the EE, as its mystique presupposes elements of human ontology itself. In this way, it is possible to trace a path that starts from the description of the phenomenon which, although complex, has as a reference, for delimitation, the object itself, considering the historical and cultural diversity that surrounds it. In this way, the aforementioned phenomenon, temporally situated, has elements typical of the Middle Ages that already point to the later Modern Age, so that it was possible to trace its anthropological profile, based on elements present in medieval philosophy and theology, especially Thomasian. These correlations, finally, demonstrated that the mysticism inherent to the Ignatian proposal has as its criterion what Catholic Christians call “divine grace”, without, however, rejecting human ontology itself in establishing an intimate relationship with the mystery, especially in the valorization of subjectivity and its interiority.

Keywords: Ignatius of Loyola, mysticism, spirituality, phenomenology, Spiritual Exercises.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	04
2 AMBIENTE CULTURAL, ECLESIAL E ESPIRITUAL	08
2.1 Introdução	08
2.2 A Fenomenologia da Religião como método	09
2.3 O Renascimento	23
2.3.1 O ambiente cultural.....	23
2.3.1.1 O Humanismo.....	29
2.4 A Igreja frente aos novos paradigmas	33
2.4.1 O contexto religioso espanhol no século XVI.....	33
2.4.2 A Reforma Protestante e Católica na Espanha.....	38
2.5 O ambiente espiritual do Renascimento	45
2.5.1 A “Devotio Moderna”	46
2.5.1.1 O caráter metódico da Devotio Moderna.....	53
2.6 Conclusão	57
3 A SUBJETIVIDADE E INTERIORIDADE INERENTE AOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS	59
3.1 – Introdução	59
3.2 Contexto vital: elementos hagiográficos que incidiram na formulação dos EE	59
3.2.1 Precedentes	62
3.2.2 A caminho de Montserrat	78
3.2.3 Em Manresa	81
3.2.4 A caminho de Jerusalém	85
3.3 – A dinâmica interna dos EE: uma abordagem fenomenológica	90
3.3.1 Elementos fundamentais	91

3.3.2 As quatro semanas: introdução	94
3.3.2.1 Primeira semana	97
3.3.2.2 Segunda semana	102
3.3.2.3 Terceira semana	106
3.3.2.4 Quarta semana	116
3.4 Conclusão	127
4 ANÁLISE FILOSÓFICO-ANTROPOLÓGICA DOS EE	128
4.1 Introdução	128
4.2 Interioridade e subjetividade em questão	128
4.2.1 “Interioridade”	128
4.2.2 “Subjetividade”	138
4.3 Mística e antropologia dos EE	146
4.3.1 Correlação conceitual	146
4.4 Interioridade e Subjetividade valorizadas	154
4.4.1 Princípio e fundamento	158
4.4.2 Discernimento inaciano	167
4.5 Conclusão	176
5 CONCLUSÃO GERAL	177
REFERÊNCIAS.....	180

1 INTRODUÇÃO GERAL

“Para a maior glória de Deus” (“Ad maiorem Dei gloriam”), tornou-se como que um lema para a ordem religiosa fundada por Santo Inácio de Loyola (1491-1556), a Companhia de Jesus, conhecida em muitos países, sobretudo pela ocorrência de uma grande expansão de suas missões durante o século XVI e nos seguintes, no embalo das navegações que vislumbraram novos campos de missão. Muitas vezes, a referida ordem é relacionada à trama política que a envolve desde sua origem até o presente, para muitos, cheia de polêmicas e controvérsias. Mas, não obstante seu aspecto sociológico e político, o lema acima mencionado aponta para uma referência a algo que lhe é superior, transcendente e capaz de dar a razão de sua existência.

Como fenômeno social, a ordem inaciana pode ser estudada sob diferentes pontos de vista, com legitimidade. Mas, como compreendê-la do ponto de vista historiográfico, sociológico, político, dentre outros? No entanto, não se pode escorar na pretensão de esgotar a totalidade do referido fenômeno, que se apresenta bem mais amplo e denso, uma vez que possui muitos elementos que lhe são subjacentes e que, por vezes, não estão no foco de muitos estudos em torno da ordem jesuíta. Considerando a complexidade em torno da Companhia de Jesus e seu fundador, compreende-se que, do ponto de vista de uma investigação científica, não é possível de uma só vez considerar sua totalidade. Mesmo as Ciências da Religião, com seu caráter multidisciplinar, têm esse cuidado com os fenômenos que se lhe tornam objeto de estudo, procurando identificar as correlações do mesmo com outras realidades e prezando por um rigor metodológico.

A ordem de Santo Inácio, mesmo considerada como fenômeno social e político, compreendendo aqui a política envolvida na Igreja Católica ao longo dos séculos e suas imbricações com as instituições sociais, é também um fenômeno religioso que, desde sua criação, esteve atrelado a muitos e principais eventos históricos, e chega até a contemporaneidade.

O objetivo deste estudo não pousa propriamente no aspecto sociológico e político da Companhia de Jesus, mas tem como cenário aquilo que a precede historicamente e se constitui como que sua “essência”. “Para a maior glória de Deus” aponta para algo que vai além de tais aspectos e faz da proposta de Santo Inácio de Loyola um dos principais referenciais na história da espiritualidade e da mística na Igreja Católica. Tomar-se-á, pois, como objeto de estudo, a espiritualidade inaciana, cujo referencial maior e sistemático são os “Exercícios Espirituais”

(EE), escritos por Santo Inácio, não propriamente uma obra literária a ser lida em larga escala ou como um livro de teologia ou um romance, mas um manual ou roteiro para que uma pessoa neles perita possa utilizá-lo e dar ou orientar retiros inacianos. Este instrumental foi elaborado num tempo compreendido em dezenove anos, portanto, tomando boa parte da história de vida de seu criador.

Santo Inácio viveu no século XVI, um período cuja “natureza” é difícil conceituar, seja do ponto de vista histórico, cultural ou religioso-espiritual. Mesmo filosófica e teologicamente, há uma variedade de controvérsias envolvendo o referido tempo. Há, no empreendimento de uma pesquisa que se realize no âmbito das Ciências da Religião, a necessidade de buscar referenciais metodológicos e teóricos que ajudem a abordar o objeto com maior precisão. Entretanto, tal escolha leva em consideração, além do objeto, a questão que se propõe: os EE de Santo Inácio de Loyola seriam um fenômeno de valorização da interioridade e subjetividade humana no século XVI?

Note-se que o objeto é considerado em seu “status” de fenômeno religioso num determinado período da história, e como tal será tratado. No entanto, a escolha dos referenciais teóricos é definida a partir da questão acima apresentada. Embora outras abordagens sejam importantes e possíveis, esta não é uma pesquisa de natureza histórica ou sociológica, mesmo que alguns apontamentos possam ser necessários no seu decorrer, sobretudo os que tocam mais diretamente na historiografia. Há, pois, um esforço em constatar na espiritualidade inaciana elementos que corroborem ou levem a refutar não só a presença, mas a valorização dos dois elementos acima citados, ou seja, a interioridade e a subjetividade humana. Trata-se de conceitos referentes à ontologia da pessoa e cuja abordagem tem natureza antropológica.

Em se tratando de um fenômeno religioso-espiritual situado no século denominado “Renascimento”, tão complexo quanto controverso, tendo em vista adentrar em sua natureza, há de se levar em consideração o espectro filosófico e teológico circulantes na Europa do século XVI. Além de identificar possíveis influências do presente e do passado sobre a espiritualidade inaciana. As fronteiras delimitativas entre os períodos da história são sempre “borradas”, ou seja, de difícil determinação, incluindo-se as questões culturais, filosóficas e teológicas. Por isso, tais dimensões precisam ser abordadas, de modo a fazer notar um pouco mais nitidamente, na dinâmica interna dos EE, os elementos apresentados na questão a que se pretende responder. Seria o referido período ainda um desdobramento medieval ou já, amplamente, a modernidade consolidada? Do ponto de vista histórico e mesmo filosófico, parece razoável entender que o século em questão é cheio de transformações, como as ocorridas no mundo religioso cristão,

com as reformas católica e protestante, mas soa inadequado afirmar que já se trata de uma modernidade plena. Tal, por sua vez, é melhor visualizada a partir do século XVII, com as teorias cartesianas, e, sobretudo, a partir do XVIII e seguintes, com as grandes revoluções na França e nos modos de produção, que haveriam de impactar incisivamente no setor industrial e na economia.

Note-se que a abordagem pretendida se apresenta complexa e as conclusões possíveis igualmente não podem ser tão simples, exigindo que se estabeleça, ao longo do trabalho, um minucioso esforço em correlacionar as diferentes dimensões teóricas que envolvem o objeto e a questão. Julgou-se apropriado, pois, tomar como referencial metodológico a proposta de Juan Martín Velasco (1934-2020), presbítero católico espanhol, que se destacou pelo desenvolvimento de uma fenomenologia da religião, ou seja, de um método capaz de analisar, na esteira fenomenológica e toda tradição que ela comporta, um objeto tão peculiar, como é, por exemplo, a espiritualidade inaciana.

A pesquisa empreendida obedecerá, mesmo que não na disposição dos capítulos, mas em seu procedimento, o método velasquiano, que será melhor apresentado já no primeiro capítulo, em vista de uma demonstração fenomenológica do objeto e da questão apresentados. Ainda neste, apresentar-se-á um breve ensaio sobre o ambiente cultural, eclesial e espiritual do século XVI, de modo a identificar possíveis elementos que possam ter influenciado na configuração dos EE, com destaque para o conceito de Renascimento, de Humanismo, a presença da Igreja Católica neste período, bem como as reformas e permanência de tendências espirituais, especialmente a “Devotio Moderna. A história da mística e da espiritualidade, com suas antropologias, constitui-se num legado amplo e muito complexo, sobretudo se levado em consideração seus primórdios atrelados com o próprio desenvolvimento da filosofia antiga até os debates teológicos ou doutrinários posteriores. Por essa amplitude, nesta investigação, haverá referência apenas aos elementos mais clara e diretamente identificáveis nos EE inacianos. Esta delimitação, diante de um objeto tão amplo, sucede à etapa de coleta bibliográfica, seleção, correlação e redução inspiradas no próprio método adotado em vista de maior objetividade ao tocar na essência da espiritualidade inaciana.

No capítulo seguinte, serão apresentadas, em linhas gerais, algumas indicações hagiográficas de Santo Inácio, de forma seletiva, de modo a enfatizar os fatos ou eventos que permitam visualizar melhor como, na construção de sua proposta espiritual, ele transmitiu traços de sua própria experiência religiosa-espiritual e as imprimiu nos EE, estabelecendo uma análise prévia que já aponte para os elementos antropológicos e místicos inerentes à sua criação,

razão pela qual a breve descrição das quatro semanas de exercícios foi introduzida no capítulo que apresenta importantes passagens da vida de seu criador, e não propriamente na contextualização descrita no primeiro capítulo. O segundo capítulo, portanto, já apresenta a interioridade e subjetividade como componentes inerentes aos EE, sinalizando, sem maiores aprofundamentos, alguns elementos para a análise em questão.

Por fim, no capítulo terceiro, conclusivo e central, será dada maior ênfase conceitual aos termos “interioridade” e “subjetividade”, de modo a associá-los, na espiritualidade inaciana, a componentes presentes na mística católica, reconhecendo ter ela tal caráter, bem como na antropologia que lhe é inerente, não sem considerar uma abordagem revestida de elementos filosóficos e teológicos correlatos ao objeto da pesquisa e sua questão. Servirá como referencial teórico, para a esta análise, dentre outras, a obra do jesuíta brasileiro Henrique C. de L. Vaz, importante estudioso da Idade Média, sobretudo da teologia de Santo Tomás de Aquino, reconhecido aqui como uma das influências medievais mais salientes na proposta inaciana. Esta abordagem tomará alguns elementos sinalizados no capítulo anterior, considerando que são como que referências que dão maior atenção à interioridade e subjetividade, como “princípio e fundamento”, “discernimento”, “consolação” e “desolação”. Tais, possuem correlação entre si no texto dos EE, ao ponto que indicam para a mística inerente na espiritualidade inaciana, em vista de uma maior, subjetiva e íntima comunhão com o próprio Deus e seu Mistério, para a própria salvação e para servi-lo a anunciá-lo, de acordo com a postura apresentada no fenômeno estudado.

2 AMBIENTE CULTURAL, ECLESIAL E ESPIRITUAL

2.1 Introdução

Tratar dos Exercícios Espirituais (EE) de Santo Inácio de Loyola, a partir de uma abordagem fenomenológica, requer um aprofundamento do ambiente que envolve seu surgimento, seja do ponto de vista histórico-cultural, eclesial ou espiritual. Essa delimitação acerca dos elementos a serem levados em consideração não significa uma limitação que venha negligenciar ou omitir elementos de inegável importância na história humana. Pelo contrário, é o resultado de uma postura tomada diante do objeto de pesquisa, a fim de descrevê-lo com maior objetividade, sem recair em um discurso essencialista, no entanto, sem deixar a busca pela essência.

Os EE, surgidos num momento bastante complexo, exigem um cuidado minucioso que evite uma descrição que recaia em devaneios interpretativos, um risco que tornaria o objeto distante de uma conceituação mais fiel ao que lhe é genuíno. São muitos os elementos que influenciaram, direta ou indiretamente, seu criador, bem como são numerosos aqueles que foram rechaçados por ele. Introduzi-los sem tais considerações seria um caminho certo para uma espécie de trajetória descritiva ou mesmo interpretativa carente de quaisquer lastros verificáveis. Este cuidado requer a eleição de uma metodologia que, aqui, terá como referencial a fenomenologia de Juan Martín Velasco. Nesta primeira parte da pesquisa, dessa forma, é necessária uma suficiente exposição do referido método que, embora não esteja apresentado amplamente na introdução geral da pesquisa, aqui toma a frente estrutural do trabalho, com o objetivo de apresentar o caminho feito na investigação para abordar o objeto, ou seja, a espiritualidade inaciana. Em seguida, será feito um esforço em trazer para a realidade dos EE alguns traços característicos, num primeiro momento, da Modernidade Renascentista, sem deixar de lado alguns aspectos culturais que lhe são mais intensamente presentes, dentre os quais está, de forma determinante, o Humanismo, cujas origens remontam ainda ao século XIV.

Num segundo momento do presente capítulo, será necessário observar o ambiente religioso e institucional mais específico do século XVI, pois Santo Inácio viveu imerso num momento eclesial tenso e marcado por profundas e importantes transformações, sobretudo as desencadeadas pelas Reformas Católica e Protestante. É inegável que a Igreja, neste período, passou por fortes turbulências, que também atingiram os movimentos espirituais de então. Por fim, considerando o grande contingente moderno, deve-se delinear uma abordagem bastante

seletiva e precisa das principais características da fé e da espiritualidade cristã europeia no referido século, sobretudo os resquícios da “Devotio Moderna”, que adentraram na Espanha, de modo a influenciar o objeto desta pesquisa.

A seletividade aqui adotada, no entanto, deve ser entendida como um caminho metódico que parte do objeto estudado em sentido amplo, de modo a evitar tecer relações que não possuam quaisquer vínculos relevantes com a valorização da subjetividade e interioridade humana. Estes dois aspectos, entretanto, constituem-se na principal característica dos EE trazidos para a pesquisa, uma vez que os EE são considerados um fenômeno religioso e espiritual moderno, sem deixar de ter, no entanto, algumas raízes medievais, do ponto de vista teológico.

2.2 A Fenomenologia da religião como método

Dada a complexidade dos EE e sua importância dentro da espiritualidade inaciana, quase que normativa, é necessário que seja adotado um referencial metodológico que auxilie na busca de sua compreensão mais objetiva possível. Por se tratar de um fenômeno religioso, mesmo que temporalmente situado no século XVI, entende-se que a fenomenologia da religião seja o instrumental mais adequado para descrever o objeto em questão, tomado, evidentemente, a partir do problema da interioridade e da subjetividade humana. Os processos envolvidos na investigação são estruturantes na pesquisa, razão pela qual esta seção concentra-se nas questões metodológicas. Deve-se exortar que, entretanto, os passos metodológicos são seguidos, passo a passo, no processo investigativo, não constituindo, propriamente, a sequência textual deste trabalho. Por esse mesmo motivo, por exemplo, a apresentação de eventos hagiográficos de Santo Inácio está disposta no capítulo seguinte, pois permitem visibilizar em sua espiritualidade pessoal os elementos constantes nos EE, analisados no mesmo capítulo. Mais adiante, precisamente no capítulo terceiro, os processos epistemológicos serão tratados em suas imbricações com o objeto da pesquisa, de forma analítica, sem que, no entanto, se trate propriamente de uma abordagem acerca do método. Tratar-se-á, pois, de alguns processos relativos à inteligibilidade, cujas disposições, supõe-se, podem estar relacionadas com os EE de Santo Inácio de Loyola, do ponto de vista filosófico e antropológico.

A fenomenologia, mesmo aplicada à religião, mostra-se plural e muitas vezes questionável em suas vertentes. Mas, ao assumi-la, acolhe-se também o propósito de buscar uma referência fenomenológica que viabilize melhor a descrição do objeto, sem que haja uma

tendência essencialista, mas permita o já mencionado mergulho ao essencial dos EE. Evidentemente, o objetivo aqui não é dissertar sobre a metodologia eleita neste trabalho. No entanto, julga-se tal esclarecimento necessário para que haja maior engajamento na busca pela resposta sobre a questão fundamental desta pesquisa, isto é, responder se e como a espiritualidade desenvolvida e proposta por Santo Inácio de Loyola valoriza a interioridade e a subjetividade humana. Nota-se que a questão chama por uma resposta com pressuposto antropológico, e de fato tal será buscada. Antes, no entanto, a fenomenologia da religião poderá oferecer a visão dos elementos que apontam para uma antropologia dos EE. Este será o empenho buscado mais adiante. Por hora, basta que, antes de apresentar a estrutura dos referidos exercícios, se esclareça sobre o procedimento metodológico a ser tomado.

A fenomenologia, desde que se tornou saliente na história da filosofia contemporânea, teve um caminho de desenvolvimento que lhe conferiu diversas vertentes, como que num processo evolutivo, por vezes divergentes, outras convergentes. A intenção aqui não é traçar um panorama do desenvolvimento da fenomenologia, mas expor, brevemente, o referencial adotado para a análise que, oportunamente, será apresentada. A escolha feita, por sua vez, trata-se da fenomenologia da religião de Juan Martín Velasco¹, cujas obras, recentemente, se tornaram um referencial importante no estudo do fenômeno religioso.

Vale ainda esclarecer que o método fenomenológico de Velasco, tem sido referencial de toda esta pesquisa. No entanto, mirando o objeto e a questão deste estudo, ou seja, a procura por responder se e como os EE valorizam a subjetividade e a interioridade, compreende-se que seja necessário maior esclarecimento acerca da metodologia utilizada, em vista de uma melhor compreensão do fenômeno estudado. Sua brevidade, tampouco, julga tal consideração sem importância, mas, do contrário, ao ser inserida nestas páginas, tem a intenção de salientar a índole dos esforços que até então foram empreendidos. Dessa forma, justifica-se a razão pela qual tal método foi eleito. Antes de ulteriores apresentações, deve-se afirmar que o citado fenomenólogo têm se destacado, por sua metodologia, na busca pela compreensão da

¹ Nascido em Santa Cruz del Valle, no dia 8 de março de 1934, Velasco foi ordenado sacerdote católico da Arquidiocese de Madri, na Espanha, em 1956. Seus estudos filosóficos, em nível de licenciatura, foram realizados na Universidade Católica de Louvaina, o que se concluiu em 1960, portanto após tornar-se padre. Seu doutorado foi preparado no ano seguinte, em Paris, no tempo em que permaneceu na Universidade de Sorbonne. Sua defesa, entretanto, ocorreu em Louvaina. O título de seu trabalho foi “La philosophie de la religion selon H. Duméry: Études de as méthode et de ses présupposés philosophiques”. Já doutorado, continuou seus estudos ou pesquisas em Filosofia da Religião, dando ênfase também aos seus fundamentos teológicos. O palco desses empreendimentos foi, por sua vez, Freiburg im Breisgau. Permaneceu como professor emérito até seu falecimento em 5 de abril de 2020, lecionando, também, como professor convidado. Seus estudos são valorizados para análises de conjuntura social, eclesial e pastoral. (RIEG, 2018)

experiência espiritual (cf. RIEG, 2018), ou ainda, do fenômeno religioso em geral. Esta é, por assim dizer, a sua maior compreensão do que seja fenomenologia, dentre tantas existentes, sem desconsiderar as peculiaridades de cada expressão desde sua origem.

Juan Martín Velasco, embora conhecido por ser fenomenólogo, é também destacado em suas pesquisas no campo das Ciências das Religiões, bem como na Filosofia. Esta é, aliás, outro motivo pelo qual se pode justificar a adoção de seu método nesta pesquisa. Seu maior desafio é compreender o fenômeno religioso em suas mais diversificadas variações, sejam culturais ou até mesmo religiosas. Por ser contemporâneo, recentemente falecido, Velasco é compreendido como um modelo consolidado, mas também maduro, em relação à fenomenologia considerada em sua história já longeva, plural e multifacetada. Igualmente, na contemporaneidade, são múltiplos, não só em número, mas também em características, os fenômenos religiosos passíveis de estudos à luz da fenomenologia. Evidentemente, a espiritualidade inaciana, tendo como base os EE, que são seu referencial estruturante, não é um fenômeno surgido nos séculos XX ou XXI, no entanto, sendo um fruto do complexo período renascentista, ainda se faz presente dentro do catolicismo em diferentes lugares pelo mundo. Mesmo que sua maior compreensão tenha requerido um retorno ao contexto de seu surgimento, tal postura foi necessária para que se possa adentrar ainda mais à essência dos EE, de modo a focar na questão que tem aqui a função de impulsionar este estudo.

O método de Velasco é bastante objetivo e rigoroso na busca pela essência do fenômeno religioso, sem a qual não seria possível encontrar e compreender o mesmo em sua essência. Dessa forma, há a intenção de tomar o referido objeto a partir da totalidade de seus elementos: “não existem princípios a priori que preconceitualmente definam o ideal ou que façam juízos de verdade ou de valor” (RIEG, 2018, p. 221). Há, dessa forma, procedimentos metodológicos, que podem ser tomados como fases, cuja função, já mencionada, deve ser alcançada, a saber, a descrição, que comporta a comparação e “tabulação” dos dados ou elementos encontrados, a descoberta da estrutura do fenômeno e, finalmente, a compreensão ou mesmo interpretação do fenômeno ou experiência religiosa.

Tal maneira de proceder deve ainda evitar quaisquer formas de valorização positiva (cf. RIEG, 2018), emitindo quaisquer juízos, mas buscará sempre, em vista da totalidade, prezar pelo caráter descritivo para alcançar uma visão conjunta, mais sintética, que não desconsidere a especificidade das experiências do sujeito religioso, ou seja, da pessoa que crê. Note-se, neste sentido, que a própria fenomenologia aqui proposta, leva em si a necessidade de considerar a subjetividade e interioridade humana na busca da essência da experiência a ser, posteriormente,

analisada em seu caráter filosófico-antropológico. Neste ponto, tem-se mais um elemento para justificar a eleição deste procedimento metodológico aplicado na busca por compreender a espiritualidade proposta por Santo Inácio de Loyola, em pleno século XVI. Aliás, na primeira parte do segundo capítulo deste estudo, será empreendido um esforço em expor e analisar elementos importantes da vida do criador dos EE, a partir do que seus principais hagiógrafos deixam entrever em seus escritos, sublinhando ao máximo possível, os eventos que remetem à interioridade do sujeito religioso, neste caso Inácio, bem como aqueles aos quais eram e ainda são dados os EE que ele desenvolveu.

Para entender melhor, do ponto de vista metodológico, o que o que será apresentado desde este primeiro capítulo, mas, e sobretudo, o que a ele sucederá, é prudente que sejam expostos alguns elementos ou componentes do método de Velasco, que se mostra mais adequado para estudar o fenômeno religioso que se têm, neste estudo, como objeto. Dentre suas obras, toma destaque a intitulada “Introducción a la fenomenología de la religión” (VELASCO, 2020). Sem detalhar por demais, a tarefa que aqui se impõe é tão somente expor algumas das principais características acima mencionadas.

A primeira a ser considerada é a descrição, que, por si, constitui a primeira fase do método velasquiano. Esta, por sua vez, se constitui no primeiro passo a ser dado pelo pesquisador fenomenólogo diante do objeto que se lhe apresenta à consciência. Por se tratar, aqui, de um procedimento metodológico, este é o primeiro tratamento que, de sua parte, incide sobre o fenômeno ou experiência religiosa em foco. No entanto, trata-se de colocar-se diante daquilo que se dá à consciência. Sua tarefa, dessa maneira, será a de recolher, o quanto possível, tudo o que o objeto oferece de si, em vista de alcançar uma visão de totalidade, como a obra citada enfatiza:

Esta descripción deberá realizarse con una atención permanente a dos elementos igualmente importantes. Por una parte, deberá recoger los elementos materiales que componen ese complejo hecho humano que llamamos religión. Por otra, deberá atender constantemente al elemento formal o intencional que convierte ese conglomerado de elementos materiales de distinta importancia y de las más variadas procedencias en un campo significativo específico. (Velasco, 2006. p. 83)

Note-se que essa coleta de dados, ou elementos materiais do fenômeno humano denominado como religioso, na compreensão de Velasco, tem características empíricas, mas com aspectos que lhe são próprios. Não se trata de coletar aleatoriamente qualquer manifestação empírica do fenômeno, mas ter em vista certa totalidade que, por sua vez, supera e vai além dos dados materiais ou físicos. Nem tudo que, para a análise, serve de matéria, é físico, mas tudo que se manifesta ajuda a ampliar as dimensões de compreensão fenomenológica, ou seja, o

cientista da religião precisa ter a capacidade de captar e acolher todas as manifestações dadas pelo fenômeno, a ponto de, indo a fundo nos mesmos, poder melhor interpretá-lo, num momento posterior. Sem essa totalidade ou globalidade, necessárias e inerentes à metodologia, sua visão dos fatos torna-se limitada ou mesmo unilateral. Quanto maiores forem as dimensões de sua visão, fruto da coleta feita, melhor poderá alcançar a essência de seu objeto. Ali, pois, terá condições de identificar a intenção do sujeito no fenômeno religioso, como muito bem ele mesmo descreve em sua obra sobre fenomenologia da religião:

Ahora bien, estos dos elementos materiales e intencionales, pertenecientes a dos órdenes diferentes, son inseparables en la realidad. La intención religiosa sólo es captable en la mediación de sus expresiones; éstas, a su vez, sólo son comprensibles como religiosas en la medida en que están determinadas por esa intención. La intención religiosa no puede ser definida independientemente de las manifestaciones en que se encarna, y éstas sólo son identificables como tales a partir de una posibilidad de identificación de la intención de la que proceden. (VELASCO, 2006, p. 86)

É notável como Velasco confere valor, no método fenomenológico, aos elementos que ele chama de “materiais” e “intencionais” que, no seu entender, não podem estar separados. No estudo ou análise do fenômeno religioso, há, sem dúvida, a busca por sua intencionalidade, isto é, os elementos intencionais. Sua apreensão, entretanto, está à mostra nas próprias expressões religiosas, diga-se, em suas manifestações. Neste mesmo pensamento, continua o autor:

Esta situación origina la dificultad metodológica, característica de toda descripción comprensiva de lo religioso, que consiste en que no puede proceder ni por una simple enumeración de hechos, ya que esa enumeración se ha de realizar a partir del supuesto de su condición de religiosos, ni por una definición previa de la intención que convierte a esos hechos en hechos religiosos, ya que esa intención sólo es identificable a través de los hechos en los que se realiza y se manifiesta a un tiempo. (VELASCO, 2006, p. 86)

Este procedimento, que se refere ao primeiro passo ou tratamento fenomenológico sobre o objeto estudado, é uma das preocupações que emergem, inclusive, da questão central desta pesquisa acerca da subjetividade e interioridade humana valorizada nos EE de Santo Inácio de Loyola. Tais exercícios são complexos e cheios de informações, como será exposto no capítulo segundo. Embora, como será demonstrado já neste primeiro capítulo, a formação deles seja envolvida por um contexto amplo e complexo, não se deve desconsiderar seu criador isento de intencionalidade. Ou seja, sua espiritualidade é um fenômeno que se consolida desde seus princípios e se estende ao longo do tempo. No entanto, carrega muitas características da intencionalidade do sujeito que neles imprime traços de sua subjetividade, portanto, carregadas de propósitos que se manifestam naquilo que os próprios EE expressam de si à consciência do cientista fenomenólogo. Trata-se, assim, de uma maneira de, em relação aos EE, compreender sua estrutura e seu “logos”, ou seja, sua manifestação, como que palavras que manifestam determinada significação. Tudo, na experiência religiosa, fala, expressa, diz algo que não se

separa do sujeito religioso. Aqui, justamente, reside o que se compreende por descrição, ou momento inicial e necessário para que se dê uma análise fenomenológica. Sem este primeiro tratamento, não é possível que se completem os passos seguintes ou que se chegue àquilo que se constitui a proposta da pesquisa:

La referencia de las diferentes manifestaciones religiosas al conjunto a que pertenecen obliga al fenomenólogo a tener en cuenta, como momento previo de su propia consideración de los hechos que estudia, los resultados de las posibles consideraciones científicas de ese mismo hecho. En efecto, el hecho religioso constituye un fenómeno que se distingue por su complejidad estructural y por la multiplicidad de las formas que ha revestido en la historia, y el fenomenólogo ganará no poco con tener en cuenta las diferentes ciencias: paleontología, arqueología, etnología, filología, que lo sitúa en el conjunto del fenómeno humano, así como la historia de las religiones, y la psicología y la sociología de la religión, que ofrecen una explicación de aspectos parciales del mismo. (VELASCO, 2006, p. 60-61)

Note-se que o método pensado por Juan Martín Velasco para analisar o fenômeno religioso, ou experiências espirituais, constitui-se numa postura diante do objeto, comportando uma dinâmica capaz de organizar os dados ou informações que se dão ao pesquisador da maneira mais integral possível, como visto na citação acima. Esta informação é importante, pois apresenta-se como uma das características mais salientes do seu procedimento. Aos poucos, estas são organizadas e sistematizadas para permitir melhor compreensão e proximidade com sua essência. Dessa forma, outro passo importante do método é justamente a comparação do que foi levantado na primeira fase da pesquisa, isto é, das informações oriundas da descrição.

Ao comparar as informações, tem-se condições de organizar o que pode, numa primeira abordagem, parecer aleatório ou desprovido de sentido. Ajuda a visualizar melhor a estrutura da experiência espiritual e estabelecer relações entre os dados coletados na primeira fase de pesquisa, favorecendo uma síntese que, entretanto, não significa uma conclusão superficial do fenômeno. Ao contrário, comporta uma justaposição dos dados e o estabelecimento das relações de cada um deles com a totalidade das informações levantadas, de modo que seja possível perceber o fenômeno em sua relação com a totalidade ou realidade circunstante. Trata-se, pois, de levar em consideração a complexidade do fenômeno não considerado isoladamente, mas em sua relação com o que lhe é mais peculiar e interno, bem como com o contexto cultural, histórico, e mesmo religioso de sua ocorrência. Velasco dá grande importância a este detalhamento relacional ou analítico, que, por sua vez, permite identificar cada faceta do fenômeno e identificar, analogicamente ou paradoxalmente, tais relações:

Pero esta alusión a la atención que el fenomenólogo debe prestar al resultado de las ciencias, y más concretamente de las ciencias de la religión, nos lleva a precisar lo

que el método fenomenológico tiene de específico en relación con esas consideraciones científicas. Su primera característica es la atención a la totalidad del hecho religioso y su pretensión de ofrecer una comprensión que abarque todos los aspectos del mismo, a partir, como ya hemos dicho, de sus innumerables manifestaciones. La totalidad que persigue el método fenomenológico no es una simple totalidad cumulativa de los aspectos parciales analizados por las diferentes ciencias. A medida que el método fenomenológico se ha ido afinando en su aplicación al estudio del hecho religioso, se observa una progresiva atención al descubrimiento de su *estructura*. (VELASCO, 2006, p. 60-61)

Analisando mais diretamente a citação transcrita, de uma de suas principais obras, fica notável como seu procedimento metodológico não é, como se poderia acusar, reducionista ou simplista. A descrição e justaposição dos elementos materiais e intencionais colhidos da observação do fenômeno religioso em estudo são oferecedores de informações necessárias que possibilitam, por sua vez, perscrutar a própria estrutura do fenômeno em questão, sem a qual ficaria comprometida a apreensão de sua essência, isto é, a própria descoberta de seu “logos”:

En la misma comprensión del término se insiste cada vez más en que la fenomenología no significa tan sólo teoría, contemplación imparcial del fenómeno, sino también descubrimiento del *logos* interno del mismo. Como todos los hechos humanos, y de una forma particularmente compleja, la religión comporta una lógica interna, una ley que determina su configuración concreta. La religión, escribe en este sentido C. J. Bleeker, no es «un secreto subjetivo incontrolable del alma, sino una entidad objetivada, constituida según leyes estrictamente espirituales, con una estructura propia enteramente lógica». La estructura propia de cada religión determina la forma y la función que en ella revisten sus diferentes elementos hasta el punto de que, si se llega a su descubrimiento en una religión, se podrá predecir qué tipo de idea o de representación de lo divino comporta, cuáles son sus formas de culto y qué clase de ética es la suya. (VELASCO, 2006, p. 60-61)

Nota-se como são abertas diversas possibilidades de abordagens ou considerações na busca da essência ou totalidade do fenômeno estudado, comportando também, no contexto histórico e cultural, a inclusão do estabelecimento de considerações em meio à evolução e contribuição das ciências, o que, por sua vez, ajuda para que o objetivo desejado pelo fenomenólogo não seja reduzido a um essencialismo por vezes desprendido do objeto em si, bem como de suas peculiaridades manifestas.

Comparar as informações manifestas pela experiência religiosa ajuda neste esforço metodológico em buscar uma visão sintética do objeto de estudo em sua relação com a totalidade circunstante. Isso justifica, por sua vez a importância de se ter clareza acerca da estrutura do mesmo objeto, sem a qual a comparação tornar-se-ia uma tarefa duvidosa e menos objetiva, com o risco de se coletar informações e estabelecer relações descontextualizadas, distanciando-se ainda mais de uma possível objetividade ou da própria essência do fenômeno. Por essa razão, também, nesta pesquisa tomou-se como procedimento metodológico a proposta de Velasco. Esta, por sua vez, como que se constituiu num dos elementos que influenciaram na estrutura aqui adotada, desde este primeiro capítulo, que propõe, mesmo que seletivamente,

uma contextualização mais detalhada dos elementos históricos, culturais e espirituais que envolvem a espiritualidade formulada por Santo Inácio de Loyola, ou mesmo o que ainda se levantará a partir de sua hagiografia já no segundo capítulo. O fato de haver seletividade, tanto no contexto que envolve o surgimento dos EE inacianos, bem como no que foi já levantado e previamente analisado a partir de sua hagiografia, não nega, mas corrobora a influência do método de Velasco.

Evidentemente, o primeiro passo é olhar para o fenômeno que aqui constitui-se no objeto de estudo. Embora sua descrição será apresentada mais adiante, este primeiro capítulo já a supõe, sobretudo e justamente por ser o elemento que permite apresentar, descritivamente, tal como feito, o contexto dos EE. Estes, por sua vez, enfaticamente é a referência da espiritualidade inaciana, isto é, o fenômeno ou experiência religiosa, objeto da descrição. Mesmo que, na ordem da dissertação, esta seja disposta num momento posterior, a referida descrição foi o primeiro passo da pesquisa empreendida, como justificado na introdução. Julgou-se adequado, no entanto, primeiramente apresentar os dados, fatos ou elementos circunstantes e correlatos à espiritualidade inaciana e deixar para o momento posterior, por proximidade, sua análise, com o objetivo de responder mais claramente a questão sobre a subjetividade ou interioridade nos EE. Isso significa que o método velasquiano, de fato, foi eleito como referencial teórico e metodológico para esta pesquisa, mesmo que os passos metodológicos não sejam textualmente verificados na ordem disposta nestas páginas. Ao tratar dos resultados da comparação, Velasco mesmo já aponta para a necessidade de se organizar os dados recolhidos, o que, aqui, pode-se dizer que o faz de forma didática, embora ele mesmo não utilize este termo:

Por último, la fenomenología de la religión, sobre todo en sus últimos representantes, gracias a la insistencia en la comprensión y descripción de la estructura significativa de cada hecho religioso y en las leyes que rigen la constitución y el desarrollo del conjunto de todos ellos, está destacando la presencia de las grandes líneas que organizan el multiforme mundo religioso y de las grandes familias en que se agrupan todas sus manifestaciones. De esta forma, a las definiciones puramente aprióricas o formales de la religión y a la simple acumulación de datos religiosos está sucediendo el establecimiento de tipologías más o menos comprensivas de las religiones que, a partir de una previa introducción en el mundo al que todas pertenecen, las organizan en grandes familias permitiendo así una más perfecta identificación de cada una de ellas que no pierde de vista su fundamental parentesco con todas las demás. (VELASCO, 2006, p. 72-73)

Mesmo admitindo a apresentação posterior dos dados descritivos, no entanto, e sem comprometer seu método, fica evidente para Velasco que é importante a sistematização de tais, não apenas para a necessária clareza da estrutura das experiências religiosas, bem como para a

identificação do que chama de “tipologias”, como é possível notar na continuidade da citação transcrita:

Las tipologías de la religión son ciertamente numerosas y conviene tomar conciencia de que ninguna de ellas puede resultar adecuada, ya que no existe un criterio suficientemente comprensivo para la clasificación de todas las formas religiosas. Pero multiplicando los criterios y los puntos de vista desde los que se establece la clasificación se ha llegado a ordenar en grandes grupos muchas de estas formas religiosas. Aun así, no se puede perder de vista que ninguna de las formas clasificadas contiene todos los rasgos del tipo a que pertenece o los contiene de forma exclusiva. Con estas salvedades queremos aludir a algunas clasificaciones generalmente aceptadas y a las que nos referiremos en nuestra descripción posterior. (VELASCO, 2006, p. 72-73)

Estas “tipologias”, por sua vez, são os elementos que agrupam as experiências religiosas e permitem de antemão vislumbrar as estruturas dos fenômenos a serem analisadas. As tipologias, dessa forma, apontam para as características relacionadas ao que há de mais específico nas experiências, permitindo analisá-las mais ordenadamente. Tal procedimento é possível, à medida que as tipologias também sejam consideradas como elementos distintivos das experiências ou fenômenos religiosos, permitindo identificar similaridades, e estabelecer analogias, ou também diferenças, dando maior clareza de suas próprias fronteiras, na prática da comparação. Em outros termos, significa expor de modo mais sistemático e estrutural a quantidade, a complexidade e especificidade de cada experiência religiosa, distinguindo o que são informações por demais idealizadas das que realmente integram o objeto da pesquisa e são relevantes para a compreensão de sua estrutura e sua sintetização em meio à diversidade que comportam interna e externamente.

Pela complexidade e especificidade dos fenômenos, é também possível o que Velasco já apontou, ou seja, o fato de o método permitir procedimentos não fixos ou rígidos quanto à ordem, tomando assim grande importância a sensibilidade do pesquisador. Este, por sua vez, deve empenhar-se, o quanto mais, em buscar uma visão de totalidade de seu objeto de pesquisa. Somente assim terá condições de organizar, como que por classificação, os dados ou informações coletadas, de maneira sistemática e organizada, permitindo-lhe alcançar um resultado que permita ter maior clareza da totalidade do que antes se apresentava em termos mais generalizantes ou fragmentados. Esse resultado, que resulta do esforço comparativo, evidencia como sua fenomenologia evita enunciados essencialistas e por demais generalizados, mas possibilita focar no fenômeno de forma mais precisa, completa e em relação com os elementos correlatos ou circunstantes.

O esforço metódico é, tal como descrito, imprescindível para alcançar as condições requeridas para captar a estrutura do fenômeno religioso ou da experiência espiritual

(VELASCO, 2006), uma vez que tal façanha torna-se acessível através do levantamento e sistematização das informações mais gerais, permanentes, específicas e similares inerentes ao objeto de pesquisa, seja em seus aspectos mais objetivos ou subjetivos, conferindo-lhe maior amplitude:

Esta descripción deberá realizarse con una atención permanente a dos elementos igualmente importantes. Por una parte, deberá recoger los elementos materiales que componen ese complejo hecho humano que llamamos religión. Por otra, deberá atender constantemente al elemento formal o intencional que convierte ese conglomerado de elementos materiales de distinta importancia y de las más variadas procedencias en un campo significativo específico. La reflexión metodológica de nuestro capítulo anterior nos ha descubierto que estos dos órdenes de elementos son igualmente esenciales y que, además, son tan inseparables como la intención subjetiva y su expresión corporal. (VELASCO, 2006, p.74)

Isso significa que objetivamente o pesquisador precisa ter presente o que é mais geral, de maior permanência e mesmo constância daquilo que lhe aparece como elementos exteriores ao sujeito. Estão relacionados a este aspecto mais objetivo, por exemplo, os rituais realizados, os símbolos utilizados e mesmo as expressões que também podem ser rituais, todas firmando-se como formas de linguagem. Esse esforço em busca dos aspectos objetivos só é possível com a visão ampla e sistemática que o método permite. Essa visão de conjunto torna-se acessível ao notar os aspectos mais constantes e frequentes, como que repetidos, de modo que se tornam, para o fenômeno, necessários para sua permanência e realização. São elementos que se repetem quase como uma regra característica, sem os quais a experiência religiosa não se torna autêntica. Demonstrando a importância do referido procedimento, no mesmo parágrafo, já parcialmente transcrito, Velasco continua:

Será, pues, imposible obtener un conocimiento preciso de la religión sin la descripción de sus múltiples manifestaciones. Pero igualmente imposible será conseguir un conocimiento fiel del hecho religioso sin una verdadera familiaridad con la peculiar intención religiosa. Por eso nuestra descripción, lo más completa posible, de los componentes materiales del hecho religioso debe ir acompañada de una permanente atención a la intención específica que los determina. En este sentido hablamos de una descripción comprensiva de la religión. (VELASCO, 2006, p.74)

Isso significa que objetivamente o pesquisador precisa ter presente o que é mais geral, de maior permanência e mesmo constância daquilo que lhe aparece como elementos exteriores ao sujeito. Não significa, na consideração do que se apresenta de modo geral no fenômeno, um rechaço dos elementos que, pelo menos à primeira vista, pareçam menos importantes para a compreensão global do objeto de estudo, mas chama à atenção àquilo que aponta para sua identidade, ou seja, o que de fato o determina.

Estão relacionados a este aspecto mais objetivo, por exemplo, os rituais realizados, os símbolos utilizados e mesmo as expressões que também podem ser rituais, todas firmando-se

como formas de linguagem. Esse esforço em busca dos aspectos objetivos é possível com a visão ampla e sistemática que o método permite. Somente com essa visão de conjunto torna-se acessível notar os aspectos mais constantes e frequentes, como que repetidos, de modo que se tornam, para o fenômeno, necessários para a acima mencionada permanência e realização. São elementos que se repetem quase como uma regra característica sem os quais a experiência religiosa não se torna autêntica.

Igualmente, Velasco aponta para aqueles aspectos do sujeito religioso, não sem menos importância que os mais objetivos. Tais estão em direta relação com o espectro ou estrutura de significados inerentes ao fenômeno estudado, igualmente relacionados com sua totalidade circunstante. Para além daquilo que se identifica de modo objetivo, mas também avançando mais adiante em relação à imparcialidade, consegue, pelos elementos subjetivos, tocar na dinâmica interna do objeto, como que explorando e catalogando sua “lei” de funcionamento². O subjetivo, dessa maneira, está em relação com o objetivo, ao associar os elementos externos e constantes com os internos, permitindo, por analogia, identificar pontos de coerência e sentido.

Velasco, através de sua proposta metodológica, consegue tamanha organicidade racional a ponto de considerar as relações entre os principais aspectos do fenômeno sem incidir num essencialismo generalizado ou se perder num contingente de elementos dissociados entre si e em sua relação com suas circunstâncias. Garante, assim, o caráter epistemológico da pesquisa cujo objeto é uma experiência espiritual. Para ele, necessariamente, deve-se tomar por correlatos o objetivo e o subjetivo, ou seja, todo universo exterior e cristalizado do fenômeno em sua necessária intimidade com o universo interno da pessoa, o que aqui denomina-se disposições do sujeito religioso, os significados notados, bem como sua intencionalidade. Esta é, por sua vez, o que dá maior clareza ao que objetiva e externamente aparece à consciência do cientista.

Da subjetividade da pessoa e suas intenções pode-se melhor classificar aquilo que é exterior ou objetivo. Tal relação, que o método velasquiano permite identificar, revela a integralidade dos elementos constantes no fenômeno, expondo os diferentes universos de significados daquela experiência que, sendo humana, também tem a relação com as realidades

² A eleição da fenomenologia de Juan Martín Velasco, como método e referencial teórico desta pesquisa ancora sua justificativa não apenas no seu procedimento de pesquisa, mas na própria estrutura complexa do objeto de estudo, isto é, os EE de Santo Inácio de Loyola. O pensamento fenomenológico velasquiano, no entanto, não se constitui no objeto desta pesquisa, mas, dada a complexidade da espiritualidade inaciana, firma-se como elemento adequado para oferecer rigor científico e estruturante deste estudo.

divinas, que lhe são inerentes, mesmo que se depreendam significados diferentes do mesmo objeto, pois o caráter subjetivo permite, sem contradições, esta abertura, sem que se perca a sua essência. Dessa maneira, Velasco consegue amplificar o alcance da pesquisa, em vista de resultados ainda mais integrais e precisos.

Considerando as etapas apresentadas, mesmo que brevemente, resta ao pesquisador o esforço de compreender, ou seja, lançar-se no processo cognitivo daquela estrutura inerente ao fenômeno religioso estudado, sem rechaço de seu universo simbólico ou significativo. Dessa maneira, há um esforço empreendido em adentrar ainda mais no objeto, indo além da mera postura de observador e expectador, sem quaisquer aproximações, o que Velasco, em sua obra, chama de “congenialidade”, situada na última etapa do seu método:

Este último aspecto del método fenomenológico impone una condición importante al sujeto para su ejercicio. La atención a la dimensión intencional del hecho convierte la descripción fenomenológica en verdadera *comprensión* del mismo. Para que ésta sea posible no basta con la fidelidad de un espectador neutral que, desde fuera del hecho, analiza objetivamente todos sus aspectos y realiza el recuento empírico de los mismos. Para que la comprensión sea posible se requiere la posibilidad de comunicación del sujeto que interpreta el hecho con la intención específica que lo anima. En nuestro caso concreto, la comprensión del hecho religioso exige una capacidad de comunión del intérprete con la intención religiosa determinante del mundo específico en el que se inscriben todas sus manifestaciones. (VELASCO, 2006, p. 62-63)

Dessa forma, o autor estabelece a necessária relação entre o pesquisador fenomenólogo com o objeto ou fato religioso estudado, devendo, pois, haver uma relação de comunicação entre ambos, supondo os mecanismos linguísticos, gestuais e outros que apontam para sua materialidade, dado que o sujeito que empreende a pesquisa não é puramente neutro. Tal disposição do cientista encontra-se, assim, com o fenômeno religioso estudado que, necessariamente, contém intencionalidade, dando-se como materialidade à consciência. Note-se, ainda, que a congenialidade exige do cientista da religião, em relação à interioridade do sujeito religioso, que possui uma carga intencional, explicar o caminho metodológico adotado, o que, aliás, constitui-se no objetivo destas páginas ao tratar da espiritualidade inaciana. Sobre tal aproximação, na mesma obra, continua Velasco:

La mayor parte de los fenomenólogos han subrayado esta exigencia y la han expresado de forma más o menos explícita. La comprensión, dice en este sentido K. Goldammer, consiste en penetrar en otra existencia, dejando la actividad de simple espectador. Sólo puede escribir fielmente sobre religión el hombre que tiene una religión. J. Wach habla de la «congenialidad» como de un requisito indispensable, y G. van der Leeuw, de la «inserción del fenómeno en la propia vida». Muy gráficamente expresaba la misma idea en otro contexto R. Denett cuando afirmaba: «Es necesario aprender a pensar en negro» para comprender a las poblaciones africanas. (VELASCO, 2006, p. 62-63)

Vê-se, pelas próprias citações do autor em sua obra, que Velasco dá significativa atenção às disposições do cientista no procedimento metodológico de abordar o objeto de estudo. Sem

perder o rigor visado na pesquisa, supõe a sua aproximação do fenômeno religioso, munido de elementos que facilitem sua melhor compreensão, sem macular sua essência. Explicar o método e compreendê-lo são, assim, requisitos para que o cientista justifique o caminho proposto segundo suas eleições processuais, ou seja, o modo próprio escolhido para apreender e compreender a intencionalidade do sujeito religioso. Esta fenomenologia, assim, vai para além da simples descrição e confere abertura para uma compreensão mais global do objeto.

Dessa maneira, o método velasquiano assume uma dinâmica segundo a qual a intenção do sujeito religioso não pode ser desconsiderada na busca da essência ou visão total do fenômeno religioso, mas, também, não exclui a consideração das disposições presentes no pesquisador. Este, aliás, é o elemento que, de forma mais destacada, discrimina o procedimento fenomenológico daquele mais recorrente nas demais ciências. A intencionalidade dos sujeitos importa e sem ela não se pode alcançar a objetividade do próprio fenômeno, em especial ou especificamente, o religioso.

O que até aqui foi tratado, acerca do método velasquiano de pesquisa do fenômeno religioso, já se mostra adequado para tratar dos EE, sobretudo pela consideração do esforço do cientista na busca da objetividade da experiência espiritual, contemplando a subjetividade e intencionalidade da pessoa religiosa, em vista de sua essência, o que será feito nos próximos dois capítulos, mas, mais intensamente, no terceiro, de caráter mais analítico. Tal visão global é caracteristicamente fenomenológica, mas comporta e dialoga com uma dimensão hermenêutica, pois a valorização do sujeito religioso aponta para uma atitude de fé e mergulho no mistério ou realidade divina, o que, por sua vez, se constitui numa resposta pessoal ou comunitária à uma proposta encontrada em sua crença.

Situando esse tipo de abordagem no âmbito cristão, portanto dentro do universo a que pertence o fenômeno aqui estudado, ou seja, a espiritualidade inaciana, pode-se compreender que o esforço em analisar fenomenologicamente os EE, com a finalidade de verificar como a própria interioridade e subjetividade humana são valorizadas, expõe aquilo que é mais característico dentro do cristianismo e tomado como centralidade da vida para o crente: o Mistério. Este, faz com que os EE tenham um caráter mistagógico, pois o exercitante é conduzido, sistematicamente, a transformar sua vida mediante o referido mistério, ressignificando sua existência, dando-lhe uma nova interpretação ou releitura (LIMA e MARIANI, 2019). Dessa forma, o método em questão permite que se tome como pressuposto a própria interioridade da pessoa que se move numa experiência com o sagrado, isto é, com

aquilo que se denomina Deus, na experiência cristã. Trata-se, pois, de adentrar na própria essência humana, mesmo que não dependa propriamente de suas manifestações exteriores.

Essa consideração, alcançada através da fenomenologia, com abertura hermenêutica, apresenta-se revestida de uma antropologia, que deve e, mais adiante, será tratada. Por hora, basta que se tenha presente a adequação metodológica oferecida por Juan Martín Velasco para esta abordagem, sobretudo pela possibilidade de uma visão mais ampla do fenômeno religioso tornado objeto nesta pesquisa, a espiritualidade inaciana.

As relações necessárias entre objetividade e exterioridade, ou seja, a referência entre as dinâmicas internas do sujeito religioso, aberto à experiência do sagrado, e suas manifestações externas, que se firmam pelos ritos, gestos, palavras e outros modos objetivos, tornam-se imprescindíveis. Essa dinâmica é verificável também nos EE inacianos e o instrumental aqui adotado permitirá, supõe-se, adentrar com maior precisão em sua própria constituição ou dinâmica interna, que também supõe os elementos circunstantes, já tratados.

Por essa razão, o passo que se seguirá nos próximos capítulos, terão por meta descrever os EE mais diretamente para, em seguida, tecer algumas considerações antropológicas de modo a compreender melhor sua dinâmica interna em sua necessária correlação com a subjetividade e interioridade humana. Considerando a contextualização que será tratada neste primeiro capítulo, bem como a análise de textos hagiográficos sobre Santo Inácio de Loyola, no segundo capítulo, o emprego do método fenomenológico velasquiano não ocorrerá apenas nesta descrição. Ele se fará presente em todas as etapas do trabalho, mesmo quando não mencionado. Entretanto, considerando a abertura dada pela proposta de Velasco, o que seguirá, a partir desta exposição inicial, de caráter metodológico, assume e consolida seu método pelo caráter descritivo do objeto manifesta à consciência.

2.3 O Renascimento

Os EE de Santo Inácio de Loyola, que já perduram por séculos, têm sua gênese situada num período específico da história, tão singular quanto complexo, a ponto de tornar laboriosa quaisquer tentativas de descrevê-lo com maior objetividade. Sem dúvidas, o Renascimento, no século XVI, constitui-se no cenário histórico de surgimento da espiritualidade inaciana. Em 2022 completaram, assim, 500 anos, que envolvem muitos acontecimentos, desde seu surgimento (MARTELLI, 2022). Entretanto, é preciso considerar, dentre tantas, algumas das principais características deste período histórico que mais incidem sobre o fenômeno estudado.

Dada a amplitude da renascença e sua cultura, que envolve controvérsias conceituais quanto à sua delimitação do ponto de vista filosófico, o intento aqui é apenas trazer à tona aspectos descritivos que são indispensáveis para sua maior compreensão, julgados pertinentes em sua relação com o objeto de pesquisa.

2.3.1 O ambiente cultural do século XVI

A busca por uma melhor compreensão da gênese dos Exercícios Espirituais (EE) de Santo Inácio de Loyola, em vista de uma análise fenomenológica, requer situá-los, antes de quaisquer considerações ulteriores, no momento histórico e cultural do período Renascentista.

Inácio foi um homem de seu tempo e, por essa razão, verificar até que ponto o ambiente renascentista influenciou em seu itinerário de vida, impõe-se como uma tarefa necessária para que seja possível estabelecer uma relação de convergência ou divergência entre o Renascimento e sua obra. O objetivo, nestas considerações, não é analisar profundamente a totalidade do que o referido ambiente histórico representou para a história, o que se constituiria uma tarefa demasiadamente longa, mas delimitar a abordagem nos elementos que incidem diretamente na elaboração dos EE. Dessa forma, deve-se ter presente que não haverá intenção de apresentar detalhes sobre a política europeia no século XVI, as relações de comércio, a situação econômica ou as tensões entre os países no período em questão. Tampouco tem-se por meta descrever como a Companhia de Jesus³ foi acolhida pela Igreja Católica de então e, no contexto das Reformas Protestante e Católica, ela desempenhou um papel de grande importância política e evangelizadora, que perdura até o presente (FERLAN, 2018)⁴.

Dadas estas considerações iniciais, tem-se clareza de que é preciso olhar para Santo Inácio de Loyola como pessoa humana e religiosa em meio a importantes transformações históricas que, sem considerar sua complexidade, conduz a uma releitura do que se compreende por ser-humano moderno. Isso significa que a proposta, em consonância com o conjunto da presente pesquisa, é contemplar o autor dos EE em sua relação com a cultura moderna para, posteriormente, situá-lo em sua experiência religiosa, seja em sua relação com a Igreja Católica, considerada como instituição, seja com o ambiente teológico, filosófico-antropológico e

³ Ordem Religiosa fundada por Santo Inácio de Loyola no século XVI.

⁴ Na citada obra, o autor desenvolve, de forma detalhada, o complexo processo político junto à hierarquia católica para conseguir a plena aprovação da Companhia de Jesus, apontando que, ao mesmo tempo, os confrades de Santo Inácio de Loyola já estavam em plena atividade evangelizadora e missionária. Uma nota importante, é a complexidade do caminho de redação dos estatutos ou da regra geral da companhia, que levou anos e intensas etapas de revisão, ementas e mesmo moderações por parte da hierarquia da Igreja.

espiritual característico do século XVI, considerando as heranças dos tempos precedentes, sobretudo a partir dos conceitos neoplatônicos e tomistas, que serão tratados no capítulo terceiro. Portanto, o ambiente cultural complexo do Renascimento é um elemento indispensável para compreender de forma mais ampla o autor e os próprios EE, para só então adentrar em sua dinâmica interna e identificar os elementos que apontam para a valorização da subjetividade e interioridade humanas como características próprias dos mesmos. Assim se expressa Delumeau sobre a singularidade deste período, em sua obra:

É verdade que alguns povos não tiveram sucesso localmente, mas a humanidade, considerada de forma global, nunca deixou de evoluir ao longo dos séculos, incluindo durante os períodos de conjuntura desfavorável. Assim, sem negligenciar o estudo da conjuntura na época do Renascimento, insisti sobretudo nas modificações das estruturas materiais e mentais que permitiram o progresso da civilização europeia, entre os séculos XIII e XVII, no caminho do seu extraordinário destino. (DELUMEAU, 2020, p 11)

Historiadores, filósofos e outros estudiosos, costumeiramente, apontam o Renascimento como um movimento que atinge dimensões importantes da sociedade de então, como a literatura, a arte e a própria filosofia (ABBAGNANO, 2021). Sua origem remonta ao século XIV, estendendo-se até o final do século XVI⁵. Dessa forma, deve-se notar que Santo Inácio de Loyola nasceu em meio a este contexto já consolidado e nele viveu. Cronologicamente, somos levados a reconhecer a importância que este momento cultural teve em sua produção espiritual, mesmo que nem em tudo consonante a ele, como ainda será demonstrado. Mesmo que tenha iniciado na Itália, a Espanha já havia sido atingida por este movimento, bem como outros países da Europa, que, aos poucos, sofrem salientes influências do novo “espírito” que terá importantes impactos na sociedade em geral.

Aqui tomamos o conceito apresentado por Delumeau. No entanto, outros historiadores, com diferentes pontos de vista, são importantes para o conceito de renascença, sobretudo no que diz respeito ao conceito de modernidade e, especificamente, de subjetividade ou sujeito, por considerar que nem sempre há consenso sobre a divisão dos períodos históricos adotada. Um bom exemplo é a obra de Jacob Burckhardt (1990), publicado pela primeira vez em 1860, portanto em pleno século XIX, sob a compreensão de que a modernidade já se consolidara. Sua historiografia acerca da modernidade é concebida a partir das expressões artísticas do século

⁵ Há, entre autores, divergências em relação ao momento inicial do Renascimento, que pode variar entre os séculos XIV, XV e XVI. Delumeau (2020), no entanto, entende que a importância deste tempo se estende até o século XVII, portanto, com maior extensão e amplitude histórica. Neste trabalho, adota-se a compreensão de que sua origem remonta a outros estágios da Idade Média (VAZ, 2002) e mesmo ao final do século XIV, considerando seus precedentes históricos e a não ideia de uma ruptura abrupta ou repentina entre os períodos históricos, considerando também que, nestas transições, sempre há um oscilar entre abandono e continuidade, sobretudo no que tange aos aspectos culturais.

XVI, sobretudo na Itália. Opunha-se às filosofias de sua época, como a hegeliana, não tendo tanto interesse por elas. Também era averso à concepção de história como continuidade progressiva, defendendo muito mais a ideia de ruptura que continuidade, embora admita, pelas obras de arte sobretudo produzidas entre os séculos XIV e XVI, uma certa unidade, ou seja, desde o chamado “Humanismo” até o “Renascimento”, propriamente dito.

Para esse historiador, controverso para a historiografia contemporânea, é neste período que ocorre a importante ascensão do sujeito individual (BURCKHARDT, 1990), na concepção moderna que ele adota, o que será objeto de muitos debates na filosofia dos séculos seguintes, sobretudo acerca da definição do que é e quando começa a modernidade. Mesmo sem apresentar conceitos antropológicos e filosóficos com profundidade, ele demonstra aspectos fundamentais para a controvérsia acerca da modernidade, ao ter seu pensamento focado no ser humano valorizado. Embora não de modo explícito, dá a entender que o Renascimento representa já o advento da modernidade. Há de se questionar se isso aponta o referido período como moderno ou apenas uma etapa medieval com marcas humanistas. Sua maneira de conceber a modernidade está, portanto, presente na “glorificação” do ser humano, expressa em todo tipo de produção artística, desde as esculturas, afrescos e mesmo na literatura. Embora os debates mais filosófico-antropológicos sejam escassos em sua obra, sua importância é, aqui, relevante no sentido de considerar que a subjetividade é um elemento cada vez mais em foco naquele tempo em que viveu Santo Inácio de Loyola e que, no entanto, os EE possuem também uma dimensão consonante com essa compreensão ou concepção de ser humano, independentemente de sua concepção de modernidade ou medievalidade.

Uma visão diversa de Delomeau e mesmo de Burckhardt encontra-se em Jacques Le Goff, considerado um historiador contemporâneo. Uma de suas obras, intitulada “Os intelectuais na Idade Média” (1985), escrita em 1959, portanto na segunda metade do século XX, possui maior densidade filosófica, mostrando grande importância pela cultura medieval para além das suas expressões artísticas. Tem, pois, relevo os debates filosóficos e teológicos, sobretudo os situados, na obra citada, desde o século XII até o advento do humanismo. Sua historiografia está atrelada ao desenvolvimento do pensamento, fazendo compreender que a definição de modernidade é uma realidade ampla e complexa, não podendo ser reduzida a fatos históricos apenas referentes ao mundo social, político e econômico. Esta maneira de pensar dará à sua ideia de Idade Média e Moderna um traço próprio e mais adequado para esta pesquisa, embora seja conveniente salientar que, ao referir-se ao século XVI, nem sempre será adotada a concepção de modernidade, não pela classificação de Le Goff, mas, sobretudo, pelos dois

valores componentes do objeto de pesquisa aqui apresentado, ou seja, na espiritualidade inaciana, a subjetividade e a interioridade.

Deste importante historiador contemporâneo, deve-se ter presente que sua ideia de Idade Média difere um pouco de outras até mais frequentes, porém se coloca muito mais próxima do desenvolvimento do pensamento ou das filosofias ao longo dos séculos. Como delimitar os períodos da história? Esta foi uma questão importante para ele e objeto de outra obra, intitulada “A história deve ser dividida em pedaços?” (cf. LE GOFF, 2015). Ao longo do texto, ele tem em consideração os debates filosófico-antropológicos presentes na Europa e fundamentais para o desenvolvimento da cultura e do pensamento ocidental⁶.

O autor, na obra citada, defende o conceito de “Longa Idade Média”, uma vez que compreende que o período medieval é definido além dos acontecimentos políticos e econômicos, mas, o desenvolvimento da racionalidade e do próprio conceito de ser humano, o referido período é considerado como que uma cultura, que se estende até o século XVIII, pleno de revoluções, ou seja, vislumbrando os acontecimentos na França, bem como na produção industrial, que impactaram profundamente a humanidade, sem desconsiderar a importância do pensamento de R. Descartes que, para muitos pensadores, seria um marco do fim do tempo medieval.

No entanto, para Le Goff, a época do Renascimento, compreendida no século XVI, seria como que um subperíodo medieval, prolongando-o e trazendo renovações. Assume, desta forma, a ideia de ruptura e continuidade histórica e considera que os conceitos de “antigo” e “moderno” são medievais, o que, nesta pesquisa será importante levar em consideração, ou seja, o conceito de renascença será adotado como referência ao século em que viveu Santo Inácio de Loyola, sem que isso signifique um rechaço declarado da cultura medieval. Dessa maneira, o termo “Renascimento”, correlato, no contexto desta investigação, ao conceito de “Idade Média”, pode ser usado, representando apenas um recorde deste último. Tal ideia irá de encontro com o pensamento de Henrique C. de Lima Vaz, jesuíta brasileiro contemporâneo, que, em sua obra, apresentou importantes desenvolvimentos em antropologia filosófica, mas também importantes considerações acerca dos debates compreendidos neste período, sobretudo na segunda metade do século XIII, tempo em que viveu Santo Tomás de Aquino. Para Vaz, na

⁶ Outra obra de maior densidade e extensão, que expressa a preocupação em construir uma historiografia mais integrada com a cultura racional, sobretudo filosófico-teológica, é intitulada “História e Memória” (LE GOFF, 2013), sobretudo em relação às questões que envolvem o ser humano na contemporaneidade.

própria cultura medieval estão fincadas as raízes do que se compreende por modernidade (VAZ, 2002).

De acordo com Le Goff, o termo Idade Média teria sido proposto por Petrarca apenas no século XIV, mas utilizado pela primeira vez somente após o século XVII, durante o qual já se vislumbrava o pensamento de R. Descartes, considerado o primeiro pensador realmente moderno, concepção que não coincide muito com a por ele adotada (LE GOFF, 2015). Já a expressão “Renascimento” teria aparecido bem depois, no século XIX, quando, por sua vez, viveu o historiador muito apreciado por Nietzsche, Burckhardt. No entanto, considerando o espectro espiritual e filosófico do século XVI, a concepção de Le Goff, que identifica uma relação entre Idade Média e Renascimento, parece muito mais adequada e em conformidade com o pensamento de Vaz e ao objeto desta pesquisa, que será melhor detalhado no capítulo terceiro, como referencial teórico para compreender mais amplamente a antropologia presente nos EE de Santo Inácio de Loyola.

Tais concepções, que envolvem historiografia e pensamento, serão retomadas mais adiante, bastando, por hora, ter presente que o Renascimento será compreendido como um subperíodo da Idade Média, conforme classifica Le Goff, e que a complexidade filosófica, teológica e espiritual serão importantes para compreender a presença da subjetividade e interioridade humana nos EE de Santo Inácio de Loyola.

Há de se levar em conta que o Renascimento, como palavra e como conceito, emerge com uma conotação religiosa, sem deixar de considerar a complexidade acima apontada. Em si, significa “novo nascimento”⁷, em referência a elementos culturais que reemergem, mas num contexto histórico bastante diverso de seu original, considerando o hiato temporal em relação ao período a que se refere. Evidentemente, trata-se de um conceito amplo, que vai além da simples formulação etimológica. Como já sinalizado, não haverá aqui a preocupação em descrever com profundidade todo seu conceito, mas apenas trazer à reflexão elementos que tocam mais diretamente na temática desta dissertação.

O termo “Renascimento” aponta mais nitidamente a um movimento de renovação na Europa, como fazem entender os historiadores mencionados, embora tenham muitas divergências em suas concepções. Trata-se de um fenômeno complexo que também torna mais

⁷ O conceito de Renascimento, na língua portuguesa e em outras, alcançou tamanha consolidação que, mesmo na busca de sua etimologia, há referência ao momento histórico em questão, como pode-se notar no verbete que segue: “Renascença sf. ‘vida nova’, ‘movimento artístico e científico dos sécs. XV e XVI, que pretendia ser um retorno à Antiguidade Clássica’ 1844. Do Fr. Renaissance” (CUNHA, 2013, p. 556).

complexa a compreensão da humanidade situada neste período. Considere-se que uma das definições mais clássicas deste período da história indica um retorno à civilização greco-romana que, por sua vez, seria uma espécie de auge até então conhecido. Entretanto, e quase que paradoxalmente, há de se notar que o “espírito” inerente à cultura renascentista salienta muito mais um anseio por renovação que abrange praticamente todos os campos da civilização de então, isto é, as concepções ou padrões morais, a racionalidade (ou intelectualidade) e, não com menor importância, no campo da política (cf. DELUMEAU, 2020).

Porém, é comum que se construam maneiras fragmentadas de compreender o período histórico em questão, frequentemente associando-o à uma busca de superação da cultura medieval em vista de encontrar na cultura clássica greco-romana a inspiração para um novo paradigma civilizatório. Desta forma de conceber a Renascença emergem vários problemas, sobretudo aos historiadores acima citados, que evidentemente não serão aqui “dissecados”, mas são importantes para compreender que em Santo Inácio de Loyola não se pode notar apenas elementos do século XVI, que, como afirmado, embora classificado como renascentista, terminologia que também será utilizada ao longo deste trabalho, tem muito mais traços medievais (cf. LE GOFF, 2015). Tal se dá, pois soa quase que ilógico afirmar que se busca um rompimento com a cultura medieval, em vista de um progresso necessário, buscando inspiração num período histórico que lhe é precedente (cf. DELUMEAU, 2020). Há de se perguntar: o que há na Idade Média de tão rechaçável que deva ser banido? O que há na Idade Antiga Clássica que deva ser resgatado? Tanto o abandono como o retorno a outro período são, com a devida plausibilidade, dinâmicas imprescindíveis para o avanço pretendido? É evidente que nem tudo no Renascimento é retorno à Antiguidade, pois há aspectos que lhe são originais e até divergentes dos períodos precedentes. Estes, por sua vez, não se perdem, mas são elementos importantes para compreender o termo moderno quando aplicado ao século XVI, seja pela ruptura ou pela continuidade.

Dessa forma, há de se considerar que os humanistas do século XIV também buscam inspiração e soluções para grandes problemas nos períodos históricos precedentes, com soluções nitidamente neles fundamentadas. Não só a cultura greco-romana traz elementos para dentro da cultura renascentista, mas também o período medieval, considerando-o em seu prolongamento até o século XVIII (LE GOFF, 2015). Esta dinâmica histórica emerge importante para que, posteriormente, seja possível compreender de maneira mais próxima quem foi Santo Inácio de Loyola na Espanha do século XVI e com que cultura religiosa ele foi formado.

Mesmo dentro do cristianismo católico do referido século, tão impregnado pelo Renascimento, há de se considerar que a mística e a espiritualidade cristãs também apresentam características originais, porém com marcas ou influências importantes dos períodos precedentes, sobretudo ao se considerar seu desenvolvimento a partir da própria antiguidade cristã, sobretudo dos debates filosóficos e teológicos (VAZ, 2002). Oportunamente, serão apresentados maiores detalhes desta construção histórica que “toca” direta ou indiretamente o criador dos EE, que constituem o objeto de análise da presente pesquisa. Por hora, basta sinalizar que os EE são uma construção que, supostamente, possui uma carga ancorada na história da mística e da espiritualidade cristã católica, embora apresente sua originalidade no que concerne ao “espírito” do tempo em que são produzidos.

Entretanto, antes da abordagem mais direta acerca da temática delimitada, fazem-se necessários alguns breves apontamentos acerca de uma característica bastante expressiva do Renascimento: o Humanismo e sua proposta de naturalismo, cujo ideal se fará presente, supõe-se, nos próprios EE inacianos. Sem adentrar em suas implicações sociopolíticas, a compreensão da visão de ser humano recuperada da antiguidade clássica será importante para situar o objeto desta pesquisa.

2.3.1.1 O Humanismo

O Humanismo, tão saliente no Renascimento, deve-se à concepção de retorno à antiguidade clássica greco-romana, o que aponta para a ideia de que o ser humano deva ter seu valor reconhecido. Teria sido naquele período que a ideia de humanidade alcançou sua expressão mais precisa ou perfeita. Primeiramente, dentro do modernismo, a ideia clássica resgatada está associada à origem da modernidade, especificamente situada na segunda metade do século XIV (cf. ABBAGNANO, p. 602, 2021), embora essa concepção já não seja tão aceita, pelas razões já expostas.

Humanismo aponta para um movimento cultural que, a partir da Itália, se estendeu a vários países europeus, tendo como marca o ser humano como referência e fundamento em sua totalidade, situado em seu mundo e, também, em sua situação histórica. Evidentemente, o acesso aos conteúdos e meios mais avançados e clássicos da cultura e da educação deste período não se tornou amplo ou popularizado. “A época do Renascimento correspondeu certamente a uma aristocratização da cultura e dos meios intelectuais” (DELUMEAU, 2020, p. 349).

Aos poucos, a concepção humanista dá saliência à concepção de que o ser humano é uma totalidade formada de corpo e alma⁸, cujo cenário de realização e destino é o mundo, sobre o qual mantém seu domínio. Há uma divergência importante em relação ao paradigma medieval, segundo o qual o mundo seria governado por Deus. O teocentrismo parece, de acordo com o espírito humanista, já insuficiente ou obsoleto. Não mais anjos ou entidades religiosas, mas o próprio ser humano torna-se o artífice do que acontece na sociedade, seja em relação à cultura ou à política. Por essa razão, a educação, dentro desta ideia de paradigma que forma o espectro do referido período, obteve grande importância na formação da pessoa:

O Humanismo fez da instrução o principal meio da educação. Colocava-se resolutamente no plano moral e esta tomada de posição, que se situa no ambiente dos desregramentos do Renascimento dos quais se falou demasiado, teve consequências incalculáveis. A educação foi uma das grandes opções criadoras do mundo moderno. Vittorino da Feltre, que, no século XV, escreveu tratados sobre a educação, afirmava: “Nem toda a gente pode ser legislador, físico ou filósofo, e viver na ribalta. Nem toda a gente foi dotada pela natureza de dons excepcionais. Mas todos, enquanto humanos, foram criados para a vida em sociedade e para os deveres que ela implica. Todos são responsáveis pela influência pessoal que emitem”. (DELUMEAU, 2020, p. 351)

Dessa forma, a pessoa humana e histórica, submetida a um rigor educacional característico, não dependeria tanto do Deus cristão para projetar os rumos históricos. Evidentemente, essa maneira de conceber o papel do ser humano independente de Deus não significou uma ruptura abrupta em relação ao sagrado, como se ele não existisse (DELUMEAU, 2020), nem mesmo o desaparecimento dos conceitos mais paradigmáticos da Idade Média, sobretudo se for evocada a delimitação histórica apresentada por Le Goff (2015). Pelo contrário, a arte humanista, além de expressar a natureza humana, não abandonou a produção sacra, o que se verifica pela abundância fecunda que remete ao período em questão. Apesar da permanência do sagrado na arte humanista, que tem um importante desenvolvimento no século XVI, colocando o ser humano em evidência (BURCKHARDT, 1991), nota-se traços de secularização na concepção de ser humano e de política.

Embora a Idade Média tenha sido um longo período também produtivo, sob vários aspectos, inclusive racionais, os meados do século XIV representam um salto em que há uma virada importante na maneira de conceber o ser humano, visto que ele passa a reivindicar maior protagonismo na produção de conhecimento sem que haja obrigação de submissão ao crivo da Teologia. Há maior autonomia para a produção técnica e científica, mesmo que de formas ainda bastante rústica se comparadas com o desenvolvimento obtido no século XVIII. Há, também,

⁸ O debate em torno da concepção dual ou tripartida de ser humano será retomado no capítulo terceiro, uma vez que tal visão integral do ser humano, contra quaisquer ideias dualistas, será analisada em relação com elementos presentes nos EE de Santo Inácio de Loyola do ponto de vista filosófico e antropológico.

um ambiente propício para vivência ou adoção de valores, como a liberdade e a subjetividade humanas, por exemplo. Evidentemente, seguindo o pensamento de Vaz (2002), a ideia da chamada modernidade tem suas raízes no período medieval. Conjugando seu pensamento ao dos historiadores, como Le Goff, compreende-se que também o século XIV é um recorte dentro da Idade Média.

Não se desconsidera as implicações teológicas ou doutrinárias que o Humanismo gerou, mesmo antes da Reforma Protestante, firmando-se, inclusive, como elemento precedente, o que se consolidou ainda mais no século XVI, tempo que viveu Santo Inácio de Loyola. Dessa maneira, já se vislumbram elementos da cultura renascentista que, de certo modo, se fazem presentes na espiritualidade inaciana, além dos que, mais diretamente, remetem à história da mística e da espiritualidade de então. No entanto, há consenso de que a influência mais intensa será aquela vinda do século XIII, como indica Lafontaine (2022) em sua obra, sobretudo as derivadas de Santo Tomás de Aquino.

Há de se considerar que a Idade Média não ignorou completamente a Antiguidade Clássica, mas fez dela uma leitura permeada pela teologia, o que representa recorte ou visão a partir de um viés doutrinário. O Humanismo, já na origem do Renascimento, aponta para a necessidade de reconhecimento de elementos que no tempo medieval foram revestidos de uma interpretação a partir dos conceitos religiosos que lhes eram próprios. Trata-se de um esforço filológico para recuperar sua originalidade e redescobrir o valor da subjetividade humana presentes mesmo na filosofia como na religiosidade antiga. É, dessa forma, necessário ter em mente que a ideia moderna de ser humano não será apresentada somente após Descartes, no qual muitos localizam a origem da própria modernidade. Tal compreensão já é plasmada, paulatinamente, na Idade Média e está presente no século XVI, por muitos historiadores chamado de moderno. Como visto, o Renascimento é um subperíodo medieval, no entanto, não soa tão incoerente ou contraditório afirmar que, do ponto de vista filosófico-antropológico, tem-se presente o homem moderno, porque pensado de forma moderna, como que vislumbrando o que os séculos futuros iriam desenvolver.

Pode-se afirmar, sob esta ótica, que a Idade Média permitiu uma espécie de “purificação” da identidade cultural greco-romana”, resultando no conceito de homem moderno, que, de fato, sofrerá outros desdobramentos até a contemporaneidade. Esta consideração torna evidente que a valorização do ser humano e sua subjetividade, e junto desta a interioridade, tal como pensada posteriormente no século XVI, não são uma novidade moderna, mas uma concepção filosófica e antropológica que volta ao cenário histórico com

grande importância e força cultural, bem como religiosa. A cultura religiosa não desapareceu, mas sofreu direta ou indiretamente influência dos valores emergentes, seja pela resistência ou assimilação de sua cultura. Há, pois, uma relação de tensão entre as novidades da renascença e a doutrina cristã, seja católica ou das Igrejas emergentes da Reforma. Burckhardt já demonstrou, em sua obra, como o florescimento artístico, mesmo expressando um conceito de ser humano, por seu caráter subjetivo, não abandonou as temáticas religiosas.

O Humanismo torna-se, dessa forma, um fator que traz à tona na Europa, já em meados do século XIV, um elemento de grande importância na formação do ser humano, que se refere às chamadas “letras clássicas”. Os gregos já haviam desenvolvido o conceito de “paidéia”, que tinha como linha geral a formação do ser humano tal como ele é, em sentido integral e em relação à sua essência (ABBAGNANO, 2021). No Humanismo, essa ideia torna-se um referencial inspirador para a formação de uma consciência do que seja o ser humano em sua relação com a história, com a razão e com a própria tradição cultural. Mais adiante, será apresentada a ideia de ser humano integral nos EE, em referência à obra de H. C. L. Vaz (1991). No entanto esse debate terá um teor antropológico-analítico no capítulo terceiro.

A valorização da natureza humana, própria do Humanismo, mas ainda no período compreendido como medieval, torna-se, assim, uma postura importante para o que se vislumbra como ideal a ser almejado. Não se trata apenas de um reconhecimento do valor do ser humano, mas do potencial que carrega para significar a própria existência a partir de sua ontologia.

A subjetividade, dessa maneira, ganha espaço, pois a compreensão da natureza humana, com a volta às referências clássicas, deixa de ter como paradigma necessário o que o período medieval deu importância: a metafísica tradicional permeada pela teologia aristotélico-tomista, cuja antropologia será importante nesta pesquisa, e será melhor exposta no capítulo terceiro. Porém, a proposta humanista chama à uma maneira de olhar para o ser humano a partir de suas propriedades mais amplas, ou seja, sua natureza vista integralmente. O pensamento aristotélico está presente também nesta maneira de interpretar a natureza humana, porém sem o crivo da teologia cristã oriunda do catolicismo, permitindo que se amplie o horizonte de compreensão da pessoa. Neste sentido, nota-se uma saliente contribuição de Santo Tomás de Aquino.

Uma das ideias que derivam desse Humanismo, é a tendência em tomar “o homem como medida do ser”, compreensão que inverte o que até então a teologia medieval apresentava como referência, ou seja, haveria um “Ser Supremo”, Deus, que seria a medida do humano. Há de se questionar como, no advento da modernidade, a mística e a espiritualidade cristã católica, bem como a própria teologia, assimilaram este retorno ao ideal clássico. Não se trata de uma questão

simples, considerando a complexidade da própria tradição cristã ao longo dos séculos e em especial na Idade Média.

Nesta pesquisa, a delimitação proposta tem como meta verificar como Santo Inácio de Loyola, ao redigir seus EE, assimilou tais elementos sem, no entanto, rechaçar o papel da graça divina, das Sagradas Escrituras, da herança filosófico-teológica e mesmo o referencial do Mistério cristão. Neste sentido, pergunta-se: haveria, de fato, na dinâmica interna dos EE, elementos capazes de conjugar harmoniosamente a subjetividade e interioridade, consideradas como elementos ontológicos clássicos-modernos, com a fé revelada e a graça de Deus, de modo a preservar o papel de ambos na construção da espiritualidade e desenvolvimento de uma experiência mística na pessoa?

2.4 A Igreja frente aos novos paradigmas

O Renascimento na Europa teve características muito importantes e incidentes nas suas diferentes regiões. Pensar o “novo espírito” introduzido pelo ambiente cultural humanista nem sempre é uma tarefa fácil, considerando sua especificidade em cada território, bem como as imbricações de relação entre Igreja e as demais instâncias políticas de então. A tarefa que se apresenta a esta pesquisa procura analisar elementos do século XVI presentes especificamente na Espanha que, supõe-se, tenham ou não influenciado na formulação dos EE de Santo Inácio de Loyola, uma vez que todo recorte histórico, por mais restrito que seja, apresenta-se por demais complexo. Um maior aprofundamento sobre a gênese do Renascimento e suas principais características pode ser encontrado na obra de Burckhardt (1991), de modo mais centrado em seu desenvolvimento pela Itália. Aqui, no entanto, interessa focar um pouco sobre alguns aspectos que se fizeram presentes na Espanha e que teriam alguma influência sobre Santo Inácio de Loyola, sem desconsiderar a amplitude e complexidade do referido período.

2.4.1 O contexto religioso espanhol no século XVI

Um esforço analítico, mesmo de forma delimitada e breve, do contexto religioso na Espanha do século XVI, faz notar que é praticamente impossível compreender seu perfil sem associá-lo ao contexto político de então. No entanto, nestas breves anotações, há de se esforçar em dar relevo apenas a alguns elementos de maior importância para compreender a origem de Santo Inácio de Loyola, com o objetivo de melhor analisar seus EE.

Entre os anos 1523 e 1550, portanto já no contexto imediato às Reformas Protestante e Católica, se notava na Espanha um esforço diante do novo contexto religioso emergente. A presença de outras expressões religiosas se fazia notar, provocando certo incômodo às autoridades eclesiásticas de então. Não sem apoio do Estado, há um forte empreendimento em levar ao território espanhol ordens religiosas já consolidadas na Europa, com finalidade missionária, pois havia o risco de se perder fiéis, além do iminente combate à presença muçulmana na região.

No referido período, são acolhidos frades franciscanos, dominicanos e agostinianos que, mais diretamente, tinham como objetivo combater a idolatria e “ganhar almas para o céu” (GARCIA, 2019). Além disso, considera-se que fatos importantes ocorreram na Península Ibérica nos séculos XV e XVI, como os empreendimentos bélicos contra a expansão muçulmana, bem como judaicas, por parte das chamadas conquistas empreendidas pelas monarquias cristãs. Isso não significa que os muçulmanos se extinguíram, mas, nesta esteira de tentar afastar o risco que eles representavam à pretendida hegemonia católica, alguns queriam também convertê-los ou evitar que católicos se tornassem adeptos do islamismo. Santo Inácio de Loyola mesmo, quando se fez peregrino e desejou permanecer em Jerusalém, tinha como meta converter os muçulmanos (IDIGORAS, 1991)⁹, o que não lhe permitiram¹⁰.

Apesar de possuírem objetivos comuns, deve-se recordar que as referidas ordens têm origens diferentes, bem como são diversificadas as formações oferecidas a seus membros, o que implica numa presença que comporta frades com formação mais erudita, em universidades de grande prestígio, e outros com uma bagagem mais caseira. Dessa maneira, havia entre eles alguns com convicções mais avançadas, o que refletia muito mais o “espírito” da renascença, e outros com perfil mais tradicional ou conservador. A Companhia de Jesus, fundada por Santo Inácio de Loyola e seus companheiros em 1534, em Paris, alcançou seu reconhecimento pontifício somente em 1540 e não ficou alheia aos empreendimentos missionários instigados na época pela Europa e mesmo fora dela¹¹. É inegável que a ordem inaciana teve um forte engajamento em tal contexto.

⁹ Outros hagiógrafos também são importantes para descrever tal propósito, como, por exemplo, Pedro Ribadeneira (2021), que será melhor explorado.

¹⁰ Nesta pesquisa, os fatos selecionados da vida de Santo Inácio de Loyola serão apresentados somente no segundo capítulo, sobretudo os mais diretamente relacionados ao objeto e à questão desta pesquisa. No entanto, pelo teor das obras consultadas, adotar-se-á a expressão hagiografia.

¹¹ Nesta pesquisa não será tratado o processo de formação, fundação e expansão da Companhia de Jesus. No entanto, foram consultadas algumas obras que se situam para além dos apontamentos hagiográficos, mas frequentemente encontrados. Uma obra de referência é a de Cláudio Ferlan (2018), intitulada “Os Jesuítas”, bem como de María Puncel, intitulada “Inácio de Loyola” (2008), no entanto com caráter mais biográfico.

A aprovação da Companhia de Jesus, no entanto, ainda está envolta às questões da Reforma, até mesmo sendo incluída numa estratégia diante do aumento progressivo dos protestantes:

A vontade de resistência de uma Igreja Romana, amputada certamente, mas não destruída, afirmou-se sobretudo a partir do pontificado de Paulo III (1534-1549). Com efeito, foi ele quem aprovou os estatutos da Companhia de Jesus (1540), criou o Santo Ofício (1542), convocou em Trento (1545) o concílio ecumênico que Lutero desejava, mas do qual o papado desconfiava por causa dos precedentes de Constança e Basileia. O Concílio, apesar de difícil – prolongou-se por dezoito anos e foi dissolvido por suas vezes -, realizou uma obra importante. Clarificou a doutrina, apoiou as boas obras – ou seja, a liberdade – na obra da salvação, conservou os sete sacramentos, afirmou com vigor a presença real na eucaristia, empreender a redação de um catecismo, obrigou os bispos a residir nas suas dioceses, os curas a pregar e decidiu a criação dos seminários. Mas o concílio constituiu também uma recusa de diálogo com os protestantes, definitivamente catalogados como “heréticos”. Opunha-se tanto ao casamento dos padres como à comunhão do pão e do vinho tão desejada por Lutero e, no passado, concedida aos utraquistas da Boémia. (DELUMEAU, 2020, p. 114)

Nota-se, assim, que o contexto histórico-religioso é bastante conturbado no tempo de Santo Inácio, o que envolve não só seu itinerário pessoal de conversão e evolução espiritual, ou seja, o desenvolvimento dos EE¹², mas também a própria criação e consolidação da Companhia de Jesus. Tal não se dá sem imbricações com outros eventos importantes, que reportam à Reforma Católica, levando-a a iniciativas importantes para uma configuração da Igreja que terá importantes impactos sobre a vida espiritual, sobretudo por sua índole reativa em relação à própria transformação cultural renascentista que, dentre tantos fatores, era carregada com traços medievais.

Embora tenha experimentado um rápido avanço no número de adeptos, a Companhia de Jesus ainda não havia alcançado o patamar das ordens já consolidadas e presentes na Espanha. No entanto, embora Inácio estivesse em Paris e posteriormente na Itália (MARTELLI, 2022), a presença das ordens em seu país natal são um elemento importante para compreender seu itinerário até a criação dos EE, que se constituem no objeto da presente pesquisa.

Mesmo diversificadas, as três ordens presentes na Espanha em meio a um período de importantes transformações, procuraram ser rigorosas em manter o ideal de seus respectivos fundadores, a saber, São Francisco de Assis (1181-1226), São Domingos de Gusmão (1170-1221) e Santo Agostinho (354-430). Vale ainda recordar que o início desta investida missionária

¹² As influências contextuais pertinentes ou correlatas à formulação dos EE inacianos serão tratadas a partir de sua hagiografia, mas também do espectro místico e espiritual, de forma a identificar os elementos filosófico-teológicos e mesmo antropológicos, em razão da verificação buscada acerca da valorização da subjetividade e interioridade humana. No entanto, para maiores aprofundamentos acerca da formulação histórica dos EE, pode-se consultar a obra de Emanuel F. Martelli (2022), intitulada “Breve história dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola”.

em terras espanholas se dá no contexto do Sacro Império Romano Germânico¹³, cuja importância em todo continente europeu não pode passar despercebida.

A região de Castela, nos entornos da atual Barcelona, na Espanha, era uma região já bastante atingida pelos ideais renascentistas em meados do século XV. Um dado importante é a convivência das três religiões monoteístas ocidentais, formando uma peculiar diversidade espiritual. Porém, com a presença missionária das ordens religiosas, este ambiente de maior tolerância religiosa sofre uma repentina interrupção, considerando a índole das ações dos frades católicos lá presentes.

À luz do “espírito” renascentista, tal como interpretado por alguns historiadores, como Burckhardt, a citada empreitada missionária significa um retrocesso, porém, já uma reação diante da presença não cristã e, mais tarde, protestante, em virtude da Reforma. Mas a região já se consolidara como importante polo ou rota comercial, o que permitia um intenso intercâmbio de referências culturais da Europa e de fora dela, impedindo que as demais expressões religiosas fossem banidas totalmente. Os esforços católicos em impedir a disseminação e crescimento de outras culturas já não era suficiente, bem como durante o século seguinte não foi capaz de frear o ingresso protestante em terras espanholas (cf. GARCIA, 2019).

Outro fator a ser considerado é o referencial teológico herdado da Idade Média, que permanece mesmo em meio às importantes transformações religiosas e culturais empreendidas durante o século XVI, portanto de uma modernidade que, embora em seu início, ainda era impregnada da cultura medieval, sem que isso signifique um não vislumbrar os valores que emergiriam nos séculos XVII e XVIII. Vinda da França, ganha grande espaço a teologia escolástica universitária, sobretudo a que tem como centralidade a Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino¹⁴, presente, sobretudo, através das ordens religiosas mais inseridas nas universidades. Outra expressão que se fez presente no contexto religioso espanhol, é a reforma beneditina, que ocorrera já no século X, sobretudo na Inglaterra, como a dos Cistercienses, por exemplo, que também representou, sobretudo no século XIII, um significativo esforço teológico

¹³ O Sacro Império Romano-Germânico teve uma extensão muito vasta, constituindo-se como um imponente conglomerado de territórios anexados, sobretudo na Europa Central. Desenvolveu-se no período que muitos entendem como auge da Idade Média e teve longa duração, até sua dissolução completa em 1806. Teve grande importância multicultural, pois teve abrangência em territórios com diferentes línguas, culturas e configurações sociais.

¹⁴ Santo Tomás de Aquino (1225-1274), nascido em Roccasecca, na Itália, foi um frade da Igreja Católica, ligado à Ordem dos Pregadores, fundada por São Domingos de Gusmão. Exímio teólogo, deixou numerosos escritos que influenciaram fortemente a Teologia e a Filosofia, sobretudo na chamada Teologia Escolástica. Dentre seus principais escritos estão a “Suma Teológica” e a “Suma contra os gentios”. Sua obra será frequentemente citada indiretamente, no entanto, reconhecendo o valor de influência sobre a teologia presente nos EE iniciais.

em sistematizar as relações entre fé e razão, em especial na sua segunda metade (VAZ, 2002). Isso, de forma mais precisa, tornou-se presente na ordem dominicana, cuja presença em Castela foi expressão da influência da teologia medieval na Espanha.

De Flandres¹⁵ e Holanda, porém, desembarcaram em território espanhol expressões com intenção mais renovadora da vida religiosa, cujas origens remontam ao século XIV, portando ao início da chamada Modernidade com a emergência do Humanismo inspirado na cultura greco-romana clássica, como já tratado. Embora a teologia escolástica perdure na cultura renascentista, já apresenta certa exaustão, considerando a incontida cultura moderna já presente, mesmo dentro do ambiente religioso. A presença da vida religiosa mais renovada permitiu o desenvolvimento crescente de uma forma religiosa mais intimista, sobre o que será tratado na seção sobre o ambiente espiritual no período em questão. Tal presença, entretanto, não significará a extinção da teologia da Cristandade, pois haverá diversos esforços por sua reafirmação.

Por hora, basta ter presente que, neste período de importantes transformações, no âmbito católico, conviviam expressões religiosas diversas, algumas mais conservadoras e próximas da teologia escolástica, e outras mais renovadoras, como por exemplo as ordens mendicantes, o que, por sua vez, não significa propriamente uma renovação teológica à luz do que se compreende por modernidade, como visto, conceito cunhado bem posteriormente. Note-se que todas tem suas raízes na Idade Média, mas influenciam ou sofrem influência nos mais diferentes contextos da renascença, não sem conflitos, censura ou mesmo processos jurídico-canônicos.

Pode-se, pois, falar em uma Idade Média Complexa, uma vez que as distinções de suas diferentes etapas, dentre elas o próprio Renascimento, possuem fronteiras borradas, de difícil compreensão, ao menos até o século XVIII (LE GOFF, 2015). No entanto, esse ambiente complexo e conflituoso deverá ser levado em consideração para compreender a formulação dos EE inicianos, que carregam notáveis influências do contexto religioso de seu tempo, ou seja, da tensão existente entre as inovações surgidas ainda no período medieval e da carga teológica e espiritual provindas dos séculos precedentes.

¹⁵ Trata-se de uma extensão geográfica e histórica localizada na região noroeste da Europa. Atualmente, sua maior parte constitui a Bélgica. Já sua parte sudoeste está na França e a extremidade norte junto aos chamados Países Baixos. Na Idade média, teve grande importância por sua ascensão econômica e riqueza cultural diversa, por conta de sua abrangência.

2.4.2 A Reforma Protestante e Católica na Espanha

As Reformas Protestante e Católica, que impactaram consideravelmente o cristianismo europeu do século XVI, constituem-se numa realidade histórica indispensável para compreender melhor o ambiente religioso do tempo de Santo Inácio de Loyola, bem como o contexto do surgimento dos seus EE. Novas maneiras de compreender a relação entre Igreja e Estado, bem como a própria relação com Deus, colocam o novo “espírito” religioso em conflito com os costumes herdados da cristandade medieval, de modo que o clima tenso causado a partir do surgimento das Igrejas protestantes faz com que o catolicismo de então repense sua maneira de ser em meio ao afloramento de novos valores, que se consolidam rapidamente.

Ao passo que, para a Igreja Católica, há certa cautela em rever aspectos de sua organização institucional e definições doutrinárias, nota-se certa resistência diante das propostas humanistas emergentes, no século XIV, sobretudo como referência à formação clássica de então, fortemente impregnada pelo espectro medieval (DELUMEAU, 2020).

A carga histórica da cristandade medieval ainda é intensa em todos os aspectos da Igreja e mais consolidada em seu interior que as novidades que se espalham por toda a Europa que, por sua vez, ainda não significam a consolidação da modernidade. Mesmo considerando a Reforma Católica, cujo marco está no Concílio de Trento, essa resistência toma um tom de suspeita diante do novo que se apresenta, seja em relação à política, ao desenvolvimento da técnica e da ciência e, principalmente, no possível rompimento com a teologia medieval frente ao protestantismo nascente que, por sua vez, está para além do controle que o “Santo Ofício” tinha até então. Evidentemente, as relações entre a Igreja Católica e as provindas da Reforma não eram amistosas, mas, marcadas por conflitos por vezes acirrados e violentos. Há uma reação católica, que tem como base não um novo paradigma apresentado pelos questionamentos apresentados pelos reformadores protestantes, mas no reafirmar do modelo teológico e filosófico do século XIII (VAZ, 2014¹⁶)

Dessa maneira, salienta-se que a Reforma Católica, ao passo que dá tímidos passos em direção à modernidade, representa uma reafirmação da carga tradicional medieval, de modo que se intensifica sua postura costumeira, porém com passos significativos no empenho

¹⁶ Esta obra de H. C. L. VAZ, sobretudo na seção apresentada para consulta, não trata propriamente da questão protestante, mas das relações entre o pensamento medieval e os fundamentos da modernidade, cujas fronteiras são borradas e de complexa definição temporal e mesmo conceitual. Outra obra, que aprofunda tais conceitos e que se constitui um dos referenciais teóricos desta investigação é a intitulada “Raízes da “Modernidade” (2002).

missionário expansionista, pois, além da preocupação em não perder fiéis pela Europa, procura inserir-se na expansão marítima rumo aos novos continentes descobertos (FERLAN, 2018).

Sem desconsiderar as imbricações políticas envolvidas entre Igreja e Estado no processo colonizador, para a Igreja Católica é de grande interesse sua expansão missionária nos novos territórios. A Companhia de Jesus, fundada por Santo Inácio de Loyola, teve importante presença nesse processo, como se nota no longo processo de colonização das Américas. Embora este não seja um aspecto central desta pesquisa, há de se considerar que, além de todo esforço missionário, promovido numa junção de interesses, quer da própria Igreja, quer dos colonizadores, os EE inacianos, como produto da renascença, tornam-se um instrumento importante, seja na formação dos jesuítas (PRADO e HERNANDES, 2018), seja na própria atividade evangelizadora nas “novas terras” conquistadas.

É inegável a presença que, aceleradamente, os jesuítas assumem junto à política europeia:

No arco de poucas décadas após a aprovação pontifícia, a ordem inaciana conseguiu inserir-se, de vários modos, nos circuitos mais importantes da vida política europeia. Foram várias as estratégias. Em primeiro lugar, os colégios se revelaram centros fundamentais de formação, e quem tinha estudado neles geralmente era destinado a ocupar cargos relevantes. O carisma e a habilidade de alguns jesuítas mais destacados permitiram à Companhia adquirir uma notável influência sobre vários soberanos, também devido ao seu papel de conselheiros e de confessores da corte, posição com frequência ocupada por alguns deles. Esse bom desempenho, todavia, também teve uma consequência negativa, visto que começaram a chover acusações de excessivo comprometimento com o poder, de cobiça e de interesse pelo acúmulo de bens materiais além de autoridade temporal. (FERLAN, 2018, p. 59)

O fato de o surgimento dos EE e as reformas religiosas serem fenômenos contemporâneos é significativo, como já sinalizado, para que, posteriormente, seja possível uma compreensão mais precisa da índole da proposta espiritual inaciana. Nem tudo, nos EE, será moderno ou medieval, considerando a delimitação da história aqui considerada. Entretanto, a abertura e acolhida que Santo Inácio propicia ao homem do Renascimento representam um diálogo importante com a cultura em meio ao complexo contexto religioso da época em questão.

A Igreja Católica precisou encontrar formas de ação religiosa diante das pessoas, já afetadas pela cultura emergente do século XVI e pelas ideias apresentadas pelas reformas que impactaram na maneira de se propor e viver a fé cristã. Do ponto de vista histórico, os fatos verificáveis permitem identificar como a Igreja Católica se empenhou em não perder espaço pela Europa, o que significava não perder adeptos.

A Companhia de Jesus, surgida “providencialmente”, foi uma presença importante para que a Igreja tivesse condições de ampliar sua presença nos territórios já impregnados pelas

transformações na Europa de então. Há de se levar em consideração, ainda, a presença de outras ordens religiosas com intenção missionária por toda a Europa, incluindo a Espanha. Evita-se fazer quaisquer juízos de valor sobre a atuação do grupo fundado por Santo Inácio de Loyola, o que comprometeria a cientificidade de quaisquer pesquisas sobre a temática. Porém, como faz notar Prado e Hernandez, é fato que o grupo de Santo Inácio teve uma presença além da dimensão unicamente espiritual:

A partir da perspectiva dialética da história, contudo, as ações dos jesuítas não devem ser consideradas a partir de juízos de valor como bondade ou maldade. Desse modo, o estudioso adepto de tal concepção de análise histórica deve conceber que esses religiosos fizeram parte de uma ordem da Igreja Católica recém-fundada com o objetivo de militar espiritualmente pela manutenção do poder dessa Igreja que se encontrava em crise por conta das mudanças estruturais da sociedade que determinavam transformações nas superestruturas, sobretudo na religião e na educação (PRADO e HERNANDES, 2018, p. 325).

Fica evidente que a Companhia de Jesus, sob este ponto de vista, teve importante papel de reação da Igreja Católica diante da Reforma Protestante, em conjunto com outras ordens espalhadas pela Europa. Conforme já sinalizado, a proposta da presente pesquisa não é analisar historicamente a referida ordem, mas notar que um de seus instrumentos mais salientes, presente também em sua ação evangelizadora, são os EE. Dada esta constatação, aponta-se a possibilidade de haver elementos em comum e outros divergentes entre os EE e elementos base presentes nas Igrejas que se separaram da Igreja Católica, sobretudo naquelas que estão em maior sintonia com o Humanismo renascentista.

Dessa forma, tampouco tem-se aqui a intenção de alongar-se na história das reformas, mas evidenciar que a proposta de Santo Inácio, seja em relação à sua espiritualidade ou em relação à ordem que fundou, está inserida no referido contexto. Tal consideração torna-se importante para que, posteriormente, seja possível compreender melhor alguns componentes dos EE e a abertura que estes propiciam para a subjetividade ou interioridade humana, isto é, a um valor característico da renascença, utilizado para a própria ação da Igreja naquele período ainda dito medieval (cf. PALENCIA, 2014)¹⁷.

No século XVI, ou seja, no tempo de Santo Inácio de Loyola e das Reformas, o mundo cristão europeu experimenta um “esgotamento” em relação à ainda presente teologia escolástica, bem como às estruturas organizacionais da própria Igreja Católica. Práticas religiosas são colocadas em dúvida quanto à sua fundamentação, sobretudo tomando como

¹⁷ Neste artigo, a autora, de origem Colombiana, analisa como os EE são feitos de modo a orientar para uma experiência de vida espiritual que se encontra com as tendências renascentistas de afirmação do sujeito de, portanto, de sua individualidade, reconhecendo também, como VAZ, a forte presença de elementos da cultura teológica medieval.

referencial a Bíblia, de modo particular os Evangelhos. Um exemplo expressivo deste descontentamento com elementos da religiosidade católica são as vendas das indulgências, entendida, pelos reformadores, como uma prática obsoleta para os novos tempos e alvo de muitos questionamentos.

As peculiaridades do Renascimento, dessa forma, exigem que a própria vivência da fé seja consolidada em maior sintonia com a concepção de ser humano recuperada da antiguidade greco-romana, mas também com a evolução social alcançada já no século XVI. Mesmo que se considere que as fronteiras que dividem os momentos históricos são controversas quanto aos eventos que marcam suas passagens e que esses processos não são repentinos, não se nega que o antigo modelo proveniente do período medieval experimenta, dentro dos meios católicos, uma reafirmação, mas também importantes questionamentos, estes por parte dos reformadores protestantes. Isso não significa o desaparecimento da antiga teologia medieval, mas a erupção de novas maneiras de interpretar a fé e a relação entre Deus e o ser humano que leva em consideração o momento histórico vivido e uma nova forma de interpretação da Bíblia:

O ser humano é, antes de tudo, imagem de Deus, porque foi criado para a comunhão, assim como Deus é comunhão de pessoas entre si mesmo. Esta abertura para o Outro e os outros, que é a finalidade da criação; está atestada, por exemplo, tanto no Antigo Testamento, quando Deus afirma: “não é bom que o homem esteja só” (Gn 2,18), como no Novo Testamento, quando Jesus responde sobre o maior mandamento da Lei, que se resume em amar a Deus e ao próximo (Mt 22,37-40) [...] é fundamental que enumeremos as dimensões fundamentais da pessoa. Posto que são elas que a qualificam como tal e fundamentam seu modo de existir (“ek-sistentia”) no mundo. (PEIXOTO, 2020, p. 42-43)

Há, pois, na apresentação do conceito de ser humano, ou seu sentido teo-antropológico uma forte influência da concepção tomista que, por sua vez, reúne não apenas elementos aristotélicos, mas também neoplatônicos. Em contrapartida, há aqui, a emergência de uma nova maneira de compreender a própria natureza humana dentro dos círculos cristãos protestantes e, conseqüentemente, católicos. Esta, entretanto, não coincide exatamente com o modelo medieval, mas, também, não confere em tudo com a concepção humanista, segundo a qual, para entender a natureza humana bastaria tomar como referência o próprio ser humano. Como apontado, o esforço de origem institucional, por parte da Igreja Católica, será sempre o de reafirmar sua teologia, doutrina e costumes.

O período das Reformas Protestante e Católica, dessa forma, e considerando as divergências evidentes entre ambas, representa um tempo de transição e transformação no ambiente religioso medieval renascentista (PRADO e HERNANDES). A importância dos movimentos reformistas é notável para que se aponte com maior clareza o ambiente eclesiológico em que viveu Santo Inácio de Loyola, de modo especial durante a elaboração dos

EE, que constituem o objeto desta pesquisa. Como sinalizado, o foco para a abordagem pretendida não pousa sobre a trama histórica, mas nos elementos que diretamente tocam na natureza ou dinâmica interna do caminho espiritual proposto por seu autor, com o objetivo de verificar até que ponto a subjetividade humana foi admitida, mesmo sendo uma marca humanista não cara ou característica da teologia do século XIII, que se fará presente na conceção das relações entre Deus e o ser humano nos EE inacianos.

Neste contexto, em que o Humanismo Renascentista toma saliência em muitas partes da Europa, é crescente, em muitos setores ligados à própria religião, o anseio por uma nova postura diante do humano, o que comporta também sua relação com Deus, seja dentro do catolicismo ou das igrejas oriundas da reforma protestante. O processo de assimilação humanista pelo cristianismo é um processo lento e enfrenta uma declarada postura reativa, porém irreversível, seja dentro ou fora da Igreja Católica europeia. Esse processo de acolhida da visão clássica greco-romana de ser humano também foi um processo presente na própria espiritualidade inaciana, sobretudo dentro do desenvolvimento dos EE, o que não significa, por sua vez, afirmar que a proposta de vida espiritual de Santo Inácio de Loyola seja totalmente renascentista ou se aproxime do atual conceito de modernidade, pois, como será apontado mais adiante, as influências que ele recebeu são de tempos e pensamentos muito mais presentes no século XIII que no XVI.

A passagem do modelo teológico medieval em relação à compreensão de Deus e de ser humano, neste processo de transição, tem em Erasmo de Roterdã (PRADO e HERNANDES, 2018), um de seus maiores representantes. Foi um importante crítico da teologia escolástica, que a considerava demasiadamente racional e distante da realidade humana, que vai além, levando em consideração que o humanismo traz à tona uma visão integral de homem. Esta, por sua vez, não é originalidade moderna, mas encontra seus primeiros ensaios na filosofia antiga, apesar do dualismo platônico, e como que uma consideração sintética em Santo Tomás de Aquino (VAZ, 2002 e 1991). Este ser humano, por sua vez, não se reduz à uma estrutura cognitiva, mas, dentro de sua contingência, também possui emotividade, elemento que lhe é ontológico.

O século XIII, portanto em plena Idade Média, teve importantes avanços, sendo um momento importante que antecede, mais diretamente, o advento do Humanismo, apesar de sua característica ainda demasiadamente ligada às instituições eclesiais: O século XIII representa o período áureo da teologia e da filosofia. Esse fato é decorrente de muitos fatores: a criação das universidades, a instituição das ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos) e o contato do ambiente ocidental com obras filosóficas até então desconhecidas, entre outros. As universidades tornaram-se centro de intenso ensino e pesquisa; as ordens medicantes passaram a fornecer um

número relevante e qualificado de mestres e a nova literatura passou a centrar-se predominantemente em torno dos escritos metafísicos e físicos de Aristóteles, que, conhecidos através da mediação dos árabes, passaram a ser redescobertos em sua redação original. (ANTISERI e REALE, 1990, p.530)

Note-se que a Idade Média, mesmo tendo uma teologia própria e, sob alguns aspectos, divergente dos valores humanísticos, possui elementos importantes para a história do desenvolvimento do pensamento e da antropologia presentes nos EE inicianos. É de se levar em conta que o Humanismo não surgiu repentinamente no tempo, mas teve seus precedentes, assim como a modernidade, plasmada a partir de ideias medievais (VAZ, 2002).

Esta maneira de conceber o humano não despreza nem desconsidera a razão. Aliás, não soa verossímil afirmar que a renascença, mesmo em seu início, seja uma contraposição em relação à racionalidade medieval ao abrir espaço a uma compreensão mais integral de ser humano. Não obstante as importantes sistematizações das relações entre fé e razão, que tiveram importante expressão no século XIII (ANTISERI e REALE, 1990), o processo que se apresenta a partir do Humanismo terá como marca a emancipação da razão em relação ao que impunha, até então a teologia medieval, mesmo com a permanência dessa. A originalidade, embora tenha inspiração clássica, será, dentre outros fatores, o valor conferido à emotividade, o que, sem embargo, supõe a racionalidade relacionada à subjetividade humana e já aponta, em termos antropológicos, para a interioridade.

Nem em tudo os primeiros jesuítas, incluindo o próprio Santo Inácio de Loyola, convergiam com as ideias de Erasmo de Roderdã, uma vez que a espiritualidade inaciana não representou um rechaço ao que foi produzido desde a Igreja Antiga e sobretudo medieval, pois torna presente em sua proposta espiritual elementos importantes da mística e da espiritualidade dos referidos períodos.

Deve-se levar em consideração que o Renascimento não significa uma uniformidade cultural e teológica, mesmo entre seus principais expoentes. A própria divergência entre os historiadores citados o sinaliza. No entanto, há pontos convergentes entre as duas concepções e, a principal delas, reside na já mencionada valorização da emoção, portanto da subjetividade humana, que comporta, também, o exercício livre da imaginação. A própria dinâmica interna dos EE, embora com terminologia diversa, torna-se impregnada de uma concepção teológica que considera o papel dos afetos que, devidamente ordenados, movem-se à comunhão com Deus e seu serviço, aspecto este diretamente relacionado ao objeto da presente pesquisa. Esta dimensão ocupará relevante posição em seu desenvolvimento, sobretudo no capítulo terceiro, de maior densidade filosófico-antropológica a partir do referencial teórico adotado.

A menção referente ao pensamento de Erasmo de Roterdã torna-se importante para compreender melhor como a espiritualidade inaciana internalizou o Humanismo, sobretudo pela influência que seu pensamento alcançou na Espanha, palco da gênese da proposta de Santo Inácio de Loyola. Evidentemente, embora não em totalidade, os ideais humanistas incidiram direta ou indiretamente na formação dos primeiros membros da Companhia de Jesus (PRADO e HERNANDES, 2018). Tal influência também se fez presente em Portugal, cujo reino colaborou incisivamente no processo de expansão da referida ordem religiosa, sobretudo no seu envio para os territórios do chamado “Novo Mundo”.

Nota-se como, dessa maneira, que a proximidade dos jesuítas com os governos da Europa e sua oficialização pela Igreja Católica (FERLAN, 2018), permitiu a expansão da cultura renascentista também a outros territórios, embora permeada pela teologia ainda com traços medievais. Ou seja, a espiritualidade que os jesuítas levavam em sua bagagem, era já uma presença inovadora que, paradoxalmente, não representava um nítido rompimento com a cristandade medieval, sobretudo em relação à espiritualidade que influenciou no processo de criação dos EE. Nem tudo, na Igreja do século XVI, é medieval, nem tudo é inovação, pois há esforços quase que reacionários para a permanência da teologia Escolástica, mas também uma tendência incontida por maior manifestação cultural livre, permeada pelo Humanismo, com aponta J. Burckhardt (1991) em sua obra.

Dessa maneira, descrever o ambiente religioso europeu e, sobretudo, espanhol do século XVI, como sinalizado, implica também considerar a permanência da cultura escolástica em meio às emergentes ideias do Renascimento, entendidas como peculiaridades de um recorte na grande idade média (cf. LEGOFF, 2015), sobretudo já a partir do século XIV, com o fortalecimento do Humanismo, que lhe será característico.

Outro elemento saliente são as Reformas Protestante e Católica, um processo histórico-religioso que implica numa dinâmica de resistência diante das novidades emergentes, mas também de acolhimento das mesmas, sobretudo na reconfiguração da espiritualidade cristã e o estabelecimento da relação mais íntima com a realidade divina. Esta tensão de ideais ocorre tanto no catolicismo, sobretudo com o concílio de Trento, como dentro das Igrejas oriundas da Reforma.

A referida tensão tem como característica, portanto, não apenas o fato de haver dissidência de figuras importantes e mesmo de fiéis na Igreja Católica, ou seja, a divisão provocada pela presença de igrejas diversas, mas também por ideias novas e emergentes mescladas às mais tradicionais presentes simultaneamente em todas elas. Sem alongar-se em

descrever os detalhes e tensões reformistas, pois estaria para além da proposta desta pesquisa, basta que se note a complexidade do contexto eclesial no tempo de Santo Inácio de Loyola que, por sua vez, sinaliza para uma complexidade de concepções e compreensões de Deus e do próprio ser humano.

2.5 O ambiente espiritual do Renascimento

Tratar do ambiente espiritual do século XVI, mesmo que em abordagem breve, torna-se uma tarefa necessária para a presente pesquisa, sobretudo por levar em consideração as espiritualidades presentes na Europa e sobretudo na Espanha do referido período, que tiveram direta ou indireta influência sobre a formulação dos EE de Santo Inácio de Loyola. Desde já, é preciso notar que as tensões presentes no contexto religioso do período em questão, em termos institucionais, têm seus reflexos nas práticas espirituais que aos poucos se disseminam, seja entre os meios católicos ou protestantes.

O “espírito” humanista incide sobre a maneira das pessoas buscarem o estabelecimento de uma relação com Deus, ao passo que a presença da teologia escolástica persiste mesmo nos movimentos religiosos emergentes, como é o caso da Companhia de Jesus. A intenção, nestas linhas, é buscar elementos da espiritualidade contemporâneos a Santo Inácio que possam ter relação com os EE, considerando a complexidade do momento.

Tratar do contexto espiritual é uma tarefa árdua, levando em consideração a diversidade já mencionada. Isto porque os movimentos ou práticas espirituais nem sempre se originam ou desenvolvem por um vínculo institucional. Mesmo no período medieval, em plena cristandade, algumas práticas devocionais, por exemplo, estavam para além de um controle ou moderação do Magistério eclesial, sobretudo aquelas presentes nos círculos leigos. Mesmo considerando que estas práticas extrapolam as regulações oficiais da Igreja Católica, deve-se fazer saber que por vezes foram vistas sob suspeita em suas instâncias superiores.

A tendência, mesmo atualmente, é que as práticas devocionais passem por moderações ou adequações até que sejam absorvidas pela instituição e oficializadas, não sem a submissão a rígidos regimentos em vista de maior controle. O mesmo ocorreu com os EE, que, em sua totalidade, absorvem elementos da cristandade, que possuem também conceitos herdados da antiguidade (VAZ, 2002), e, ao mesmo tempo, conjuga os mesmos com elementos da renascença. Sob esta ótica, a espiritualidade inaciana representa uma instância de permanência da teologia medieval, porém, supõe-se, consegue dar-lhe um molde moderno, sobretudo na

valorização das Sagradas Escrituras, bem como no papel da subjetividade, tão cara ao Humanismo já consolidado em seu tempo (PRADO e HERNANDES, 2018).

2.5.1 A “Devotio Moderna”

A espiritualidade inaciana, dentre tantos outros aspectos, tem importante inserção na chamada “Devotio Moderna”, cujas origens remontam à própria Idade Média tardia, porém aos poucos incorpora elementos do Humanismo (LAFONTAINE, 2022). Embora sua origem, desenvolvimento, auge e declínio tenha sido diverso em diferentes regiões da Europa, levar esta tendência espiritual em consideração é importante para compreender o ambiente do referido movimento ainda presente na Espanha da renascença, que, por sua vez, influenciou no processo de conversão de Santo Inácio de Loyola, bem como no desenvolvimento de seus EE.

Apesar de carregar elementos do Humanismo, o auge da “Devotio Moderna” não atinge o século XVI, período em que viveu Santo Inácio. No entanto, mesmo que menos expressiva, ainda se fazia presente na Espanha de seu tempo de modo que o criador dos EE teve acesso a obras que reportam a períodos anteriores ao seu, o que será melhor compreendido no desenvolvimento desta pesquisa. Por hora basta ter presente que os EE se reportam a esta fonte, mesmo que parcialmente. Considere-se que nem tudo no exercitório inaciano é novidade introduzida por seu formulador.

Para compreender o “espírito” dos EE a partir de sua origem e desenvolvimento, torna-se necessário ater-se de forma um pouco mais alongada na apresentação do referido movimento espiritual, mesmo que suas implicações mais íntimas na obra inaciana devam ser tratadas de modo a focar mais precisamente no objetivo desta pesquisa.

A expressão “Devotio Moderna”, vista a partir do contexto de sua ocorrência, nem sempre permite uma compreensão clara acerca de sua identidade. Se o termo for tomado em sentido literal, podem ocorrer confusões acerca de sua natureza. Tratar-se-ia de uma expressão religiosa própria da Idade Moderna? Haveria elementos que apontem para uma predominância de valores humanistas? Seu auge teria ocorrido na própria Idade Média? Tudo indica que esse fenômeno religioso e espiritual não seja, em sua totalidade, expressão da modernidade, apesar do rótulo “moderna” que carrega, mas carrega em si importantes elementos medievais (LAFONTAINE, 2022).

A teologia dominante na cristandade medieval é, ainda, intensamente presente, porém permeada de características que se aproximam da cultura denominada renascentista. Esta

consideração será importante para compreender por que os EE inicianos não são totalmente correspondentes ao espírito de seu tempo, mas valorizam aspectos fundamentais dele.

A palavra “devoção”, em termos gerais, aponta para uma prática religiosa, que implica, por parte do devoto, um ato interior através do qual se doa, com prontidão e satisfação pessoal, a uma realidade sagrada ou divina que lhe é superior, a ponto de colocar-se diante de tal com total disposição (HUERGA, 2012). Este conceito é profundamente característico da cristandade medieval. Já a palavra “moderna”, aplicada como adjetivo, merece uma compreensão precisa, pois aponta, sempre que empregada, para uma novidade emergente.

Evidentemente, o movimento espiritual em questão, que teve amplas e diversificadas expressões, representou uma nova realidade na Idade Média nos séculos XIII e XIV. Trata-se, dessa forma, de uma maneira atualizada de viver devotamente, o que implica uma nova postura diante dos mesmos elementos espirituais já existentes. As ideias humanistas não penetraram abruptamente a espiritualidade cristã católica, porém foram aos poucos assimiladas, não sem conflitos com as práticas ou costumes oficiais da Igreja. Apesar de ainda ser vista sob suspeita, por setores eclesiais, que representam as instâncias de maior regulação ou tradição, a “Devotio Moderna” alcançou saliente expressividade em diferentes localidades da Europa.

Dadas tais considerações, a “Devotio Moderna”, considerada como fenômeno espiritual e histórico, é uma realidade que teve importantes expressões a ponto de ser, no contexto desta pesquisa, um elemento necessário para descrever o ambiente espiritual que influenciou direta ou indiretamente sobre Santo Inácio de Loyola. Porém, sua gênese situa-se, normalmente, no século XIV. O primeiro a ter usado a expressão que define a referida tendência espiritual teria sido Gerardo Groote, que morreu em torno de 1384.

A expressão mais próxima à de Groote é a flamenga que, em sua consolidação histórica, condensa em maior número e intensidade as características da “Devotio Moderna”, como que a monopolizando. Este nível de desenvolvimento permitiu-lhe influenciar fortemente a vida espiritual em outras regiões, a ponto de tornar-se como que um parâmetro ou referencial para suas demais manifestações. Dessa maneira, praticamente todos os movimentos devotos, que se espalhavam aceleradamente neste período, tornaram-se subordinados ao modelo flamengo. Inclusive os desenvolvimentos ou expressões de permanência da “Devotio” flamenga nos séculos seguintes denunciam a presença de suas características.

Entretanto, a partir do modelo flamengo, é possível, em linhas gerais, traçar um conceito “Devotio Moderna”, mesmo que não se intencione fazê-lo como que um padrão generalizado:

Por “Devotio Moderna” entendemos aquela corrente espiritual que, na segunda metade do século XIV, floresceu nos Países Baixos, por obra principalmente de Gerardo Groote e de seu discípulo, Florêncio Radewijns; essa corrente foi canalizada para a associação dos irmãos da vida comum [...] e para a congregação agostiniana dos canônicos regulares de Windesheim, e, no século XV e início do XVI, renovou-se com os seus escritos ascético-místicos – especialmente com a Imitação de Cristo –, com o seu magistério, com a direção espiritual dos ambientes claustrais entre o povo cristão (Historia de la Iglesia Católica. III-Edad Nueva. Madrid, 1960, 539). (HUERGA, 2012)

A transcrição precedente é de caráter descritivo, o que, aliás, se apresenta mais adequada para esta etapa da pesquisa. Evidentemente, em se tratando de elementos considerados precedentes aos EE de Santo Inácio de Loyola, torna-se necessário elencar tais movimentos e mergulhar com maiores detalhes nos pontos que tocam diretamente a temática em desenvolvimento.

Sem embargo, soa bem não negligenciar que o esforço que se deva empreender, na busca de uma melhor compreensão da dinâmica interna dos EE, passe pela descrição da “Devotio Moderna”, pois a pretendida análise fenomenológica supõe atenção a dimensões da história das devoções que são imprescindíveis para a necessária compreensão metódica dos EE. Essa postura, uma vez assumida, requer uma precisa e nítida delimitação a partir da temática em questão, o que significa restringir o objeto sob a postura descritiva proposta a partir do caminho metódico necessário e adequado.

Esta consideração metodológica é importante e não antecipa, necessariamente, ulteriores conclusões a que se pode chegar. A “Devotio Moderna” obteve tamanha complexidade que seria ingênuo tratá-la em termos gerais. De um lado, tal procedimento seria também restritivo, pois não aprofundaria aspectos importantes que tocam o objeto da pesquisa. Por outro lado, a delimitação a partir da identificação rigorosa e direcionada de alguns de seus aspectos permitirá aprofundar, descritivamente, ainda mais, aquilo que se supõe presente nos EE inicianos. Considere-se, ainda, que tal opção metódica não rechaça a importância de uma visão ampla do referido fenômeno situado no advento do Humanismo que adentra no século XVI, somado aos conceitos medievais.

O esforço aqui empreendido, desse modo, privilegia a descrição sistemática, mas não se limita a isso, oscilando esta com uma visão mais panorâmica da referida tendência espiritual, cuja característica maior é a adoção, por parte dos fiéis católicos, de uma devoção provida de rigor e método, apesar de nem sempre estar sob total acolhida por parte do Magistério oficial da Igreja Católica, seja no século XIV, sobretudo na sua segunda metade, quando surge, seja nos meados do século XVI, durante a atividade de Santo Inácio de Loyola por ocasião da

elaboração dos seus EE, o que durou por quase vinte anos, sendo que a versão mais acabada foi apresentada em 1547 (MARTELLI, 2022).

Não é possível, mesmo considerando sua amplitude, que a “Devotio Moderna” tenha sido o único movimento espiritual circulante na Europa no mesmo período de sua ocorrência. Tampouco é limitado afirmar que ele, dentro da própria tendência devocional, em tudo tenha como base principal o modelo flamengo. Não soa verificável que, nos séculos em que se compreende o fenômeno estudado, este seja uma tendência hegemônica ou dominante. Simultaneamente, há outras formas de espiritualidade cristã em desenvolvimento e exercícios devocionais entre os fiéis.

A espiritualidade, bem como a mística, dentro dos círculos católicos, desdobra-se em fenômenos distintos e por vezes independentes, até mesmo do controle institucional representado pela hierarquia oficial da Igreja. Tal diversidade e independência, implica também uma não necessária relação entre os movimentos espirituais de então, mesmo que tivessem existido vagas ou mais consistentes semelhanças entre eles. Nem tudo é influência, nem tudo é coincidência, mas, também, nem toda tendência é dominante a ponto de determinar o perfil, a dinâmica ou a natureza das outras tendências circulantes nos territórios europeus.

Nota-se, por exemplo, que nos territórios italianos, emergiram no mesmo período da “Devotio Moderna” flamenga, formas de piedade carregadas ou não por semelhanças com a mesma. Tal fenômeno, ou seja, a não unicidade espiritual hegemônica dentro da própria Itália, denuncia e corrobora, do ponto de vista histórico, a constante gênese, desenvolvimento e proliferação de maneiras diferentes de buscar uma relação com o sagrado dentro da mesma tradição cristã católica e, no contexto das reformas religiosas do século XVI, também nos meios protestantes.

Esta constatação constitui-se no lastro sob o qual também é possível encontrar, em determinados movimentos espirituais, elementos da cultura circunstante, sobretudo dos valores humanistas, dentro de algumas formas de espiritualidades que sofrem influência das tendências desenvolvidas no século XIV, ou seja, num ambiente de fronteiras ainda indefinidas ou oscilantes entre a teologia medieval da cristandade e os valores renascentistas. Estas imbricações no ambiente espiritual europeu são indispensáveis para compreender a complexidade inerente aos EE formulados pelo fundador da Companhia de Jesus. Em outros termos, a complexidade espiritual que influencia Santo Inácio de Loyola contribui para a complexidade de sua obra espiritual.

As fronteiras indefinidas, que definem em muito o ambiente espiritual europeu do século XVI, são constatadas nas diferentes manifestações espirituais. Há, sem dúvida, a adoção de uma “roupagem” característica do humanismo, porém o conteúdo ainda está intensamente marcado pela teologia medieval. A “Devotio Moderna” tem, na verdade, muito mais elementos da “Devotio Medieval”, mas lhe confere atualização, modernização e novas características. Não abandona, sobremaneira, a visão teocêntrica precedente, o que chega a entrar em contraste com os valores humanísticos em desenvolvimento.

No tempo de Santo Inácio de Loyola, esse caráter paradoxal é muito presente, por exemplo, na própria Reforma Católica, cuja representação maior é o Concílio de Trento. Em se tratando de fé, doutrina e mesmo disciplina, predomina uma postura reativa em relação não só aos apontamentos dos protestantes, ou seja, aos pontos que se constituiriam na mola propulsora da Reforma Protestante, mas também diante dos novos valores em ascendência.

Por ter um perfil relacionado à teologia tradicional da Idade Média, a “Devotio Moderna” é muito mais representativa da reação católica, por sua gênese, que da ainda indefinida modernidade, em maior sintonia com o “espírito” de Trento. Apesar de já não ser tão forte, as produções espirituais que dela nasceram ainda circulam com intensidade. A Igreja Católica, no século XVI, adota, como visto, uma postura mais conservadora e, neste sentido, as produções teológicas e espirituais oriundas do período medieval são bem-vindas.

Apesar de a “Devotio Moderna” ter, no Renascimento, se consolidado e entrado em processo de declínio, as características que se encontram com a postura reativa da Igreja Católica diante das realidades culturais e religiosas novas nem sempre eram vistas com simpatia. A razão de haver conflitos, mesmo trazendo elementos teológicos clássicos, é que muitas de suas expressões ou manifestações estavam fora do círculo de controle oficial da hierarquia. Além disso, o aperfeiçoamento dos métodos de desenvolvimento da vida espiritual são uma novidade muito mais próxima à concepção de modernidade, construída bem posteriormente, que os presentes no auge medieval, vindo, mais uma vez, corroborar o que VAZ (2002) apontou em sua obra intitulada “Raízes da Modernidade”.

O aperfeiçoamento metódico da espiritualidade, que se demonstra de modo mais expressivo a partir de 1350, portanto em plena Idade Média e da já consolidada a chamada crise da segunda metade do século XIII, e se estende até 1500, está compreendido num período de importantes transformações. Mesmo não havendo um rechaço da teologia medieval, o rigor metodológico aplicado ao desenvolvimento e prática espirituais gera um diferencial importante em relação a outras tendências espirituais e místicas em circulação.

A chamada mística renana¹⁸, é um exemplo disso. Uma de suas principais características é seu caráter mais especulativo, portanto, sem maiores correspondências ou similaridades com a “Devotio Moderna”. Ela até possuía uma referência teológica mais alinhada com a medieval, porém representava muito mais uma potencialização da vida ascética, que também comportava uma espécie de metodologia. Havia, sim, uma busca por experiência do Mistério. Esse esforço é importante ser considerado ao se falar de mística, pois implica numa maneira de entrar em comunhão com as realidades sagradas. Entretanto, esse Mistério, de acordo com a mística renana, é inefável, coincidindo com o espectro teológico medieval. O que se tem, aqui, são muito mais experiências que se aproximariam da realidade divina, porém muito fragmentadas e carregadas de conceitos teológicos elaborados racionalmente, por isso mais especulativos que vivenciais.

Esse modelo de produção espiritual e místico ofereceu importantes contribuições para a própria história da mística a partir da Alemanha, mas ainda se diferencia bastante do modelo aqui apresentado. Tal se justifica ao compreender que as realidades transcendentais, portanto referentes ao próprio Deus, não podem ser expressas com objetividade. Há, dessa maneira, muito mais aproximação com uma teologia apofática, racional e especulativa que vivencial.

Mesmo considerando, portanto, que a mística renana tem em comum com a “Devotio Moderna” o fato de possuir um método, o modelo que terá influência no desenvolvimento dos EE inicianos está muito mais relacionado a uma relação experiencial do Mistério, compreendendo que, em sua dinâmica interna, tal seja possível. Não nega sua inefabilidade, ideia muito presente na teologia medieval, mas admite que a experiência com Deus seja possível (ANTISERI e REALE, 1990).

Nem tudo pode ser, racionalmente, dito, mesmo nas mais altas e profundas teologias, que não são rechaçadas na “Devotio Moderna”. No entanto, ao valorizar o dado da Encarnação, ou seja, a humanidade da pessoa de Jesus Cristo, entende que a inefabilidade se encerra apenas no labor teológico. Esta é uma diferença importante em relação ao que predomina no procedimento da mística renana, muito mais marcada pela produção teológica reconhecidamente limitada, já que as realidades divinas não podem ser totalmente esgotadas em linguagem humana.

¹⁸ A mística renana, ocorrida de modo mais intenso entre os séculos XII e XIV, é assim denominada por se desenvolver ao longo do Rio Reno. Foi uma das tendências mais expressivas na Alemanha, estendendo-se por longo tempo e presente na piedade local, apesar de conviver, também, com a própria “Devotio Moderna”.

A “Devotio Moderna” não ocorre como fenômeno religioso católico isolado na Europa. Entretanto é um acontecimento marcante na vida de Santo Inácio de Loyola. Ao compor o ambiente religioso e espiritual, que ainda tem resquícios nítidos em seu tempo, deve ser levada em consideração, por sua importância, que se dá muito mais por sua presença que por oficialidade diante da hierarquia eclesiástica. Pode ser assim definida:

A “Devotio Moderna” equivale a uma realidade histórica mais que a uma fórmula ou a um nome. Essa realidade histórica abraça todo o movimento de renovação devota da vida cristã na segunda metade do século XIV e, pode-se dizer, durante todo o século XV. O nome é um tronco comum que se ramifica em numerosas devoções modernas. Obras, influências, peculiaridades e estilos, todos merecem uma atenção particular. (HUERGA, 2012, p. 379)

Nota-se, assim, que a “Devotio Moderna”, em si, é já um fenômeno medieval bastante diverso. Ela é importante para descrever o ambiente espiritual no tempo em que os EE inicianos foram produzidos. Tanto que além da sua expressão flamenga, temos também a francesa, italiana, espanhola, alemã, inglesa, dentre várias outras. Essa diversidade, entretanto, tem como primeiro elemento causador o geográfico, do qual deriva outro importante: os elementos presentes na cultura de cada país onde se faz presente.

A diversidade cultural, que não se apresenta distinta da religiosa, configura particularidades da “Devotio Moderna”, o que é capaz de lhe conferir algumas diferenciações, sem que, no entanto, tais expressões se desliguem de sua raiz a ponto de serem classificadas dentro de algum outro movimento espiritual. A mesma maneira de pensar pode ser aplicada em relação a outro fator de diversidade, o temporal. Como visto, o movimento se estende, de forma mais consistente, por aproximadamente cento e cinquenta anos e perdura até mesmo após seu auge, adentrando no século XVI. Trata-se de um espaço de tempo suficiente para uma série de acontecimentos históricos e importantes transformações sociais, capazes de influenciar, direta ou indiretamente, também sobre as tendências religiosas.

Não há necessidade de descrever detalhadamente cada uma das ocorrências locais da “Devotio Moderna” e suas particularidades, mas apenas apresentar alguns apontamentos ou elementos que, chegando ao século de Santo Inácio de Loyola, influenciaram no desenvolvimento de sua espiritualidade, o que se apresentará bastante útil para uma compreensão mais ampla dos EE, mesmo de maneira descritiva, atendendo, assim, à metodologia velasquiana, tratada na primeira parte deste capítulo.

Curiosamente, as produções que mais tiveram incidência sobre os EE não são originárias da Espanha, embora nela tenham presença. O ambiente espiritual, dessa maneira, comporta um ultrapassar as fronteiras de sua localidade. Uma primeira influência a ser considerada é a de

Ludolfo da Saxônia, cuja obra “Vita Christi” tornou-se um importante referencial para os que desenvolveram meditações dos chamados “devotos modernos” (HUERGA, 2012)¹⁹.

Sua influência é notada em várias expressões da tendência espiritual em questão, mas também, mesmo que tardiamente, terá um importante papel no processo de conversão de Santo Inácio de Loyola, que, durante o tempo de sua convalescência, teve contato com sua obra. Outra influência, ligada ao mesmo movimento, será do monge beneditino Garcia Cisneros, que já havia desenvolvido seus exercícios espirituais, intitulada “Ejercitatorio de la vida espiritual” (FILHO, 1994), cuja seleção de textos dos Evangelhos será uma inspiração para a criação dos EE inacianos, propondo exames de consciência e a criação de estados novos na vida interior e exterior, por um rigoroso processo metódico.

Já na Península Ibérica, portanto no território em que se compreende também a Espanha, todas as expressões da “Devotio Moderna” penetram, mas se fazem presentes nas ordens religiosas, já citadas, que passaram por um processo de renovação considerável no século XV. Mas nenhuma delas influenciou Santo Inácio como Ludolfo da Saxônia e Cisneros.

2.3.1.1 O caráter metódico da Devotio Moderna

Como sinalizado, a “Devotio Moderna” foi um complexo movimento espiritual, nem sempre centralizado. Porém, conservava, em quase todas as suas ocorrências, uma maneira de exercitar a vida espiritual através de um caminho metódico. Isso significa que, dentro de sua dinâmica, não basta o conhecimento do Mistério cristão, seja através dos textos bíblicos, seja por meio da teologia ou mesmo pelo corpo doutrinal da Igreja Católica. Todos esses elementos são essenciais, pois se constituem nas fontes da espiritualidade. O grande mérito, neste sentido, reside no fato de o movimento espiritual introduzir a necessidade de um caminho rigoroso para que os referidos mistérios sejam melhor experimentados pelos exercitantes.

Todo método, mesmo aplicado a uma maneira de desenvolver e viver a fé e a relação com as realidades sagradas, exige que se tenha certa familiaridade com o caminho proposto. Deve ser ensinado aos que são iniciados em determinada espiritualidade de modo que possam, ao máximo, alcançar um objetivo, que esteja dentro da proposta previamente apresentada. Mesmo considerando a contingência da realidade humana, ou seja, sua ontologia, dimensão de

¹⁹ O Jesuíta Álvaro Barreiro, em artigo publicado na revista “Perspectiva Teológica, apresenta vasta e detalhada descrição sobre a obra de Ludolfo da Saxônia em sua relação com os EE inacianos, com importantes apontamentos históricos (2007).

grande importância nesta investigação e que será ainda apresentada ao se tratar da antropologia dos EE no capítulo conclusivo, a introdução de um método para a consolidação de um modelo de vida espiritual pretende que se reproduza o efeito esperado, mesmo que haja pequenas variações.

Este caráter metódico da “Devotio Moderna” indica que nem sempre tudo se realiza de forma espontânea, como habitualmente ocorre nas chamadas devoções populares. Estas, por sua vez, não estão necessariamente regradas por uma metodologia e, muito menos, pela hierarquia da Igreja Católica. Sua ocorrência, também diversa, dificilmente se reproduz em diferentes realidades com similaridades em relação ao seu modelo original. Por exemplo, os próprios EE inicianos, que absorvem elementos do movimento moderno de devoção, adquirem certo rigor, de modo que, mesmo se espalhando por vários outros países além da Espanha, ocorrem quase que da mesma maneira. Já outras expressões da piedade católica, não providas de uma metodologia, não possuem essa regularidade capaz de se manter nos diferentes locais. Os jesuítas, que se espalharam com grande rapidez por diferentes países, levaram os EE e se esforçaram em manter seu rigor metódico, o que ainda é verificável.

O rigor do método, que comporta regras bem definidas, é ainda uma maneira de valorizar a participação humana na acolhida do Mistério cristão, considerando, entretanto, que o êxito dos EE inicianos consiste naquilo que acreditam se tratar da graça de Deus no momento do exercitante, o que é avaliado a cada passo do retiro, junto com o orientador, que é a pessoa que dá os exercícios, sendo perita para tal.

Aqui reside uma das novidades dos novos movimentos espirituais, que surgem praticamente de modo contemporâneo com o Humanismo (século XIV). Embora o conteúdo teológico, como visto, seja o da cristandade medieval, que persiste em adentrar na renascença, a presença de uma metodologia espiritual constitui-se num fator determinante para que a “Devotio” seja de fato um indício daquilo que, posteriormente, será denominado modernidade. Em se tratando de método, evidentemente, o referencial maior é a filosofia de R. Descartes, no século XVII, mas que, no entanto, tem uma aplicação muito mais epistemológica, ao tratar de questões referentes à inteligibilidade, debatidas desde os períodos antigos na filosofia, mas também na idade média, com outros conceitos. A teoria cartesiana representaria, assim, uma evolução epistemológica na história.

Se outrora havia a predominância da ideia de uma teologia descendente, ou seja, que, uma vez partindo do dado da Revelação, incide e penetra tal como constituída sobre o ser humano, presente em Santo Agostinho, mas também em Santo Tomás de Aquino, sem grandes

investidas da pessoa, agora sua participação torna-o protagonista dos frutos a serem alcançados, sem quaisquer rechaços da graça divina.

A constituição humana, portanto, sua natureza, torna-se um elemento indispensável para que o Mistério seja acolhido e experimentado. Este dado antropológico, que será retomado no capítulo conclusivo, o terceiro, é de necessária importância na compreensão da questão motriz desta investigação. O ser humano deve, agora, fazer sua parte no estabelecimento de uma relação estreita com Deus.

Essa nova maneira de conceber a acolhida e experiência com as realidades sagradas, no entanto, não é totalmente configurada pelo Humanismo. Há uma importante valorização da participação da pessoa, por seu esforço ascético nesta abertura ao divino que se revela. Trata-se de uma questão de inteligibilidade, que tanto debateu Santo Tomás de Aquino na crise da segunda metade do século XIII (VAZ, 2002). Mas, por si, não basta. Não há a afirmação de uma autossuficiência, como se não dependesse da iniciativa divina ou tampouco do dado da Revelação, sobretudo o que está contido na Sagrada Escritura, considerando que Santo Inácio tomará da “Devotio Moderna” importantes elementos para formar seu exercitório a partir da seleta de seus influentes.

A Palavra de Deus, para os católicos contidas nas Escrituras e na Tradição Eclesial, com a introdução de um método, como ocorre nos EE inicianos, não perde seu protagonismo nem a importância que sempre teve na Tradição eclesial. Tampouco, a valorização das capacidades humanas de acolher o Mistério tem como intento tornar a pessoa o centro de todas as coisas. Há, pois, nesta junção divina e humana, uma consideração que associa um duplo movimento que dá dinamicidade à relação entre teologia e antropologia. Aliás, é notável o cristocentrismo, presente na prática da oração, que agora comporta, também, a mentalização e o controle rigoroso de si mesmo. A teologia medieval é, assim, acolhida no método moderno, garantindo que não seja movida por qualquer forma de elaboração espontânea que possa ser considerada heterodoxa, o que causaria importante embates com a instituição católica.

A introdução de um método aos exercícios espirituais, presentes em várias expressões da “Devotio Moderna”, torna-se como que um elemento obrigatório para a caracterizar, pois toma, como que consequente, a prática do exame de consciência e da meditação, que se fizeram presentes nas ordens mendicantes, bem como em antigos mosteiros. Os inicianos, mesmo que tardiamente, irão adotar este paradigma, sem o qual os EE, desenvolvidos por seu fundador, Santo Inácio de Loyola, não teriam o efeito esperado.

A meditação, no contexto moderno, torna-se uma prática cada vez mais comum e adotada, podendo ser praticada por qualquer fiel, além dos muros dos mosteiros ou círculos constituídos pelas ordens religiosas. É o eixo do ascetismo chamado “moderno”, que encontra acolhida na nova tendência espiritual. A meditação é, agora, metódica, não tanto espontânea, mas exercitada com grande rigor e não sem exigências ascéticas. Os exercícios espirituais, que se tornam sempre mais comuns, são uma maneira de aperfeiçoamento paulatino e contínuo para a pessoa. Quanto mais exercita, mais se aperfeiçoa espiritualmente e desenvolve intimidade com o Mistério central da fé cristã.

Há, neste período, esforços em tornar os exercícios metódicos cada vez mais acessíveis ao povo, promovendo simplificações, fazendo-os mais “flexíveis e intuitivos” (HUERGA, 2012, p. 742) e facilmente realizáveis por pessoas que ainda não foram longamente iniciadas em práticas espirituais mais metodizadas. Esta tentativa introduz e valoriza passos como a oração verbal, a meditação da Palavra de Deus e a contemplação. Esta maneira mais simplificada de proceder, por sua vez, passa a constituir a base do ascetismo mais expressivo no Renascimento.

Os que desenvolveram exercícios espirituais, no âmbito da “Devotio Moderna”, compreendem que se trata de um caminho para que Deus mesmo conduza o exercitante com a ajuda de um acompanhante. Cisneros, já mencionado, enfatiza a importância de se ter um método, de modo que este não anula, mas possibilita a ação do Espírito de Deus, segundo sua concepção e crença. Tratam-se, de acordo com a maior parte dos mestres deste período, de uma maneira de deixar a realidade divina agir na oração humana, ideia que adentra também no século XVI:

Os espirituais do século XVI, que tanto souberam saborear as delícias da oração mental – com os dramas concomitantes - , aproveitam os métodos, mas o olhar introspectivo lhe permite enxergar que a utilidade do método pode converter-se em vínculo. O verdadeiro mestre no modo de fazer oração, adverte Luís de → GRANADA, é o Espírito Santo (*Obras*, Madrid, 1906, 18, t. II): o metodista não deve fazer “lei, mas só uma introdução” para os principiantes (*Ibid*, 228). (HUERGA, 2012, p. 742)

Note-se que o período de maior intensidade da “Devotio Moderna” é capaz de oferecer uma visão panorâmica do ambiente espiritual que, com menos expressividade, se fez também presente nos ambientes espanhóis, chegando até Santo Inácio de Loyola, mesmo que nem tudo lhe seja originário. Ela avança paralelamente ao humanismo, absorvendo apenas alguns, mas importantes, de seus elementos característicos. Uma de suas maiores marcas é o afastamento de uma espiritualidade mais especulativa, como a renana, mas desenvolve formas importantes de se estabelecer uma relação com as realidades sagradas, mais especificamente, aquilo que os

cristãos católicos denominam como Deus. São diversas as produções literárias desse período, o que ajudou a manter seu rigor metódico. Em todas essas considerações, conclui-se que, mesmo em processo de quase extinção, sua presença no território espanhol do tempo da modernidade renascentista, foi uma importante influência na gênese dos EE inicianos.

2.6 Conclusão

Tendo percorrido um breve itinerário para trazer à tona, de forma descritiva, elementos característicos da Idade Moderna, em especial do Renascimento, é possível notar a complexidade do ambiente que condicionou os EE de Santo Inácio de Loyola. Evidentemente, trata-se de uma seleta delimitada dos referidos elementos, procurados a partir do próprio objeto de pesquisa, em consideração com o método de Juan Martín Velasco, aqui adotado. Deste, depreende-se o caminho para que, posteriormente, se retorne a ele para uma descrição mais objetiva, não essencialista, que encontre lastro capaz de fazer compreender o processo de sua formação e desenvolvimento.

Foi possível notar como as transformações culturais emergentes no Renascimento impactaram decisivamente na construção dos EE, sobretudo porque conjugadas com as tensões dentro da Igreja Católica, bem como a maneira de os cristãos da época viverem a relação com Deus, ou seja, sua espiritualidade. Não houve, aqui, a intenção de detalhar todos os eventos históricos, mas apenas fazer notar a relação estabelecida, ou imbricações, entre os aspectos mencionados.

Trata-se de uma trama tecida desde a Idade Média que, no tempo de Santo Inácio, formou as circunstâncias que foram decisivas no seu processo de conversão e formação de sua proposta de vida espiritual. Um evento pessoal, ou seja, sua convalescência após ser ferido num conflito armado, e o contato com algumas obras que possuíam traços marcantes da “Devotio Moderna”, foram de inegável importância em seu itinerário e na maneira de conceber a relação com Deus.

Portanto, tais condicionamentos, ou seja, o ambiente cultural, religioso-institucional e espiritual, serão como que os referenciais para compreender como os EE valorizam o papel da subjetividade e interioridade humana para o estabelecimento de uma relação com aquilo que os cristãos católicos denominam Mistério, ou seja, o próprio objeto de sua fé, mesmo que ainda haja uma marca teológica saliente da cristandade medieval relacionada com elementos que são característicos da Modernidade.

3 A SUBJETIVIDADE E INTERIORIDADE INERENTES AOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

3.1 Introdução

Após delinear, no capítulo anterior, elementos característicos do ambiente histórico, cultural, e espiritual que, segundo levantamento feito, direta ou indiretamente influenciaram em Inácio de Loyola e na formação dos EE, neste segundo capítulo tem-se por meta, supondo o que antes fora tratado, adentrar mais diretamente na temática e na problemática desta pesquisa. Considerando a metodologia adotada, ou seja, a fenomenologia velasquiana, também apresentada no primeiro capítulo, julga-se adequado trazer à tona, mesmo que seletivamente, elementos hagiográficos acerca da obra espiritual inaciana, entretanto já tecendo uma análise dela, guiada pelo método aplicado. A partir das principais obras que tratam de sua vida, que se revestem de características linguísticas próprias da piedade católica daquele tempo, pode-se identificar como elementos do itinerário pessoal de Inácio foram impressos em sua obra. Em seguida, será possível descrever e já analisar, fenomenologicamente, os próprios EE, considerando sua dinâmica interna, de modo a neles identificar a suposta valorização da interioridade e subjetividade humana. Por fim, tocar-se-á no centro da problemática apresentada, a partir da análise feita, para salientar as imbricações entre os elementos enumerados a partir dos EE, tratando da própria antropologia neles inerente.

3.2 Contexto vital: elementos hagiográficos que incidiram na formulação dos EE

No capítulo primeiro desta pesquisa, após a descrição do método fenomenológico velasquiano, o foco foi centrado no contexto histórico e místico do surgimento dos EE de Santo Inácio de Loyola, considerando a ideia de que ele viveu num período ainda compreendido como medieval, mas com elementos modernos (LEGOFF, 2015). Num primeiro momento foi possível tratar dos elementos característicos da Modernidade Renascentista, dando saliência aos aspectos culturais que remontam, sobretudo, ao humanismo, cujos precedentes já se vislumbram desde o século XIV. Feito este esforço, o segundo passo expôs, em linhas gerais, apresentar o contexto religioso espanhol do século XVI, exatamente o momento em que surgiram os EE. Foi, ainda, dada ênfase às Reformas Protestante e Católica, eventos históricos de grande importância para o catolicismo contemporâneo ao surgimento da Companhia de Jesus, que, por sua vez, esteve engajada no “espírito” do Concílio de Trento, fundamental para compreender a postura da Igreja frente ao modernismo. Por fim, tratou-se do ambiente espiritual renascentista, dando maior atenção aos movimentos que influenciaram mais estreitamente na formulação da metodologia dos EE, de modo singular a chamada “Devotio Moderna”.

Apesar de o primeiro capítulo ter por objetivo apresentar, mesmo que seletivamente, alguns elementos espirituais, históricos, bem como filosóficos e antropológicos, que incidiram

direta ou indiretamente sobre os EE, reservou-se a este segundo capítulo a tarefa de, inicialmente, enumerar dados hagiográficos²⁰ de Santo Inácio de Loyola. Não estariam estes melhor situados na contextualização já realizada? A justificativa, já apresentada, reside na índole impressa neste capítulo, que ocupa um espaço importante na pesquisa aqui empreendida, uma vez que aponta, com maior proximidade, à questão fundamental a ser respondida, ou seja, se e como os EE valorizam a subjetividade. Tratar da subjetividade que marca constitutivamente os EE não é possível sem levar consideração traços da vida de seu criador, ou seja, só podem ser bem compreendidos, como fenômeno cristão católico, a partir da própria experiência religiosa de seu autor. Em outras palavras, é preciso que, ao tratar do tema central desta pesquisa, o sujeito Santo Inácio de Loyola seja colocado em evidência.

Por se tratar de uma abordagem ou análise fenomenológica, em busca da essência do objeto de estudo, ou seja, dos próprios EE, a pessoa de Santo Inácio de Loyola torna-se sua principal chave de compreensão. Em sua hagiografia reside o lastro para que a proposta de vida espiritual que ele elaborou seja de fato um objeto compreensível ao ser submetido a um esforço minucioso de observação. Dessa forma, a apresentação de elementos hagiográficos não terá foco nos fatos históricos e dados referentes à espiritualidade do século XVI, uma vez que já foram apresentados no capítulo precedente. Tais elementos são, juntos aos que aqui serão tratados, importantes para responder à questão sobre a valorização da subjetividade.

Já foi demonstrado que esta não é uma pesquisa que se empreende de modo similar ao que fazem os historiadores, trazendo à reflexão fatos que envolvem o objeto de estudo em busca de compreendê-lo através de uma análise das informações levantadas, ou seja, empreendendo grande esforço nas fontes historiográficas tal como podem ser acessadas. Evidentemente, tal esforço é de grande relevância, sobretudo na pesquisa histórica, podendo ser um instrumento de compreensão do fato posto em foco, de modo que sua aplicabilidade se torne, também, adequada ao objeto desta pesquisa. Entretanto, a hagiografia²¹ de Santo Inácio será tratada como

²⁰ Estilo literário para contar a vida dos santos.

²¹ Os elementos hagiográficos de Santo Inácio, tomados sobretudo a partir da obra de Padre Pedro Ribadeneira e da “Autobiografia”, além de outras fontes, são, em sua maioria, de caráter hagiográfico. Ambos os termos, a saber, “biografia” e “hagiografia” podem ser utilizados, porém, não de forma similar. Importante notar que, dado o uso que será feito dos termos, são muito mais presentes aspectos hagiográficos nas citações diretas, considerando que foram escritos para enaltecer o personagem, salientar suas virtudes heroicas ou cristãs, atraindo o leitor para aquilo que os autores indicam como traços de sua personalidade e santidade. Como uma espécie de “catequese” sobre a vida dos santos, a hagiografia possui, assim, traços que, por vezes, se apresentam com grande quantidade de enaltecimentos e elogios à pessoa, deixando em segundo plano, frequentemente, fatos mais corriqueiros e comuns, cuja objetividade histórica pode-se questionar. Dessa maneira, tem-se presente que a hagiografia, mais que salientar a historicidade ou dramaticidade do santo, coloca em foco a interpretação do autor que procura, não sem recursos da linguagem, demonstrar o que entende como ação de Deus no objeto de sua obra. Da mesma forma, ao demonstrar o que compreende como iniciativa divina, inclui as virtudes da pessoa tida como santa, de modo a

fonte de informação que demonstre aspectos do citado objeto de pesquisa diante da questão fundamental já mencionada. Aqui, a centralidade da abordagem restringe-se em eventos da vida pessoal de Inácio referentes ao seu processo de conversão e, com maior intensidade, em sua relação com Deus. Temas como a criação e expansão da Companhia de Jesus e sua relação com o papado e com os Estados, embora sejam elementos biográficos, não se apresentam relevantes no tocante à temática da presente pesquisa.

A tarefa que agora se impõe é tão somente a de expor elementos hagiográficos do fundador da Companhia de Jesus, porém seletivamente. Isso porque, como já sinalizado, a própria ordem fundada por ele não se constitui aqui o objeto de estudo. Interessa, por sua relevância, os eventos do itinerário de Santo Inácio impressos em seus EE, escolha que conduz a uma seleção de eventos e rechaço de outros.

Assim como um artista, por exemplo um pintor, imprime em suas obras características de si, igualmente Santo Inácio deixou rastros de sua personalidade e experiência espiritual íntima nos EE. Sua subjetividade e interioridade são uma espécie de paradigma para demonstrar o que a presente pesquisa faz emergir à consciência. Esta é uma tarefa que se impõe a partir deste ponto de desenvolvimento da dissertação, bem como o fato de trazer para este capítulo o que segue, começando por uma breve descrição de seu itinerário que precedeu sua maior experiência espiritual, considerando, assim, que seu contexto familiar e projetos de sua juventude são momentos a serem valorizados para compreender o próprio desenvolvimento dos EE, uma vez que estes não são fruto de suas elocubrações ou de algum tipo de pesquisa bibliográfica intensa, como alguém poderia, equivocadamente, afirmar. O que precedeu à elaboração dos EE tem incidências em sua configuração, ainda que seja algo muito distante dos ideais que Inácio vivenciou anteriormente.

3.2.1 Precedentes

Inácio de Loyola está inscrito entre os santos da Igreja Católica. Evidentemente, após os trâmites previstos na legislação da referida Igreja, ela assim o proclamou, exaltando o que entendem como virtudes heroicas de alguém que alcançou tamanho grau de relação com Deus.

reconhecer seus méritos e virtudes no estabelecimento da relação com o sagrado. Não apenas as hagiografias textuais, mas também as artes visuais, que contém linguagem, uma vez que expressam ideias, deixam entrever a maneira propriamente hagiográfica de expor os santos. São muito comuns em esculturas e pinturas artísticas os retratos dos santos envolvidos por elementos que salientem sua santidade, como anjos, auréola na cabeça, sol, frases, raios e outros, com abundância de elementos que denunciam a presença de realidades divinas ou sagradas.

No entanto, ele não nasceu assim. Tal proclamação ocorreu anos após sua morte, mas o que dele se compreende como fenômeno espiritual no tempo do Renascimento é o resultado de um processo posterior em sua vida, que denominamos conversão. O que lhe ocorreu antes disso, como será exposto a seguir, reveste-se de relevância para que seja possível delinear o caráter posteriormente impresso em sua proposta de vida espiritual. Em outros termos, trata-se de considerar a complexidade de sua pessoa, que, por sua vez, não se desenrola sem supor as fases de sua vida, marcadas por salientes e progressivas mudanças, seja em seu pensamento ou em suas atitudes.

Dessa forma, compreende-se que a vida de Santo Inácio precedente ao processo de conversão é tão importante quanto o que lhe ocorreu durante a elaboração dos EE, bem como no que se refere à fundação da Companhia de Jesus. Como apontado, esta não será aqui objeto da pesquisa, pois limitar-se-á aos EE, já que neles pode-se ver expressa as características mais fundantes de sua espiritualidade, derivantes de sua própria história. No tocante à ordem por ele fundada, embora haja traços de sua personalidade, pois considerada uma obra sua, pode-se entrever nela muito mais aspectos históricos, que não se apresentam fundamentais para a análise fenomenológica dos EE, já formulados bem anteriormente²², não de uma só vez, mas em etapas bastante complexas e não poucas revisões, como será demonstrado mais adiante, que se estenderam por quase 20 anos e passaram por diversas revisões (MARTELLI, 2022)²³.

Na pesquisa bibliográfica empreendida em busca de compreender a espiritualidade inaciana a partir de sua hagiografia, duas obras se tornaram basilares. A primeira, a ser posta em relevo, é a “Vida de Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus”, de Pedro Ribadeneira (2021), que era membro da ordem e conheceu o próprio fundador da obra e outros contemporâneos. Esta é, aliás, considerada a primeira “biografia” do santo, plena, no entanto, e como já justificado, de elementos hagiográficos. A outra obra, indispensável, trata-se da “Autobiografia” (LOYOLA, 2014), narrada por Santo Inácio ao Padre Luís Gonçalves da Câmara, seu verdadeiro redator. No entanto, Inácio é considerado seu autor, mesmo não a escrevendo de próprio punho. Pela proximidade temporal, ambas as obras são indispensáveis

²² Oficialmente, a Companhia de Jesus foi fundada em 1534, em Montmartre (França), tendo seu reconhecimento oficial apenas em 1540, pelo Papa Paulo III.

²³ Entende-se que, no contexto geral desta pesquisa, não seja necessária a introdução de um histórico detalhado da formulação dos EE, embora o método fenomenológico chame por esta descrição. No entanto, fenomenologicamente, a etapa metódica da descrição é garantida naquilo que possui maior e direta relação com a questão motriz da investigação aqui empreendida, ou seja, a verificação ou não de que os EE inacianos valorizam a subjetividade e interioridade humana. Neste sentido, julga-se mais adequado a descrição de elementos, mesmo que não todos, relativos à sua hagiografia e contexto espiritual e filosófico-teológico circunstantes, o que conduz mais nitidamente à antropologia da espiritualidade de Santo Inácio, objeto deste estudo.

por oferecer maior precisão, mesmo considerando que carregam características próprias da linguagem que no século XVI se utilizava para as obras hagiográficas. Nota-se, também, um tom que soa agressivo, visto a partir dos costumes atuais, sobretudo quando se trata das perseguições sofridas ou das relações com os luteranos e demais denominações oriundas da Reforma. Ribadeneira traz de forma mais saliente essa forma de expressão. No entanto, o que será exposto a seguir terá como fontes as duas citadas obras, além de outras fontes de informação que se apresentam relevantes ao longo do trabalho.

Chamado Iñigo de Loyola, o criador dos EE e fundador da Companhia de Jesus nasceu numa região chamada Guipúzcoa, em 1491 (RIBADENEIRA, 2021). Seu pai chamava-se Beltrán Ñoñez de Oña y Loyola e sua mãe foi Doña María Saez de Balda. O casal teve treze filhos (cinco mulheres e oito homens).

Após a primeira fase de sua infância, o menino foi enviado por sua família à corte dos chamados reis católicos. Este dado biográfico é relevante para compreender o itinerário de Santo Inácio até o seu processo de conversão. Como mencionado, ele não nasceu santo, tal como é hoje conhecido dentro dos círculos católicos. Sua vida, num primeiro momento, não foi diferente dos jovens de seu tempo. Era comum que aspirassem a arte das armas. Com ele não foi diferente e essa foi também sua aspiração “desejando alcançar nome de homem valoroso, e honra e glória militar” (RIBADENEIRA, 2021). Mas, pelo que os hagiógrafos mais objetivamente apontam, ele nunca foi oficialmente militar. Se pensou ser um, não teve êxito. O engajamento aqui mencionado é muito mais uma característica comum a muitos jovens de seu tempo. No entanto, mesmo querendo aprender a arte das guerras, Santo Inácio carrega em si todas as suas vivências anteriores em relação à radical transformação pela qual passou em sua vida. Tais eventos devem ser levados em consideração, já que a pessoa carrega consigo sua história. A interioridade humana, componente de sua subjetividade, é resultante da construção de uma vida no tempo. Igualmente, o autor dos EE carrega em seu íntimo seu passado, o presente, aqui em referência à redação dos seus exercícios²⁴, bem como seu futuro, os desenvolvimentos de sua obra. Nota-se que, na delimitação da pesquisa, importam muito mais

²⁴ Aqui, o emprego da categoria temporal de “presente” quer indicar, tão somente, o processo de elaboração dos EE de Santo Inácio de Loyola após seu processo de conversão até a consolidação de sua proposta de vida espiritual. Não se trata de uma referência à contemporaneidade do desenvolvimento desta pesquisa. Tem muito mais um caráter histórico passado, mesmo que pareça paradoxal, que visa apontar à sincronia com o objeto de pesquisa, muito mais que a demonstração de um período considerado como uma referência em relação à atualidade. Assim, “presente” aponta para as vivências da pessoa em plena renascença, sobretudo no que toca às suas características culturais e espirituais, no confronto com os eventos mais relevantes de sua vida, de modo a influenciarem em sua obra.

seu passado e seu presente, pelas razões já tratadas. Em todo seu tempo, ou seja, até sua morte, há elementos de sua vida interior que podem ser úteis para compreender melhor sua obra.

A “interioridade”, dessa maneira considerada, apresenta-se como conceito importante na compreensão dos EE. Todo ser humano, como visto, tem ou cultiva uma vida interior, onde residem suas aspirações mais profundas. Bem antes do desenvolvimento da Psicologia se falava nesta dimensão constitutiva do ser humano, seja na Filosofia ou mesmo na espiritualidade. Hoje, munidos da Psicologia, consolidada como ciência, há grande desenvolvimento na compreensão das relações entre psicologia e espiritualidade. Basta, por hora, ter presente que ambas estão em correlação com a intimidade humana, bem como com sua abertura à uma relação com as realidades sagradas. Mais adiante, ao tratar diretamente da subjetividade, esta temática será retomada, mesmo que a intenção aqui não seja uma análise dos EE à luz das teorias psicológicas.

Agora, é necessário retomar mais alguns fatos precedentes ao processo de conversão do criador dos EE, no entanto, salientando que não se trata de eventos comuns ou desconexos com a temática central desta pesquisa.

Estando o jovem Inácio empenhado em sua aspiração militar, viu-se, em 1521, envolvido numa batalha contra tropas francesas na fortaleza de Pamplona. Quando o grupo a que ele pertencia programava a rendição, considerando uma provável derrota, sugeriu que lutassem de modo mais ostensivo. Tal sugestão foi acolhida pelos companheiros. O resultado de tal bravura não foi exitoso ao grupo e começaram a perecer pela ostensiva violência de seus inimigos no conflito.

Apesar de animados a lutar, não contavam com o potencial bélico dos franceses que miraram seus canhões contra os muros da fortaleza de Pamplona. Segundo seus hagiógrafos, aqui ocorreu-lhe algo inesperado e que, na interpretação de muitos religiosos, foi o evento que deu início à reviravolta na vida do jovem, mesmo que por um elemento exterior, ou seja, seu próprio corpo. Ele estaria próximo a um muro que foi atingido por uma bala de canhão. Assim descreve um de seus principais hagiógrafos, aqui tomados como referência: “Ela o atingiu na perna direita, que quebrou e estraçalhou os ossos. E uma pedra do mesmo muro, que com a força de uma bala ricocheteou, também o atingiu e lhe feriu a perna esquerda” (RIBADENEIRA, 2021). A referência é a uma bala de canhão, que feriu gravemente o jovem. Sua vida seria, a partir de então, radicalmente transformada. Um ferimento no corpo que, aos poucos, levou o jovem a uma experiência religiosa singular em sua existência, capaz de reconfigurar seu projeto de vida em definitivo.

Após o ferimento, que segundo relatos era grave, sobretudo levando em consideração que naquela época a medicina não tinha ainda recursos sofisticados como atualmente, Inácio de Loyola ficou entregue aos franceses, que, no entanto, dispensaram-lhe os primeiros socorros, mesmo sendo inimigos que, anteriormente, tinham agido com truculência. Estando mais estabilizado, porém ainda debilitado, foi levado para sua casa, a fim de ser melhor tratado, considerando a boa situação vivida por sua família, capaz de oferecer-lhe todo suporte necessário. Deu-se início a um longo caminho de recuperação, pois, estando junto aos seus, o ferimento em sua perna apresentou significativa piora. Todo tratamento médico foi dado, no entanto era muito evidente que o caso era grave e, se sobrevivesse, ficaria com sequelas, o que de fato se deu com o futuro santo da Igreja Católica. Segundo a tradição católica, de que os doentes graves sejam assistidos pelos sacramentos e confessem seus pecados, como preparação para a morte, chegaram a sugerir que Inácio fosse visitado por um sacerdote para tais rituais, uma vez que os médicos tinham em mente que ele poderia ir a óbito em breve. Seria uma maneira de alcançar o perdão de todos os seus pecados e aumentar a chance de se salvar.

Apesar de “desenganado” pelos médicos, apresentou súbita melhora, embora não total, pois ficaria com sequelas pelo restante de sua vida. Diz-se que ele era devoto de São Pedro Apóstolo e que este teria intercedido em seu favor, alcançando-lhe a importante melhora de seu estado de saúde. Motivados por tal crença, os que lhe eram próximos compreendiam seu reestabelecimento um milagre, embora ainda permanecessem algumas deformidades na perna mais danificada pela bala de canhão e por estilhaços do muro que o atingiram:

“Libertado deste perigoso transe, começaram a se soldar os ossos e ele a se fortificar, ficando-lhe, contudo, duas deformidades na perna. Uma, de um osso que lhe saía feiamente debaixo do joelho. A outra, na mesma perna que, por lhe terem tirado vinte pedaços de ossos, ficava mais curta e contraída, de sorte que não podia andar nem se conservar sobre os pés”. (RIBADENEIRA, 2021)

Os procedimentos cirúrgicos eram muito rudimentares, arriscados e dolorosos naquele tempo. Sugere-se, assim, que seu processo de recuperação foi lento, doloroso e cheio de riscos pela precariedade da medicina, considerando os condicionamentos da época. Apesar da boa condição financeira de sua família, tinha que se submeter a esta situação. Além disso, foi obrigado a repousar por longos períodos, combinando vários tratamentos complementares até que as feridas cicatrizassem e os ossos se soldassem. Embora ficasse com deformidades, estas não lhe impediram de, aos poucos, empreender diversas atividades ao longo de sua jornada. Entretanto, sua vida jamais seria similar à anterior ao evento em Pamplona, cujas marcas são notáveis não apenas em seu corpo, mas em seu caráter, em sua fé e no modo de vida adotado a

partir de então, o que, evidentemente, ganhou novas configurações ao longo do tempo, em cada etapa.

O período de sua convalescência constitui-se como um elemento chave para compreender não só o processo de sua conversão, mas também do caráter que Santo Inácio imprimiu em seus EE. Era muito comum entre os jovens daquela época ter contato com uma literatura de cavalaria. Não se tratava de dramas ou romances de natureza religiosa, mas voltados muito mais para a “arte das guerras”, batalhas ou combates violentos. Estando acamado, pediu aos familiares que lhe trouxessem tais livros. Porém, deram-lhe textos muito diversos em relação às suas expectativas. Foram ofertados ao jovem livros religiosos, os chamados, sobretudo “A Vida de Cristo” e “A Vida dos Santos” (“Flos Sanctorum”), mencionadas no capítulo anterior. É o que ali havia, certamente sem esperar o que a partir de então aconteceria na vida daquele jovem ferido. Ao tomar tais obras em suas mãos, Inácio não poderia prever o que lhe ocorreria posteriormente. Nem mesmo os que fizeram com que tais textos chegassem a ele teriam ciência do que se depreenderia a partir de então. É bem possível que os outros habitantes de sua casa já tivessem lido aquelas obras religiosas, mas sem ter como consequência o que ocorreu com o moribundo ferido.

O jovem se deixou envolver e progrediu de tal maneira na leitura dos livros que lhe foram ofertados, que praticamente não se interessava mais pelos conteúdos de cavalaria. Embora os processos humanos sejam condicionados ao tempo e circunstância existenciais, o que aqui se deve levar em consideração, não é possível notar uma dinâmica de “um antes e um depois” na vida de Inácio, ou seja, o que ele vivenciou antes da batalha que o feriu gravemente, fazendo-o ter contato com as citadas obras religiosas, e o que veio depois dos referidos eventos.

Mesmo tendo presente que as leituras foram feitas durante sua convalescência, esta etapa de sua vida, mais que estendida em sentido temporal, foi intensa em sentido existencial, sem rechaço dos demais acontecimentos que ainda viriam em sua vida. Ou seja, apesar dos condicionantes de tempo e circunstâncias, sobretudo de sua debilidade física, é saliente o fato de que houve uma certa intensidade e mesmo densidade na vida do futuro santo. Trazer essa informação aqui mostra-se como um apontamento importante diante daquilo que os hagiógrafos, de modo geral, fazem questão de dar relevo em suas obras ao expor de forma bastante característica a personalidade e atos considerados heroicos dos santos, de modo a deixar entrever o que eles querem provocar nos leitores, ou seja, a compreensão de que há presente na vida dos santos o agir divino. Isto equivale afirmar que as hagiografias são nada mais que o relato das virtudes de um ser humano diante da iniciativa de Deus em suas vidas.

Há, evidentemente, não somente a exaltação dos méritos pertencentes à pessoa, mas, muito mais, uma exposição do que entendem ser a grandeza divina que toma a iniciativa de transformar a história de alguém e fazer dessa pessoa um sinal de sua própria santidade.

Se diz que “Inácio não somente começou a gostar, mas também a se sentir tocado no coração e a querer imitar e fazer o que lia” (RIBADENEIRA, 2021). O que foi afirmado no parágrafo anterior, bem como esta transcrição de um dos seus principais hagiógrafos, deixa entrever a importância que toma, nesta pesquisa, além da dimensão ontológica, os elementos antropológicos da fé aplicados à proposta de vida espiritual inerente aos EE inicianos. Por essa mesma razão há, aqui, a insistência em demonstrar que a obra espiritual de Santo Inácio só pode ser compreendida a partir de seu itinerário de vida, ou seja, sua interioridade torna-se um elemento fundamental ou necessário para compreender como a subjetividade é uma das principais características que, a partir de si, ele imprimiu em sua elaboração espiritual a ser oferecida às outras pessoas. Vida e obra são aqui dois fatores correlatos e inseparáveis, bem como interioridade e subjetividade, conceitos que oportunamente serão melhor tratados de modo a expor suas diferenças e similaridades em referência aos próprios EE.

As leituras que foram objetos de ocupação de Santo Inácio, tal como até aqui consideradas, de fato constituem-se como um marco na vida daquele ainda jovem com tantas aspirações interiores. Como há pouco afirmado, os hagiógrafos, na maior parte do que escrevem, fazem entrever nos textos um encontro e relação entre as virtudes da pessoa e a iniciativa divina, a ponto de reconhecer os méritos não só de Deus, mas daquele que por Ele foi agraciado. Não apenas os que escrevem, mas também o leitor crente, portanto movido por sua fé, é conduzido a um hipervalorizar tudo o que no santo ou santa sinaliza para sua intimidade com as realidades divinas. Reconhecer este caráter é, assim, para quem crê, uma maneira de confirmar suas próprias convicções de fé nos relatos da vida da pessoa que é objeto de sua devoção. Trata-se, assim, de uma vida para alimentar sua espiritualidade. Basta notar como é muito incentivada, na Igreja Católica, a leitura da vida dos santos. Já no tempo de Inácio, ou seja, no século XVI, as hagiografias eram uma fonte de espiritualidade consolidada e uma maneira de propagar a devoção aos santos e santas, muitas das quais ainda hoje são publicadas em várias editoras católicas. Em sua maior parte, nota-se o propósito hagiográfico de mostrar as características que, segundo a fé cristã católica, são indicativos de santidade. Algumas chegam a dar maior ênfase a fenômenos extraordinários ou teofânicos²⁵, mais uma maneira de

²⁵ Teofania é uma expressão muito comum na teologia para apontar quaisquer formas de manifestações divinas (ou de Deus), que pode ocorrer através de aparições, revelações ou outras maneiras extraordinárias, não explicáveis

potencializar os fatos que levam a um entendimento de comunhão com o sagrado, apontando até mesmo para uma mística, no sentido mais genérico do termo, ou seja, à uma manifestação divina que só é possível a partir da intensidade da relação com Deus, mesmo levando em consideração que mística não depende dos eventos teofânicos, mas, antes, do conceito de fusão ou comunhão plena com as realidades divinas ou sagradas (SUDBRACK, 2007).

As hagiografias de Santo Inácio, dessa forma, também são recheadas dessas características recorrentes na maior parte dos devocionais. O Padre Ribadeneira, por exemplo, bem como outros, fazem questão de expor como Santo Inácio, logo no início de sua conversão, já se deparou com manifestações divinas, portanto, extraordinárias, que serão mencionadas mais adiante. Por hora, basta ter presente que, frequentemente, seus hagiógrafos fazem questão de apresentá-lo como místico, dando ênfase às suas visões de Cristo em momentos cruciais de sua vida. Há, dessa forma, uma maneira de escrever focada também na vida interior do criador dos EE. A exposição dessa interioridade, por sua vez, é mais um elemento comum entre a hagiografia de Santo Inácio e outros, também muito anteriores, desde a própria antiguidade cristã, mas sobretudo na Idade Média. Esta constatação aponta ao fato de que a interioridade dos santos e santas exposta em livros não é uma forma de escrever que toma saliência ou se torna costumeira apenas no período renascentista. Assim, indica uma informação de indispensável importância na presente pesquisa, ou seja, tratar da interioridade e, assim as considerações acerca do sujeito não são uma novidade moderna dentro do cristianismo católico (BURCKHARDT, 1991).

Apesar de a interioridade ser um elemento ontológico presente nas hagiografias desde a antiguidade, deve-se considerar que, tomando como referência a filosofia, não se trata de um conceito inédito, nascido dentro da tradição espiritual e teológica cristã. A filosofia platônica já aponta para a intuição dessa antropologia (VAZ, 2020). Ainda é necessário ter presente que, na atualidade, a ideia bem como o conhecimento da interioridade humana constitui-se num conceito muito mais elaborado, complexo e conhecido, de modo especial pelo desenvolvimento das ciências que tem como objeto o comportamento humano, sua mente, seus mecanismos ou

de forma natural. Os textos bíblicos, considerando sua diversidade de gêneros literários, possuem grande número de relatos teofânicos, regularmente expressando uma ação que somente a Deus é possível realizar com a intenção de revelar algo de si, comunicar uma Palavra ou mesmo intervir na história do povo. Para além dos textos bíblicos, dentro dos ambientes de fé cristã, sobretudo católica, admite-se a possibilidade de que Deus continue se manifestando na história, o que, por exemplo, é muito comum nas hagiografias dos santos e santas considerados místicos, no sentido de terem experimentado, em dado momento de suas vidas, um encontro com o próprio Deus, seja por meio de visões ou outras revelações. Entretanto, mística sempre aponta para uma comunhão ou fusão da pessoa com as realidades sagradas ou divinas (SUDBRACK, 2007), nem sempre denominada como manifestação extraordinária ou teofânica, seja na tradição cristã ou em outras, como por exemplo, na meditação budista.

processos neurológicos, como a psicologia e a própria medicina oferecem. Embora os desdobramentos contemporâneos, que fazem emergir novas e importantes descobertas acerca da constituição da mente humana e sua interioridade, é necessário observar que esta pesquisa relaciona a interioridade com a subjetividade valorizada, nos EE espirituais inacianos, no contexto de seu surgimento, ou seja no século XVI, sempre em referência com a mística e a espiritualidade cristã. Isso não significa um declarado e explícito rechaço das importantes contribuições que, ao longo dos séculos, a ciência trouxe até mesmo para uma compreensão contemporânea dos próprios EE, o que, evidentemente, aponta para sua atualidade sem negar sua originalidade, ou seja, eles permanecem, são dados por diversos grupos inacianos, de modo que não se descaracterize o que deixou Santo Inácio nem se desconsidere o perfil existencial da humanidade contemporânea. Mesmo que o foco desta pesquisa não resida na contemporaneidade dos EE, esta informação é importante e faz vislumbrar um horizonte promissor de pesquisa sobre o perfil atual da espiritualidade inaciana. Entretanto, é igualmente necessário esclarecer que o tratamento dado aqui à proposta de Santo Inácio pousa a atenção em seu contexto original, como já apontado.

A presente abordagem acerca da valorização e mesmo do papel da subjetividade humana nos EE tem como referencial o perfil da espiritualidade adotado por Santo Inácio de Loyola, já apresentado de forma mais precisa no capítulo precedente. Pensá-la dessa maneira, como afirmado, não significa um não reconhecimento das numerosas outras possibilidades de análise do objeto de estudo aqui tomado. Entretanto, apesar das aberturas que ele permite para sua ampla compreensão, há de se levar em consideração que o referencial metodológico eleito para análise é o fenomenológico, tal como tratado no capítulo primeiro, onde estão expostas linhas gerais da fenomenologia de Juan Martin Velasco. Tal escolha se justifica pela intencionalidade em deixar que os EE falem de si mesmos pelo esforço metódico em identificar a possível relação entre subjetividade, interioridade e espiritualidade na proposta inaciana.

Mas então qual seria o papel do perfil espiritual dentro da Igreja Católica no século XVI trazido à tona nesta pesquisa, de modo especial considerando o que já foi apresentado no capítulo de abertura deste estudo? Como já afirmado, tudo o que foi mencionado acerca da cultura espiritual católica do século XVI, bem como um pouco da conjuntura política e religiosa em meio às reformas católica e protestante, teve como critério de seleção a própria proposta espiritual inaciana. Isto significa que o caminho metodológico, portanto fenomenológico, empreendido permitiu identificar as influências contextuais que incidiram direta ou indiretamente na formulação dos próprios EE. É importante enfatizar que o esforço de

identificação, no entanto, não partiu de uma exposição aleatória a partir da história da mística e da espiritualidade cristã para, posteriormente, fazer associações aos EE inacianos. Esta cautela advém da própria referência fenomenológica, tomando, também, o cuidado para não incorrer numa abordagem essencialista, vagante em termos generalizantes, que não penetrasse na essência mesma da espiritualidade em questão, ou seja, no expor tais elementos o mais objetivamente possível. A proposta metodológica de Juan Martin Velasco, aqui tomada, em muito ajuda neste procedimento (cf. VELASCO, 2006). Isso significa que antes foi necessário olhar para os próprios EE, tais como se apresentam à intencionalidade da consciência e, posteriormente, demonstrar a origem de tais elementos neles impressos, cujo lastro pousa, em sua originalidade, em períodos anteriores ao seu próprio mentor.

Neste ponto deve-se justificar a disposição aqui realizada. Não apenas o fato de construir uma análise a partir de algumas passagens das hagiografias de Santo Inácio, mas a razão pela qual os EE são pouco citados no capítulo precedente. Como afirmado, o texto dos EE é a fonte primeira e o ponto de partida para quaisquer análises. Mesmo não colocando sua descrição na parte introdutória deste trabalho, tudo o que lá foi apresentado é um resultado posterior, isto é, a partir dos exercícios inacianos foi possível selecionar o que historicamente se mostra mais pertinente para compreender sua própria estrutura. Mas, textualmente, julgou-se por bem partir de tais elementos para, posteriormente, expor os próprios EE estruturalmente, porém, simultaneamente, expondo suas características que melhor expressam e justificam ou não a compreensão de que Santo Inácio de Loyola confere acento à subjetividade e interioridade. Dessa forma, justifica-se mais uma vez a opção disposta em primeiro apresentar o contexto influente e a metodologia adotada, que, posteriormente, serão um instrumento mais apropriado de análise sobre os próprios EE.

As obras citadas, que foram ofertadas ao criador dos EE, são aqui uma informação importante para compreender mais a fundo a natureza de sua proposta espiritual. Já foi exposto um pouco do contexto espiritual do século XVI, de modo a notar como Ludolfo da Saxônia e Cisneros são influências determinantes na formulação do caminho proposto por Santo Inácio. Por hora, basta que sejam aqui expostos alguns fatos relevantes de sua hagiografia, mas em vista do que, mais adiante, será tratado na seção desta pesquisa em que se dará foco mais direto nos próprios EE. É suficiente, neste ponto, que seja notada a maneira como a interioridade do jovem Inácio é atingida pelas obras lidas e como estas, de fato, influenciam na maneira como ele valorizou a subjetividade moderna em sua maneira de conceber a espiritualidade.

Neste momento de sua vida, ao deixar-se envolver pelas referidas obras religiosas, muito comuns em seu tempo, o criador dos EE teria sentido um importante abalo interior. É bem possível que, estando convalescente e ainda gravemente ferido, estivesse psicologicamente abalado e sensível, ou seja, muito mais suscetível a deixar-se impactar pela fé cristã tal como apresentada nos livros que lia.

Como visto, não há, aqui, o objetivo de analisar, à luz das ciências psicológicas, a personalidade de Santo Inácio, pois a pesquisa empreendida centra-se mais no caráter subjetivo de sua espiritualidade à luz do espírito da renascença, ainda permeada por conceitos medievais, cuja compreensão é diversa, como visto, e da religiosidade daquela época. Entretanto, reconhece-se que a análise psicológica tanto da pessoa de Inácio como dos EE é uma possibilidade pertinente e que pode trazer importantes contribuições para ulteriores pesquisas. Neste sentido, pode-se citar, por exemplo, a recente pesquisa de Maria Teresa Moreira Rodrigues²⁶, que também oferece um estudo maduro sobre a subjetividade que se depreende dos EE, no entanto no contexto da contemporaneidade, ao passo que aqui o esforço empreendido concorre pela busca de traçar esta mesma subjetividade no século XVI, por razões já indicadas.

Um diferencial importante em relação à citada obra é que a autora, depois de contextualizar Santo Inácio e a própria construção dos EE, bem como os elementos que influenciaram neste processo, apresenta uma análise dos mesmos a partir do pensamento de Roland Barthes²⁷. Este, por sua vez, tece uma análise da espiritualidade inaciana no sentido de que há, para quem os faz, a possibilidade de construir a própria subjetividade. Em seguida, Rodrigues faz uma leitura psicanalítica dos mesmos exercícios, considerando que, embora não seja uma obra religiosa, há um mergulho na própria subjetividade, nas atitudes, pensamentos e comportamentos da pessoa. Porém, parece-lhe, o exercitante inaciano tem uma dinâmica interior que, de forma semelhante, busca toda verdade no encontro com Deus em seu interior.

²⁶ Maria Teresa é mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), bem como psicanalista pela Sociedade Brasileira de Psicanálise, com sede também na capital paulista. Atua em atendimento clínico, como psicanalista, sobretudo para uma clientela de adolescentes, adultos, casais e famílias. Além de suas atividades de pesquisa e clínica, orienta e acompanha retiros espirituais de inspiração inaciana, ou seja, aplica os EE de Santo Inácio de Loyola a grupos de exercitantes.

²⁷ Nascido em 12 de novembro de 1915, em Cherbourg-Octeville, foi um notável escritor, com produção em Sociologia, crítica literária, Filosofia e estudos semiológicos, que são um importante marco de toda sua produção. Sua formação é ampla, sobretudo em Letras Clássicas, formando-se em 1939, mas também em Gramática e Filosofia, o que data de 1943. Estes estudos foram realizados na Universidade de Paris. Além de toda formação e atuação, merece destaque sua pertença à chamada Escola Estruturalista, o que facilitou com que fosse influenciado por Ferdinand de Saussure, importante e consagrado linguista. Faleceu em 26 de março de 1980.

O autoconhecimento oferecido pela psicanálise pode levar ao significado da vida, cujos potenciais, para Maria Teresa, estão no interior. É a busca pelo infinito que move quem mergulha na experiência que os EE propiciam. Aí encontra a própria razão de sua vida, de sua existência, uma vez que o discernimento feito conduz à liberdade tão almejada (RODRIGUES, 2020). A referida pesquisa representa um importante passo no estudo da interioridade e subjetividade humana a partir dos EE, para a contemporaneidade, em que comportamentos como a contemplação, a meditação, a busca da vida interior estão como que rechaçados por diferentes fatores, tendo como característica maior o individualismo, o aumento de ocorrência de doenças psíquicas, o cansaço, a falta de sentido para a vida em meio a tanta agitação. É a chamada sociedade do desempenho em que as pessoas cada vez mais são exploradas por si próprias e se perdem numa existência vazia e sem perspectivas²⁸ (HAN, 2021).

Dadas tais considerações analíticas, importantes mesmo não correspondendo ao centro deste estudo, é necessário agora voltar, de modo mais centrado, aos relatos hagiográficos que, no entanto, tocam no objeto aqui tratado, isto é, a subjetividade e interioridade. É notável como o contato com obras literárias religiosas foram importantes no primeiro passo da conversão pessoal do jovem Inácio de Loyola, como uma de suas principais hagiografias salienta:

“Porque as coisas boas têm isso, que, quanto mais se manuseiam, mais saborosas se tornam. Inácio não somente começou a gostar, mas também a se sentir tocado no coração e a querer imitar e fazer o que lia. Porém, ainda que Nosso Senhor fosse semeando esses bons desejos em sua alma, era tanta a força dos velhos costumes de sua vida passada, eram tantas sarças e os espinheiros de que estava cheia essa terra erma e por lavar, que se sufocava em seguida a semente das inspirações divinas com outros contrários pensamentos e cuidados”. (RIBADENEIRA, 2021)

O que acima foi transcrito já sinaliza uma espécie de retrato do interior daquele que passou por tais experiências, sobretudo vindo de alguém que conviveu com Inácio e muitos de seus companheiros. Mesmo considerando que, quando Pedro Ribadeneira escreveu, o fundador da Companhia de Jesus já tinha idade mais avançada, pode-se supor, embora não comprovar, que os relatos feitos já sejam frutos de interpretações ulteriores daqueles que conviveram com o mentor dos EE. Fica claro que a conversão se trata de um processo interior e subjetivo, não separado das vivências da pessoa, mas também submetido e sob influência ao ambiente

²⁸ O filósofo Byung-Chul Han, não citado na obra de Rodrigues, é nascido na Coreia do Sul, estudou Filosofia na Universidade de Friburgo. Posteriormente, também estudou Literatura Alemã e Teologia na Universidade de Munique. Sua tese de doutoramento, datada em 1994, foi defendida em Friburgo, ocasião em que aprofundou seus estudos sobre o filósofo Martin Heidegger. Atualmente é professor de Filosofia e, também, de Estudos Culturais na Universidade de Berlin e autor de inúmeros livros sobre a atualidade da sociedade. O texto de referência para o apontamento feito é de sua obra “Sociedade do Cansaço”, que se tornou conhecida em vários países, dentre eles o Brasil, ao descrever filosoficamente o esgotamento característico da sociedade atual. No entanto, para expressar tais ideias, ele se utiliza de uma linguagem própria da biologia, como “imunologia”, por exemplo.

religioso de seu tempo. Não se trata, dessa forma, de um evento repentino, mesmo que seu início se dê abruptamente. Como visto, um dia, ao ser obrigado a recolher-se para recuperar sua saúde, teve acesso às obras que o fizeram confrontar sua vida até então com uma outra possibilidade, que lhe pareceu mais atraente. Seu passado, ainda recente, de fato era uma presença intensa e a passagem para aquilo que se pode denominar a “vida nova” ainda dependeria de muitos outros acontecimentos na vida do jovem Inácio.

É muito comum que os hagiógrafos, tenham por intenção revestir seus escritos com um caráter “catequético”, isto é, pretendam dar saliência a fatos e eventos da vida da pessoa em questão, interpretando-os à luz da fé que professam. De outro modo, significa dizer que a intenção é, normalmente, apresentar a vida do santo ou santa como um fenômeno extraordinário e, muitas vezes, cheios de manifestações divinas (teofanias), em vista de chamar a atenção dos leitores para o agir do próprio Deus, em quem acreditam, sobre a vida da pessoa que teria cultivado uma estreita relação e intimidade com o transcendente. Assim, a vida de uma pessoa, cuja santidade foi reconhecida pela Igreja Católica, tem notável estreiteza de relação com Deus mesmo, portanto em sua interioridade, como se fosse uma relação de confiança e as vezes até cheia de segredos.

Dessa maneira, compreende-se que os fatos chamados cotidianos ou dentro da normalidade da maioria das pessoas, que também ocorrem na vida dos que foram canonizados pela Igreja Católica, nem sempre ganham saliência nas hagiografias, embora isso não seja, evidentemente, uma afirmação generalizada. Há autores que buscam maior objetividade histórica em seus relatos, sempre frutos de estudos mais profundos e criteriosos. Entretanto, em boa parte das obras que narram a vida dos santos, e considerando essa intenção frequente em seus autores, há um esforço ainda maior em trazer à tona os fatos históricos mais comuns ou pertencentes à naturalidade da vida. Por essa razão, torna-se necessário um esforço ainda maior em buscar o essencial na história de cada personagem, de modo a discriminar o que ali é histórico e o que é catequético. As hagiografias de Santo Inácio não estão isentas dessa dinâmica e, por essa razão, a fenomenologia velasquiiana foi eleita como referencial metodológico para que se possa, de forma suficiente, compreender como o processo interior de Santo Inácio de Loyola pode mostrar a maneira com que ele mesmo, ao compor os EE, valorizou a subjetividade humana, mesmo esta sendo um elemento característico da cultura da modernidade, como já tratado no capítulo anterior.

A busca pela compreensão da subjetividade nos EE, através da interioridade de seu autor, requer a consideração fenomenológica das variantes literárias inerentes às suas

hagiografias, o que é adequadamente possível e esperado, considerando a proposta metodológica de Juan Martín Velasco para tratar do fenômeno religioso. Essa informação torna-se, aqui, relevante e deve ser, novamente, compreendida a partir de sua aplicação para o presente capítulo. É pela mesma razão que tais elementos da vida de Inácio foram reservados para esta seção da pesquisa aqui empreendida. Embora não seja feita, neste momento, uma análise literária das obras dos autores que, como Ribadeneira, escreveram sobre o santo, essa postura, aqui assumida pelo método adotado, permite que as narrativas transcritas, ou não, sejam vistas como fenômenos do século XVI, sob os quais ancora-se o próprio objeto desta pesquisa: a subjetividade nos EE.

O já mencionado Padre Pedro Ribadeneira, bem como outros, não mediram esforços em olhar para Santo Inácio e revestir sua trajetória com o que entendem se tratar de uma ação ou iniciativa divina:

“Mas a divina misericórdia, que já havia escolhido Inácio para ser seu soldado, não o desamparava. Antes, despertava-lhe, de quando em quando, e avivava aquela centelha de sua luz e com a fresca aragem lhe refrescava e reforçava seus bons propósitos e o provia e armava contra os vãos pensamentos e enganos do mundo com outros pensamentos bons, verdadeiros e maciços. E isso de maneira que, pouco a pouco, ia prevalecendo em sua alma a verdade contra a mentira, o espírito contra a sensualidade, e o novo raio e a luz do céu contra as trevas palpáveis do Egipto. E junto com isso ia cobrando forças e vigor para combater e lutar deveras e para imitar o bom Jesus, nosso Capitão e Senhor, e os outros santos que, por o terem imitado, merecem ser imitados por nós”. (RIBADENEIRA, 2021)

Nota-se como Ribadeneira, um de seus principais hagiógrafos, faz questão de dar notabilidade ao conflito interior vivido por Santo Inácio, ainda em seu processo de conversão. Como apontado, tal não se dá repentinamente, mas constitui-se muito mais num conjunto de eventos que foram determinantes para que ele se sentisse atraído de forma intensa pelo ideal da fé cristã. Embora não se tenha aqui a intenção de apresentar as disposições psicológicas da interioridade da pessoa em questão, pelas razões já tratadas, de modo a compreender por esta via sua relação com o sagrado, é inegável que sua personalidade se reveste de um movimento bastante comum entre os que passam por um itinerário de transformação na vida através da experiência religiosa. Mais adiante, no terceiro capítulo, o conceito de interioridade, correlacionado ao que no contexto dessa pesquisa é fundamental, a saber, a subjetividade humana na modernidade, será melhor apresentado, porém pelo viés filosófico e antropológico, ou seja, a própria antropologia dos EE. Esta escolha deriva não em detrimento da primeira, mas de uma melhor adequação conceitual que se pode inferir fenomenologicamente como método possível numa produção no âmbito das Ciências da Religião.

Ainda tratando da transcrição acima, da obra de Ribadeneira, o movimento interior de Santo Inácio de Loyola, considerado tal como ilustrado pelo autor, supõe o já referido processo de conversão que, em determinado momento, faz notar a coexistência, na pessoa, de sentimentos, pensamentos ou vontades nitidamente paradoxais, isto é, sua vida pregressa parece ainda bater à sua consciência como sedução, que reemerge soando impróprio a ele mesmo, mas, quase que simultaneamente, é repreendida, como que por um excesso de escrúpulos derivantes da fé que, agora, lhe representa muito atraente e ideal. O hagiógrafo faz entender que se trata de uma ação divina que consola o homem quando abatido por tais hábitos de seu passado, tendo em vista mantê-lo em seu novo propósito, dando as devidas consolações. Há, neste ponto de sua história de vida, dentre tantos outros eventos, um sinal do que se denominará, mais adiante, como “discernimento dos espíritos”. Este conceito, a ser retomado no próximo capítulo, será de grande importância para tratar, com maior precisão e objetividade, a questão que se apresenta como que uma mola de propulsão desta pesquisa, salvaguardando seu caráter próprio como nas Ciências da Religião: como a subjetividade moderna foi valorizada nos EE inicianos? Por hora basta que seja sinalizado, mesmo que não aprofundado, o referido conceito, tão próprio da espiritualidade desenhada por Inácio em pleno século XVI, ou seja, na renascença.

Uma outra referência do mesmo hagiógrafo ajuda a visualizar, mais claramente, o que será a base do conceito de “discernimento dos espíritos”:

“Passaram muitos dias sem ele se dar conta dessa diferença e oposição de pensamentos, até que um dia, iluminado pela luz do céu, começou a reparar e a se demorar nisso, e veio a entender quão diferentes eram uns pensamentos dos outros, em seus efeitos e em suas causas. Então passou a cotejá-los entre si e a perceber os espíritos bons e os maus, recebendo iluminação para distingui-los e diferenciá-los. E esse foi o primeiro conhecimento que Nosso Senhor lhe comunicou de si e de suas coisas, das quais, com o acréscimo e o contínuo uso e com novos esplendores e visitasões do céu, nasceram depois, como de sua fonte e de sua luz, todos os raios de avisos e regras que o bom padre, em seus Exercícios, nos ensinou, para conhecermos e entendermos a diversidade que há entre o espírito verdadeiro de Deus e o enganoso espírito do mundo”. (RIBADENEIRA, 2021, p. 29)

Esta citação direta, dentre outras, torna-se também importante para demonstrar como os EE inicianos são o produto do itinerário pessoal de seu mentor, inserido em seu contexto cultural e religioso, não uma produção puramente racional. Como mencionado, os elementos hagiográficos de Santo Inácio de Loyola aqui tomados e situados, a partir dos objetivos deste trabalho, são uma seleta que deriva de um ulterior processo de pesquisa em vista de responder à questão motriz do esforço empreendido, isto é, demonstrar, fenomenologicamente, como o autor dos EE valorizou neles a subjetividade e interioridade humana, compreendida como instância de comunhão ou acesso místico com o que os cristãos católicos denominam Mistério.

A citação da obra do Padre Pedro Ribadeneira, dessa forma e apesar dos condicionamentos culturais e linguísticos de seu tempo, já demonstra o que, nos próprios EE, foi “impresso” pelo seu criador, ou seja, os elementos que, de sua experiência pessoal de vida espiritual, ele fez questão de sistematizar, de modo que permitisse a outros alcançar uma vivência do sagrado semelhante à sua. Tona-se, assim, cada vez mais evidente, embora não em totalidade, que a seleta aqui feita a partir de sua biografia já sinaliza o que deverá, posteriormente, ser tomado dos EE para uma maior aproximação dos supostos elementos da cultura que influência sobre Inácio, tal como exposta no capítulo, a fim de compreender como a subjetividade e a intimidade tornaram-se um fator necessário em sua proposta de vida espiritual. No entanto, deve-se ter presente que os próprios EE são a base do que se depreende neste estudo, a ser considerada por primeiro, mesmo que disposta, textualmente, em momento posterior.

O que acima foi afirmado, dessa forma, aponta para uma necessária e estreita relação entre os acontecimentos que, no entender dos hagiógrafos de Santo Inácio, são determinantes em sua conversão, e elementos de tais experiências constantes nos EE, que, não obstante sua complexa apresentação, tem um caráter existencial ou vivencial.

A seleta hagiográfica, como procedimento metodológico, tomado da fenomenologia velasquiana aplicada às Ciências da Religião, aponta para uma seleta de elementos dos EE, de modo a permitir, mesmo que parcialmente, vislumbrar o que adiante será tratado, também seletivamente: o “discernimento dos espíritos”, dentre outros aspectos ou conceitos, o que está intimamente relacionado com a busca do “magis”, que comporta uma eleição ao Mistério e ao seguimento de Cristo. Tais conceitos serão, oportunamente, aprofundados, de modo a demonstrarem, mais adequadamente, a relação pertinente que podem, ou não, ter com a medieval renascentista. Por hora basta notar, na transcrição de Ribadeneira, como Santo Inácio vivia conflitos interiores intensos e contraditórios, seja em seus pensamentos, sentimentos, bem como a percepção de suas limitações, que podem ser relacionadas ao medo por seus pecados, ou ainda no que compreende como presença atuante de Deus em sua vida, como salienta seu hagiógrafo:

Dessa maneira, pois, se desfizeram aquelas trevas que o príncipe delas punha diante dele. E já iluminados seus olhos, e esclarecidos com novo conhecimento, e fortificada sua vontade com esse favor de Deus, deu-se pressa e foi adiante, ajudando-se, por uma parte, dessas lições e, por outra, da consideração das coisas divinas, e percebendo as armadilhas e ciladas do inimigo. Então determinou, muito firmemente, consigo mesmo, mudar de vida e dirigir a proa de seus pensamentos a outro porto, mais certo e mais seguro do que até ali, e desfazer a tela que tinha tecido e os embustes e enredos de sua vontade, com particular aborrecimento de seus pecados e desejo de oferecer

satisfação por eles, e se vingar de si mesmo, o que é, comumente, o primeiro degrau que hão de subir os que, pelo temor de Deus, se voltam para ele. E apesar de, entre esses propósitos e desejos, se lhe antolharem trabalhos e dificuldades, nem por isso desanimava ele e não se entibiava nem um ponto seu fervor. Antes, armado de confiança em Deus, como de uma armadura dos pés à cabeça, dizia: “Em Deus tudo poderei. Pois que me dá o desejo, também, me dará realizá-lo, tudo é dele: o começar e o terminar”. (RIBADENEIRA, 2021, p. 30)

Nota-se, mais uma vez, como nos conflitos vivenciados por Santo Inácio em sua interioridade, na luta por libertar-se do que compreende ser seus pecados persistentes, mais que no esforço de sua pessoa, há uma ênfase na iniciativa divina em vista de sua conversão, ou, o que na fé cristã se denomina como “graça”.

Neste período já tinha o desejo de se fazer peregrino em Jerusalém, para mais ainda se livrar daquilo que dizia ser rejeitável, fazendo intensas penitências: “E com aborrecimento santo e generoso, crucificar-se e mortificar-se e fazer oferta de si” (RIBADENEIRA, 2021, p. 31). Ainda se relata que Deus mesmo intervia em vista de sua conversão, de maneira extraordinária, através da Virgem Maria, como que num transe místico, fazendo-o reordenar sua existência e ao mesmo tempo oferecendo consolo:

Estando nesse estado, quis o Rei e Senhor do céu, que o chamava, abrir as entranhas de sua misericórdia para com ele e confortá-lo e animá-lo mais ainda a uma nova luz e visita celestial. Assim, estando ele uma noite em vigília, lhe apareceu a gloriosa e soberana Rainha dos Anjos, trazendo nos braços seu preciosíssimo Filho, e com o esplendor de sua claridade o iluminava, e com a suavidade de sua presença o alegrava e fortalecia. Durou um bom espaço de tempo essa visão, que causou nele tão grande aborrecimento de sua vida passada e especialmente de todo o torpe e desonesto prazer, que parecia que tiravam e arrancavam de sua alma, como que com as mãos, todas as imagens e representações feias. E bem se viu que não foi sonho, mas verdadeira e benfazeja visita divina, pois com isso o Senhor lhe infundiu tanta graça, e o mudou de tal maneira que, desde aquele ponto até o último momento de sua vida, guardou a pureza e a castidade de sua alma, sem mancha, com grande integridade e pureza. (RIBADENEIRA, 2021, P. 31)

Em diversas passagens desta e de outras hagiografias, nota-se como Santo Inácio é retratado como alguém íntimo da divindade, que parece lhe falar ou revelar pessoalmente seus planos para sua vida. Essa maneira de expor sua relação com Deus revela a intenção de afirmar que sua vida interior intensa tem características místicas, à medida que narra momentos extraordinários de revelação ou manifestação divina, mas também ao salientar como sua interioridade vive constantemente numa luta interior por não romper a comunhão com o próprio Deus, com quem deseja sempre estar sintonizado, como que num ato consciente e livre de submissão. Este desejo, por sua vez, também se manifesta no desprezo de todas as realidades chamadas mundanas que, cada vez mais, tornam-se irrelevantes e até desprezíveis para ele:

Hauria um contentamento novo e novos gozos de todas as ocupações; mas de nenhuma mais que estar olhando atentamente a beleza do céu e das estrelas, o que fazia muito amiúde e demoradamente, porque esse aspecto externo e a consideração do que há dentro dos céus e acima deles lhe era grande estímulo e incentivo para

menosprezo de todas as coisas transitórias e mutáveis que estão abaixo deles, e o inflamava mais no amor de Deus. E foi tal o costume que adquiriu nisso, que o mesmo continuou depois por toda a vida, porque, muitos anos depois, sendo ele já idoso, eu o via, quando estava em alguma açoteia e em outro lugar eminente e alto, donde se descortinava nosso hemisfério e boa parte do céu, como fixava os olhos nele. E, após um certo tempo, em que tinha estado como que arrebatado e suspenso, quando voltava a si, se enternecia e, saltando-lhe as lágrimas dos olhos, pela grande alegria que sentia no coração, eu o ouvia dizer: “Ah, como me parece vil e baixa a Terra! Quando olho para o céu, ela me parece esterco e lixo”. (RIBADENEIRA, 2021, p. 32)

Aqui, já se pode vislumbrar algo que será caro em sua proposta de vida espiritual, a chamada “santa indiferença”, bastando aqui ter presente que o ato contemplativo de Inácio, maravilhando-se com o que entende ser obra divina, faz com que ele se reconheça pequeno, bem como pequenas suas inclinações mundanas diante da grandiosidade que Deus tem para ele, de modo que todas as realidades circunstantes, especialmente as que lhe foram mais próximas em seu passado precedente à sua conversão, são agora consideradas desprezíveis. Seria uma tarefa difícil afirmar que se trata de uma postura racional apenas, pois, na maneira de exprimir de seu hagiógrafo, o ato de considerar pequenas quaisquer realidades pertencentes à sua existência para, com linguagem que chega a ser hiperbólica, expressar a grandiosidade de Deus, parece ser muito mais um sentimento que domina seu interior. Mais uma vez se faz notar que há um encontro entre suas disposições pessoais e a iniciativa divina, de modo que esta parece ser dominante nesta relação, como que deixando Inácio sem alternativa, no sentido de que, sem perder sua liberdade, não enxerga mais outra possibilidade em sua vida, senão entregar-se incondicional e totalmente ao seu Deus.

3.2.2 A caminho de Montserrat

A seleta de fatos importantes na história de vida de Santo Inácio trata-se de um recorte necessário, em pertinente relação com a temática desta pesquisa. Dessa forma, muitos acontecimentos são omitidos, propositadamente, não porque sejam sem importância, mas porque os que são aqui mencionados foram julgados adequados para expressar clara e diretamente o caráter íntimo e subjetivo dos EE inacianos.

Um período a ser, também, considerado, é sua estadia em Montserrat, um conhecido mosteiro de inspiração beneditina, onde ficava um santuário, nas proximidades de Barcelona. Foi neste local que ocorreu a chamada “vigília das armas” (SOLIMEO, 2007). Neste período, Inácio já denominava a si mesmo como peregrino, o que se pode constatar em diversas passagens de sua “Autobiografia” (LOYOLA, 2014). Autodenominar-se peregrino aponta para um propósito de fé, isto é, o desejo de colher o que se pode denominar “frutos espirituais”, no sentido de uma transformação profunda em seu interior. Trata-se de uma busca empreendida

pelo criador dos EE que também se firma como um elemento importante para compreender como ele imprimiu em sua obra a consideração da intimidade e da subjetividade humana.

Ao deixar Loyola, onde passou importante tempo de recuperação, também relevante para compreender sua espiritualidade, Inácio tornou-se um peregrino por praticamente toda sua vida (IDIGORAS, 1991), seja no período em que ainda está em processo de conversão, durante seus estudos e mesmo no tempo da fundação da Companhia de Jesus e das primeiras obras missionárias empreendidas até o estágio mais avançado de sua vida. Todos os seus deslocamentos revelam não apenas sua disposição à missão, uma de suas principais marcas, mas também sua íntima e mística relação com Deus.

Os EE, como será tratado oportunamente, possui um caráter mistagógico, pois aponta para uma íntima comunhão com o Mistério de Cristo, que ocupa lugar de centralidade nas etapas do seu método espiritual. Entretanto, também a comunhão com o Mistério, supõe-se, provoca tamanha transformação na vida do exercitante que este também se dispõe à missão na Igreja, ao serviço disponível para a evangelização, que, para Inácio, implica a liberdade consentida para uma saída de sua estabilidade e compromisso no anúncio do Evangelho. Ainda hoje há um cuidado especial com o engajamento missionário dos que fazem os exercícios inacianos (BARREIRO, 2009, p. 199-207). Ao considerá-lo um peregrino, pode-se apontar para o que ele intencionou com seus EE, dados inicialmente aos que, no primeiro tempo, aderiram à sua proposta e, em maior escala, após a fundação da Companhia de Jesus.

A conversão interior, que comporta os condicionamentos da subjetividade humana, transforma de tal forma a vida de quem se deixa conduzir no retiro inaciano, que a pessoa sai de sua estabilidade e abraça, como que o maior propósito de sua vida, a missão. Em outras palavras, pode-se afirmar que os EE são a mola de propulsão para os que se fazem companheiros da ordem por ele fundada, tornando-os capazes ao sacrifício da própria vida pela causa da Igreja, o que fica muito mais evidente a partir da multiplicação missionária dos jesuítas que logo atinge outros países e até os novos territórios descobertos pela expansão marítima nas américas, muito característica do tempo em que Santo Inácio viveu, sobretudo renascentista.

A caminho de Montserrat, Inácio toma uma decisão que caracteriza seu desprendimento e disposição para a peregrinação e mudança radical em seus valores e propósitos de vida. Com o pouco dinheiro que tinha, comprou um tipo de tecido muito rústico, usado para fazer sacos. Com este material, mandou confeccionar uma espécie de veste ou túnica que cobrisse praticamente todo seu corpo até os pés. Também arrumou um bordão, espécie de vara usada como arma para defesa, e um recipiente para levar água. Este estilo de se vestir era muito

comum a peregrinos em visita a santuários, mas também a andarilhos. A intenção de Inácio era realizar sua “vigília de armas”, o que era muito comum aos jovens atraídos por atos e literatura de cavalaria, tidos como heróis por sua valentia e determinação. Tal imagem ainda era muito presente no jovem Inácio, uma vez que sua conversão é um processo que ocorre ao longo do tempo, também estando ele já peregrino.

Munido das vestes novas, mas ainda sem vesti-las, bem como com o bordão e a cabaça onde guardaria a água para matar sua sede, seguiu determinado até Montserrat para a vigília diante do altar de Nossa Senhora, no mosteiro. Sua intenção era ali abandonar suas vestes atuais, que eram distintas e atraentes, de costura fina, e vestir aquela túnica feita com tecido rústico (RIBADENERA, 2021). A mudança de vestes pode ser compreendida como um sinal externo de um propósito ou transformação interna que Inácio desejava levar a termo, mesmo que ainda não tão maduro em sua fé.

Evidentemente sua caminhada como peregrino bem como seu crescimento na fé daria ainda passos importantes. Entretanto, havia nele, já, o forte desejo de um rumo novo e definitivo para sua vida. A vigília diante do altar naquela igreja já denuncia essa sua disposição íntima. Trata-se, mais uma vez, de uma atitude exaltada pelos hagiógrafos que, no entanto, e no entender do próprio jovem, consiste numa iniciativa divina. Entende-se, assim, que Deus veio ao seu encontro para, aos poucos e pelos fatos da vida, apontar uma nova direção, como que revelando um plano para seu futuro. Dessa forma, o mérito dele estava apenas em dispor-se, generosamente, às interpelações de Deus. As vestes seriam um sinal do que ocorria em seu interior, mas também do novo ideal de vida despojada, o que, de fato, foi uma pertinente exigência feita a si próprio e aos futuros companheiros de ordem.

Conta-se que, no mosteiro de Montserrat, ele teve intensa atividade espiritual, o que aponta para sua determinação em sair de lá diferente em relação à sua chegada. Teria, antes se dedicado três dias para examinar a própria consciência e fazer a confissão geral de seus pecados, ou seja, das culpas de toda sua vida que tanto peso lhe causava e dos quais demonstrava profundo arrependimento. Conta-se que, tendo deixado sua espada e punhal no altar dedicado à Virgem Maria de Montserrat, passou a noite de 25 de março em oração, dia em que se celebrava a festa da Anunciação²⁹. Terminada a vigília, doou sua mula ao mosteiro e suas ricas

²⁹ De acordo com a tradição litúrgica da Igreja Católica, no dia 25 de março é celebrada a Festa Solene da Anunciação do Senhor. Trata-se de uma referência ao Natal, celebrado aos 25 de dezembro, fazendo referência ao anúncio do arcanjo São Gabriel à Virgem Maria, comunicando-lhe que fora escolhida por Deus para ser a Mãe de Jesus. Assim, mesmo estando, no calendário, fora do tempo litúrgico do Natal, é uma festa natalina, disposta nove meses antes, em referência ao tempo da gestação em Maria.

vestes a um homem pobre que estava na rua a mendigar, prosseguindo seu caminho com a veste feita com o tecido rústico, de modo a não ser mais reconhecido pelas pessoas.

3.2.3 Em Manresa

Como já mencionado, Inácio traz consigo o propósito de ir até Jerusalém, motivo pelo qual se fez peregrino. Todo propósito que tinha foi expresso em sua vigília no mosteiro de Montserrat, cujo símbolo maior é o despojamento de suas antigas vestes, trocadas por outras mais rústicas e simples. Tendo saído dos seus exercícios de vigília, colocou-se a caminho. Havia nele muita determinação, segundo os relatos de sua vida, mas não propriamente exatidão de tudo o que haveria de fazer até chegar ao seu destino. Pelo caminho encontrou-se com uma senhora chamada Dona Inês Pascoal, acompanhada de outras mulheres, a quem perguntou se haveria naquela região algum hospital onde pudesse se hospedar, o que era uma prática comum. Não significa que ele estivesse enfermo, mas, estando num hospital, além da hospedagem, poderia também colocar-se à disposição para ajudar no que fosse necessário. A mulher então indicou-lhe Manresa, pois ali havia o hospital Santa Lúcia, para onde o grupo se dirigia, afirmando que certamente o receberia muito bem, o que de fato ocorreu-lhe. Passou neste hospital um tempo, levando uma vida austera, colocando-se a mendigar para sobreviver, porém renunciando a quaisquer formas de luxo ou ostentação. Seu modo de viver rendeu-lhe numerosos escárnios que, com o tempo, se transformaram em admiração, pois, segundo vários de seus hagiógrafos, suas atitudes, vestes e palavras deixavam transparecer sua intimidade com Deus, o que o tornou bastante atrativo para aquelas pessoas que, frequentemente, o procuravam para tratar de questões de espiritualidade ou mesmo de prática de fé (cf. SOLIMEO, 2007).

Assim, sua vida em Manresa era marcada, fortemente, por um estilo ascético de ser, mas também com características místicas, já tratadas anteriormente neste estudo, e apostólicas, pois colocou-se a pregar e ensinar catequese às crianças e ao povo em geral. Fica evidente, dessa maneira, que não apenas suas vestes, feitas com tecido barato, mas também seus hábitos deixavam transparecer sua interioridade já bastante impregnada pela fé, de modo que em tudo era motivado a cumprir as interpelações sentidas que, segundo os hagiógrafos, eram compreendidas por Inácio como divinas e acolhidas como uma ordem à qual devia se submeter com inquestionável obediência.

Sua estadia em Manresa, no entanto, não deveria ser definitiva ou alongar-se por demais pois, sendo ele um peregrino e estando a caminho de Jerusalém, pretendia aguardar um

embarque até a Itália para, de lá, partir então até a Terra Santa³⁰. Mas, antes que isso acontecesse, a permanência naquele hospital marcou ainda mais uma etapa importante em sua luta interior, sempre muito cheia de escrúpulos, como que buscando uma perfeição na fé. Apesar de ainda não estar totalmente satisfeito com os avanços espirituais já alcançados, o que até aqui vivenciou é um marco para sua “iluminação interior”, algo sempre marcado por uma presença e atuação extraordinária de Deus em sua nova vida, que se vislumbra com grande rigor de sua parte (EMONET, 2016).

Nota-se, como consequência de sua radical transformação interior, a também radical mudança em seu comportamento, sobretudo em relação aos mais pobres, sendo que ele mesmo se fez pobre e mendicante. Uma de suas grandes marcas, antes de prosseguir viagem, foi a dedicação ou serviço prestado aos pobres, no hospital ou pelas ruas, de forma o mais despojada possível (SOLIMEO, 2007). Também eram intensas suas práticas espirituais mais comuns na época, sobretudo a presença nas missas, e outras orações e práticas de piedade que cultivava.

Um evento de grande importância a considerar, de natureza mística, portanto referente à sua intimidade com Deus, será a visão de Cristo às margens do Rio Cardoner, o que, aliás, terá muita importância para a formação da ideia de “princípio e fundamento”, a ser melhor trabalhada por capítulo seguinte. Trata-se de mais um evento salientado por seus hagiógrafos, não sem exaltar os méritos de Inácio e os favores extraordinários de Deus para com ele (IDIGORAS, 1991). Mas, também, trata-se de um modo de salientar que sua espiritualidade, cada vez mais, evolui e se tornou exemplar para as pessoas que, inclusive, passam a segui-lo e admirar seu jeito de ser. É nítido como há, nas diversas narrativas hagiográficas, intenção de afirmar que sua espiritualidade comporta uma estreita relação com as realidades sagradas, neste caso o Deus cristão, e as práticas de vida por ele assumidas. De outro modo significa dizer que sua espiritualidade integra “fé e vida”, ou seja, pela fé, como fonte primeira, acolhe e constrói um modelo ético que influencia fortemente em sua moral. A prática do cristão é compreendida como um desenrolar de sua fé, portanto, tudo o que se faz brota de uma interpelação divina. Não sem motivos, já é perceptível por que os acontecimentos de Manresa são uma outra marca importante para compreender a gênese, mas também a natureza dos EE (PAIVA, 2018), sempre tendo presente a subjetividade de Inácio, o que, sem embargo, se dá numa necessária consideração de sua vida interior.

³⁰ Expressão ainda muito utilizada como referência a lugares citados na Bíblia, sobretudo os que foram cenários das passagens evangélicas, supondo-se, assim, que por eles Jesus tenha passado e que algum evento relevante para a fé cristã ali teria também acontecido, como por exemplo, o Santo Sepulcro, o Horto das Oliveiras e outros.

Inácio agora é peregrino, o que, como afirmado, significa que fez de sua própria vida uma jornada movida por sua fé. Ele, agora, parece bastante determinado, uma vez que, a cada passo, toma a direção de seu novo projeto de vida, nitidamente configurado pela piedade cristã católica de seu tempo. Sua mente, de acordo com os diversos escritos, sobretudo hagiográficos, parece muito focada em buscar, encontrar e servir seu Deus a todo custo. Nesta etapa de sua vida, já é perceptível como o jovem elegeu a pessoa de Jesus Cristo como centro de sua existência, ou seja, de seus propósitos, de suas escolhas, de suas posturas ou atitudes. Sua fé em Cristo, que, para os cristãos é o próprio Deus encarnado, faz com que N'Ele reconheça o “mediador da Revelação e fundamento da Salvação” (PALAORO, 1992).

Nestas considerações, ou seja, no fazer presente a religiosidade de Inácio, é possível notar que não se trata apenas de mencionar elementos pertencentes à doutrina professada pelos católicos, sendo ele apenas um dentre tantos, o que de fato não é sem veracidade. Tais fundamentações doutrinárias, que aqui não serão aprofundadas, por não constituírem, em si, o objeto desta pesquisa, apontam para o estado de vida interior não só do jovem de Loyola, mas também de muitos cristãos ao longo do tempo. Isso significa que uma doutrina não apenas é lançada sobre as pessoas para que estas se adequem a uma verdade considerada revelada ou fundamental para a concretização do ideal de vida cristã tal como a Igreja Católica compreende, mas também, por parte do crente, há uma atitude de abertura e acolhida incondicional de tais referenciais de fé.

Embora, para os católicos, a aceitação doutrinária soe como uma obrigação a ser acolhida, a ponto de definir sua pertença à comunhão eclesial e adequação da vida, em geral, à moral cristã, considera-se que, tal dinâmica não significa, pelo menos em totalidade, uma desconsideração da liberdade humana. A fé, dessa forma, requer não apenas que se leve em conta o que viria da parte de Deus, como verdade revelada sobre as pessoas, sendo-lhes uma imposição, mas a valorização da sua liberdade, uma vez que requer uma iniciativa também considerada fundamental por parte do crente, a saber, o uso de seu livre arbítrio. Assim, a fé comporta também um consentimento, consciente e livre, àquilo que lhe é proposto, atitude sem à qual não há pleno despojamento ou realização do ideal da vida cristã.

Dada a consideração do parágrafo anterior, é possível notar como Santo Inácio aos poucos configura sua vida cristã, cujas características já são notadas desde sua convalescência, quando se recuperava do ferimento em sua perna, ocasião em que teve contado com obras religiosas que influenciaram de forma importante em sua opção em viver o ideal ali encontrado de maneira mais radical. Não só em Manresa, mas em todo seu itinerário até sua morte nota-se

que o referido uso da liberdade, como elemento inerente à fé, é presente em sua opção fundamental, ou seja, em sua moral. Há, dessa forma, um conceito importante que também se percebe nesta análise de uma seleção de elementos hagiográficos, a saber, a “eleição”, que oportunamente será aprofundado.

Sua experiência de encontro com a pessoa de Jesus Cristo, narrada com linguagem teofânica e plena de ilustrações, a fim de enfatizar que aquilo seria, de fato, uma manifestação divina, bem como as obras lidas e os estudos que posteriormente iria realizar, sobretudo antes de sua ordenação presbiteral, levam-no a um processo de amadurecimento da fé e maior decisão em sua opção de vida. Aquilo que, numa linguagem própria da piedade ou devocional cristã católica, é puramente uma incisiva interferência divina, possui, também, forte colaboração da razão humana, de sua liberdade e, o que mais importa aqui, sua interioridade, conceito correlato a subjetividade e ainda melhor aprofundado. Por hora, basta ter presente que, independentemente da linguagem hagiográfica, que tem por intenção despertar o leitor para fatos extraordinários que seriam realizados por interferência divina sobre Inácio, este é alguém que crê firmemente em Deus, a ponto de consagrar integralmente sua existência a Ele, como que um propósito assumido para toda sua vida.

Mesmo levando em consideração que o ambiente cultural e religioso seja importante e até determinante, como influência, e ainda compreendendo a complexidade das narrativas hagiográficas, cuja exatidão histórica nem sempre é verificável, a pessoa em questão é ativa e parece ser consciente ao empreender em seu novo ideal de vida. Esta é, assim, a razão da “eleição” daquilo que considera ser mais importante, a ponto de relativizar outras realidades ou projetos que seriam recorrentes em grande parte dos jovens de seu tempo. Isso não impede, ao contrário corrobora, que se afirme que no centro de sua busca está Jesus Cristo, e busca sempre mais contemplá-lo, não como uma pessoa isolada, dentro da comunhão trinitária, uma alguém para seguir. Isto é, desde cedo parece valorizar sua relação estreita com o Deus Trindade, cujo Mistério torna-se como que a busca de sua união mística com as realidades divinas. A este Mistério ele se sujeita e entende que a iniciativa é divina, mas soa-lhe como que uma obrigação se entregar a ele, sem reservas. Pelas notas hagiográficas, é difícil notar até que ponto Inácio tem ciência do papel de sua subjetividade e interioridade em sua inter-relação com a divindade. No entanto, o fato é que seus EE deixam transparecer tais elementos, que serão centrais nestas considerações.

3.2.4 A caminho de Jerusalém

Inácio, como visto, passa a ter um estilo de vida nômade (IDIGORAS, 1991). Sua estadia em Manresa deveria encerrar-se, em vista do propósito de, como peregrino, chegar em Jerusalém. Parece não fincar raízes e nem estar estagnado numa vida cristã monótona e sem outras perspectivas, senão viver sua piedade e tentar “salvar sua alma”, o que era uma das grandes metas de toda vida devota. Sua determinação o coloca a caminho, como expressou nos próprios EE: “Minha vontade é conquistar o mundo inteiro, vencendo todos os inimigos, e assim alcançar a glória do meu Pai” (LOYOLA, 2000, EE 95).

É sabido que, no entanto, indo a Jerusalém, tinha em mente o propósito de lá permanecer para converter os muçulmanos, como mencionado já na contextualização apresentada no primeiro capítulo. Entende-se como peregrino, mas também como uma espécie de guerreiro da fé contra as forças adversas que se lhe apresentam, não só no sentido de que vive num contexto histórico marcado pela expansão das Igrejas oriundas da Reforma, como exposto no capítulo primeiro, mas também em sua batalha interior, visto que são constantes e intensos seus conflitos entre os desejos humanos, sobretudo advindos de seu passado, e a vida segundo o ideal cristão. Ele passa por inúmeras crises e mesmo confusões interiores, como também salientam seus hagiógrafos. Em todos esses períodos de “batalhas”, fica evidente a maneira de ele recorrer a Deus para superar as dificuldades, de modo que toda sua vida interior é como que posta como conduzida pela fé que, por sua vez, é também o fundamento de sua resistência a todas as instabilidades interiores que enfrenta.

Inácio compreende sua existência como um constante caminhar (IDIGORAS, 1991) e isso, para ele, é uma maneira de buscar e encontrar a glória de Deus. Nota-se como, mesmo deixando claro que ele se esforça em suas buscas, o que de fato é uma iniciativa ou mérito de sua pessoa, o objetivo nunca é dar saliência a si mesmo, mas a exaltação de seu Deus. Aqui, sua batalha não é colocada em termos bélicos ou de práticas militares. Tais expressões, que lhe são bem conhecidas, como seu histórico passado atesta, são como que transignificados à medida que sua vida ganha nova configuração, ou seja, novo sentido ou compreensão. Se há uma guerra com muitas batalhas, tal linguagem, evidentemente agora alegórica, aponta muito mais para seus conflitos interiores, sua peregrinação, que parece ser não só uma viagem a Jerusalém, mas a busca de toda sua vida, bem como a exaltação do próprio Deus, seja ao aplicar seus EE ou empreender em diversas obras missionárias, considerando o já tratado contexto histórico e religioso de seu tempo.

Aos poucos, o peregrino Inácio torna-se um apóstolo, o que será agora a luta de toda sua vida, vendo-se não mais como um jovem com aspirações militares nem mesmo como um

piadoso que busca tão somente a salvação de sua alma. É notável como o seu itinerário espiritual se desenvolve e ganha novas características a cada fase. Sua conversão, como visto, embora tenha eventos marcantes em seu início, ocorre no decorrer de sua vida e, como suas hagiografias deixam entrever, provocam mudanças singulares e definitivas no jovem. Isto significa que, quanto mais próximo de Cristo ele se vê, mais deseja se comprometer com a evangelização, dispondo-se à Igreja Católica. É notável seu radical despojamento, ou seja, o abandono sempre maior de todas as realidades que pertenceram ao seu passado para abraçar a missão.

Evidentemente, peregrino para Jerusalém, esta característica de sua história ainda está se modelando, pois muito ainda haveria de acontecer para que ele chegasse à fundação da Companhia de Jesus, que teve grande acento na missão. Mas, os fatos aqui apresentados, como sua viagem à chamada “Terra Santa”, já ajudam a visualizar um pouco do que se passa em sua interioridade para justificar sua maneira de se relacionar com as realidades sagradas, ou seja, com o próprio Cristo, segundo sua crença. O processo de sua relação interior com Cristo em sua peregrinação ajuda a entender não só o seu total ou radical despojamento, mas também a índole subjetiva impressa em sua espiritualidade, o que, seja dada ênfase, constitui-se no objeto central da presente pesquisa.

Esta consideração, introduzida em relação com sua peregrinação até Jerusalém, é plena de significado para o jovem Inácio. Trata-se, para ele, de uma busca de maior sintonia com Deus, em quem crê, de modo que se coloca a caminho munido do propósito de se despojar cada vez mais ao serviço da evangelização, não sem incluir a vontade de converter os muçulmanos, possivelmente com a intenção de contribuir para o retardo de sua expansão. No entanto, sente a necessidade de se adequar ainda mais interiormente, de ter maior pureza e dignidade para dedicar-se às coisas sagradas.

Já foi mencionado, neste mesmo capítulo, como eram intensos seus conflitos interiores, sobretudo em relação ao seu passado, quando colocado diante do que ele entende ser a grandeza divina. Passa a compreender que, quanto mais despojado, mais poderá encontrar tal adequação. Uma de suas marcas, desde a troca de suas vestes no mosteiro de Montserrat, será a radicalidade de viver em pobreza e humildade. Estas duas características, aliás, serão inseparáveis de sua vida a partir de então, considerando não só esta fase de peregrino, mas durante seus estudos, a fundação da Companhia de Jesus e após este acontecimento. Tal disposição, que requerer a adoção de um novo modo de vida, será exigido também aos seus companheiros, antes de após a fundação da ordem. Mesmo compreendendo que os estudantes confrades devam ser

subsidiados em seus estudos, por exemplo, a exigência de total despojamento, sobretudo material, e o modo de vida simples, será uma marca comum aos jesuítas até os dias atuais.

Despojamento, humildade e pobreza, dessa forma, constituem-se como que a identidade dos membros da Companhia de Jesus, cuja referência, além do que pode ser compreendido como ideal evangélico, encontra seu lastro na própria experiência de vida de seu fundador. Mas, parecia ter a certeza de que devia continuar o caminho com o máximo de despojamento possível. Muitas pessoas, cientes de sua pobreza material, tentaram convencê-lo a abandonar seu caminho para Jerusalém, fazendo-o perceber que se tratava de uma ilusão ou algo impossível de se realizar:

Todos com os quais falava, quando ficavam sabendo que ele não tinha dinheiro para ir a Jerusalém, procuravam dissuadi-lo da viagem. Apresentavam muitas razões para mostrar que era impossível conseguir a passagem sem dinheiro. Mas ele tinha esta grande certeza em sua alma: não podia duvidar que encontraria um meio de ir a Jerusalém. Depois de ter recebido a bênção do Papa Adriano VI, logo partiu para Veneza, oito ou nove dias depois da festa da Páscoa. Levava consigo 8 ou 9 ducados que lhe tinham dado para pagar a passagem de Veneza a Jerusalém. Ele os tinha aceito um tanto vencido pelos receios que lhe deram de que ele não poderia obter a passagem de outro modo. Contudo, dois dias após ter partido de Roma, ele começou a reconhecer que tinha sido falta de confiança e lamentou muito ter aceito aqueles ducados, perguntando se não seria melhor deixá-los. Finalmente, decidiu gastá-los, prodigamente, dando-os àqueles que fosse encontrando, geralmente pobres. E o fez, de modo que, quando chegou a Veneza, não tinha mais do que algumas moedinhas, que lhe foram necessárias naquela noite. (LOYOLA, 2014, p. 56)

Esta é apenas uma das múltiplas passagens de sua “Autobiografia”, bem como de outras hagiografias, que expõem a radicalidade de sua pobreza. Inácio, como peregrino mendicante, tornou-se o modelo referencial para seus companheiros que, por sua vez, compreendem que seu estilo de vida nasce de sua intimidade com Cristo, ou seja, de sua relação mística, portanto estreita e unitiva, com o próprio mistério divino, o que, sem economizar adjetivos, seus hagiógrafos potencializam e fazem questão de salientar as consequências de sua estreita relação com Deus.

Mas, há outra informação que se torna importante e que, posteriormente, foi introduzida por Inácio nos seus EE, referente ao seu próprio estado de espírito, o que se expressará, notadamente no exercício do Reino, da Segunda semana de exercício: “Considerar que todos os que tiverem juízo e razão se oferecerão inteiramente para esse trabalho” (LOYOLA, 2000, EE 93). Sua entrega total, assim, será uma proposta pertinente não só aos seus companheiros da ordem, mas direcionada a todos aos quais são dados os EE. Compreende, por sua vez, que é preciso buscar uma vida despojada para melhor conformação ao Cristo e disposição ao serviço eclesial (BINGEMER, 1990). No mesmo exercício continua, no que chama de 3º ponto:

Os que quiserem afeiçoar-se e distinguir-se mais em todo serviço do seu Rei eterno e Senhor universal não apenas se oferecerão inteiramente para esse trabalho, mas ainda, agindo contra sua sensualidade e contra seu amor carnal e mundano, farão oferendas de maior valor e importância, dizendo: Eterno Senhor de todas as coisas, eu me ofereço, com vossa graça e ajuda, diante de vossa infinita bondade, de vossa Mãe gloriosa e todos os santos e santas da corte celestial. Quero e desejo, e é a minha determinação deliberada, desde que seja para o vosso maior serviço e louvor, imitar-vos em passar todas as injúrias, todas as afrontas e toda a pobreza – tanto material quanto espiritual – se vossa Santíssima Majestade me quiser escolher e receber nesta vida e estado³¹. (LOYOLA, 2000, EE 97-98)

Nota-se como Inácio torna-se uma pessoa que, não obstante seus inúmeros conflitos interiores, projeta uma vida solidária, quer em sua atenção ao que, segundo sua crença, entende como interpelação divina, quer no cuidado com as pessoas. Mesmo pobre, totalmente despojado de bens materiais, sem dinheiro, por onde passa ajuda as pessoas. E não só oferece a ajuda material, também passa a ensinar catequese. Já em seu caminho para Jerusalém, está convicto de que é necessário servir, como forma de cumprir sua missão. Como visto, tinha de início, quando ainda convalescente, o desejo de seguir o exemplo dos santos, cujas hagiografias conheceu. Mas também, ao ler a “Vida de Cristo”, já citada, começa a olhar para o Mistério que será o norte de sua vida.

Embora conhecer a história dos santos lhe tenha sido importante, percebeu que tudo aponta para a pessoa de Jesus Cristo, a quem deseja seguir incondicionalmente. Esta parece ser sua certeza ao peregrinar para Jerusalém. Quer ver, tocar, rezar nos lugares chamados santos pelos católicos, como forma de maior aproximação com suas crenças. Enquanto caminha para aqueles locais, se desperta ainda mais para uma fé que parece ser mais convicta e profunda. No entanto, é evidente que quer dar uma atenção especial ao serviço, dedicar-se ao trabalho solidário, o que, por sua vez, seria também uma maneira de não se afastar de seu novo projeto de vida. Sua viagem não tem parada, mas passa a ter um caráter apostólico.

Entretanto, há outra consideração importante. Seu desejo é sim evangelizar, mas parece pensar esta tarefa de uma forma um pouco mais desafiadora e atrevida, também mencionada por seus hagiógrafos. Não quer apenas ir aos lugares santos para rezar e sentir-se mais perto de Cristo. Lá, segundo consta, teria a intenção de permanecer e evangelizar: “Ele tinha o firme

³¹ Os EE serão analisados mais detalhadamente no próximo item deste mesmo capítulo. No entanto, a transcrição aqui apresentada tem por objetivo mais direto apontar para a exigência de despojamento, pobreza e humildade que, por sua vez, não se referem a atitudes distintas do movimento interior da pessoa, suas disposições ou maior adequação às exigências evangélicas. Ao mesmo tempo, deve-se ressaltar que, nos próprios EE, Inácio entende que tal modo de vida é uma inspiração divina, um ato da graça de Deus para ajudar a pessoa a seguir o ideal cristão, o que não exclui a participação ativa deste. Tratar-se-ia de um chamado divino que, por sua vez, inspira a pessoa a partir de seu interior a ponto de fazer com que os desejos do exercitante inaciano se conformem à vontade de Deus. Esta disposição torna, assim, a pessoa capaz de entregar-se totalmente ao que, por sua fé, entende ser como que um mandato a que deve fielmente obedecer. É uma resposta deliberada diante de uma ação da graça divina, no entender de Inácio e a partir do que se depreende de sua própria experiência de encontro místico com Deus.

propósito de permanecer em Jerusalém, visitando constantemente os Lugares Santos. Além dessa devoção, tinha também o propósito de ajudar as almas” (LOYOLA, 2024, p. 60). Mas, tal tarefa não parece ser tão simples assim, como talvez seria se permanecesse na Espanha, sua terra natal, utilizando seu próprio idioma e influências. Deseja, ir ao encontro dos turcos, dos cismáticos e outros grupos a fim de conduzi-los a Cristo, propondo-lhes a conversão (PUNCEL, 2008). Por um bom tempo esse empreendimento missionário foi objeto de seus esforços, o que, por outro lado, acabou não se concretizando, pois, também aconselhado a retornar para sua terra após a peregrinação:

Para esse efeito, ele trazia cartas de recomendação dirigidas ao frade guardião. Ele as entregou e lhe disse que tinha o intuito de lá permanecer por sua devoção, mas não lhe disse a outra parte: que desejava ser útil às almas. Ora, ele não falava disto com ninguém, enquanto falara abertamente sobre a primeira parte. O Guardião lhe respondeu que não via como isso seria possível, pois a casa estava em tal necessidade que não podia manter os frades, e que, assim, ele tinha decidido reenviar alguns para seus países de origem. O Peregrino respondeu que nada queria da casa, somente que, vindo de quando em quando se confessar, ouvissem sua confissão. O Guardião lhe respondeu que, deste modo, ele poderia ficar, mas que esperasse a chegada do Provincial (creio que era o Superior da ordem naquela região), que se encontrava em Belém. Com essa promessa, o Peregrino ficou confirmado e começou a escrever cartas para Barcelona, endereçadas a pessoas espirituais. Já havia escrito uma e principiava outra, na véspera da partida dos Peregrinos, quando vieram chamá-lo da parte do Provincial, que tinha chegado, e do Guardião. O Provincial, com boas palavras, lhe disse que soubera de sua boa intenção de permanecer nos Lugares Santos, que tinha refletido bastante sobre o assunto e que, devido à experiência com outros peregrinos, julgava que isto não convinha. Com efeito, muitos tinham o mesmo desejo, e, dentre eles, um havia sido preso e outro morto. E a Ordem era forçada a resgatar os prisioneiros. Então, que ele se preparasse para partir no dia seguinte com os peregrinos. (LOYOLA, 2014, p. 61)

O diálogo acima transcrito, embora longo, mas necessário, demonstra claramente como Inácio tinha realmente o propósito de permanecer naqueles locais. No entanto, embora tivesse procurado maneiras de ficar, apesar das palavras com o citado provincial, sabendo que este tinha autoridade dada pela Sé Apostólica para emitir excomunhões em caso de desobediência, ele resolveu ir mais uma vez até o Horto das Oliveiras e, de lá, juntar-se aos demais peregrinos para retornar. Mas, esses fatos todos tomam importância para expressar como era intenso em seu interior o Mistério de Cristo de modo que, ali permanecendo, segundo seu desejo, seria mais intensa tal vivência, como que se sentindo mais perto de Cristo e dedicando-se à evangelização para a conversão dos que eram considerados pagãos. São movimentos de sua interioridade que indicam como sua fé era capaz de fazê-lo tomar decisões importantes em sua vida, a ponto de tomar um rumo totalmente diferente.

Mesmo resolvendo ir embora, por obediência, compreendeu que isto também seria, para sua vida, um desejo divino. Note-se que todas as suas principais decisões são, por ele, entendidas como moções de Deus em seu interior. Tudo parece passar por esta via, que se

compõe por uma estreita relação entre a graça divina e os seus desejos, cada vez mais necessitados de conformação com a vontade de Deus. Sua estadia em Jerusalém, assim, serviu-lhe fortemente para contemplar o Cristo encarnado que, segundo creem os cristãos católicos, dessa maneira veio realizar a salvação da humanidade. Esta viagem foi um gesto teologal, no sentido de que teria ido ao encontro de tudo aquilo que compõe sua fé, e ao mesmo tempo espiritual, que não se desvincula da primeira, mas expõe suas aspirações mais profundas. Sabe, a partir de agora, que sua missão e comunhão com Deus não depende mais de sua localização geográfica. Importa, muito mais, seguir seu novo projeto de vida onde quer que esteja (EMONET, 2016).

Dessa forma, ele encerra sua visita à Terra Santa e retorna, indo em direção à Veneza, aonde chegou em janeiro de 1524 e de lá para Gênova. Mais uma vez vale recordar que estas páginas se constituem não propriamente como uma hagiografia ou biografia de Santo Inácio de Loyola. Nem todos os fatos serão aqui expostos, e os que forem, não o serão em totalidade, o que não significa que não tenham importância. Os apresentados, mesmo que brevemente, são tão somente elementos para uma análise seletiva, com a finalidade de apontar para o objeto mesmo desta pesquisa, que será melhor exposto mais adiante. Muitas experiências ele teve pelos lugares onde passou e, cada um deles, representa uma etapa importante na consolidação de sua espiritualidade bem como de sua formação pessoal e fundação da Companhia de Jesus. Dentre os principais lugares, estão, por exemplo, sua ida até Barcelona e Alcalá, onde foi feito prisioneiro, após seu retorno de Jerusalém, Salamanca, sofrendo várias calúnias, Paris, Veneza, Vicenza e Roma. Os fatos que aqui foram analisados demonstram as disposições pessoais que influenciaram na formulação dos EE, de modo que, o próximo passo, terá como meta expor um pouco da estrutura destes exercícios que melhor expressam seu caráter subjetivo.

3.3 A dinâmica interna dos EE: uma abordagem fenomenológica

Feito o esforço analítico de alguns fatos apontados por hagiógrafos de Santo Inácio de Loyola, a partir de uma seleção, torna-se necessário expor um pouco da estrutura dos EE. Conforme justificado anteriormente, os pontos analisados permitem já entrever alguns elementos presentes na estrutura dos exercícios, que aqui se pretende demonstrar. Para tanto, também será necessário selecionar os elementos que fazem, por sua vez, referência ao objeto e à questão desta pesquisa.

Os EE inacianos são uma unidade complexa que possui uma dinâmica interna muito peculiar. Eles, evidentemente, constituem-se como um método espiritual com objetivos muito precisos que, para serem alcançados, exige um engajamento quase que exclusivo do exercitante, não sem consequências em sua vida. É necessário, dessa forma e tendo em vista a índole dessa pesquisa, compreender o mais claramente possível a estrutura deste caminho proposto por Santo Inácio de Loyola, isto é, apresentar de modo descritivo a estrutura interna dos próprios EE. Sem pretensão de esgotar um objeto tão complexo, esta tarefa se apresenta necessária para o passo seguinte, que terá o foco mais direto no objeto e problema aqui apresentados. Dessa forma, haverá, supõe-se, melhores condições para a análise pretendida. Sem uma visão, mesmo que panorâmica, do maior referencial estruturante da espiritualidade inaciana, entende-se que não seria possível alcançar o que aqui emerge como que a fonte principal desta pesquisa.

3.3.1 Elementos fundamentais

Os EE formulados por Santo Inácio de Loyola são uma obra, mas também um fenômeno complexo, pois não se trata, propriamente, de um livro distribuído em larga escala para que as pessoas tenham em mãos uma espécie de manual de espiritualidade. Até mesmo porque seu manuseio é restrito àqueles que dão os exercícios a pessoas ou grupos de fiéis, ou seja, somente a figura do acompanhante teria propriedade para orientar retiros inacianos, uma vez que já experiente e iniciado nos mesmos. Tê-lo sem antes fazer o retiro inaciano pode não permitir que se alcance sua finalidade, isto é, aquela desejada por seu autor. A própria estrutura do livro denuncia sua complexidade, distribuída em quatro semanas de exercícios, cheias de passos, regras e procedimentos que só podem ser gerenciados pela pessoa que os aplica. Outro uso, no entanto, e segundo o que os próprios EE apontam, não permitiria reproduzir aquilo que se propõem, e que será melhor trabalhado a seguir. Estaria, dessa forma, restrito a uma abordagem científica, por exemplo, mas sem a pretensão de realizar plenamente sua finalidade.

Por essa razão, e considerando a proposta metodológica de Juan Martín Velasco, torna-se necessário descrever um pouco dos próprios EE em sua dinâmica interna. Sem essa abordagem, no entanto, seria sofrível alcançar um resultado satisfatório. Evidentemente o objeto de pesquisa que se apresenta é a própria espiritualidade inaciana, ou seja, uma proposta dentro do cristianismo surgida em pleno século XVI que tem como referencial ordenador a obra denominada “Exercícios Espirituais”. Desconhecê-los, portanto, seria tratar do objeto com parcialidade e distância, sem levar em consideração o procedimento metodológico adotado com mais adequado.

Nesta abordagem, preservando seu caráter fenomenológico e considerando-o como método, pretende-se apresentar a estrutura básica da proposta de seu criador, porém, enfatizando os elementos que tocam mais diretamente no objeto dessa pesquisa, vale recordar, a valorização da subjetividade e da interioridade humana, considerada como conceitos. É importante que haja uma visão global dos EE, que permitem aos exercitantes uma experiência religiosa de mergulho no Mistério cristão. Aliás, deve-se chamar à atenção que a espiritualidade inaciana é um fenômeno religioso cristão surgido dentro do catolicismo, considerando o contexto já trabalhado no primeiro capítulo. Entretanto, haverá aqui a preocupação em detalhar melhor aquilo que, com maior eficiência, permitirá compreender e responder a questão central da presente pesquisa. Sem essa descrição, não é possível adentrar em sua essência, como requer a busca fenomenológica, ou seja, não se pode abdicar de uma visão o mais total possível dos exercícios, desde sua etapa descritiva até a análise que se pretende mais adiante, contemplando, também, elementos oriundos da própria tradição filosófica e teológica do seu surgimento ou aqui introduzidos como referenciais teóricos. Este esforço permitirá, dadas as considerações tecidas, melhor relacionar os elementos objetivos e subjetivos³² identificáveis no estabelecimento das relações com o Mistério. Dessa forma, deve-se buscar uma visão de totalidade e correlacional entre os elementos presentes na complexidade do fenômeno analisado, a fim de desfazer ou não construir quaisquer tipos de conceitos precipitados, mas, com maior precisão, alcançar o nível necessário para consolidar o que o método propõe.

Os EE, desde seu início, são uma proposta para um projeto de vida, que tem como referência, em sua centralidade, o próprio Mistério de Cristo, contido nos textos dos Evangelhos³³, selecionados para que cumpra sua função mistagógica, isto é, o citado Mistério é, além de central, o rumo ou objetivo a ser tomado pelo exercitante que, aos poucos, passa por uma espécie de introdução e vivência. Há, assim, a intenção de conduzir o sujeito religioso não apenas à uma prática religiosa ou simples cumprimento de etapas de uma formação intelectual, mas à uma reconfiguração ou releitura de sua própria existência (LIMA e MARIANI, 2019), que, por sua vez, influencie, como resultante, numa decisão de vida. Assim, os exercícios propostos constituem-se num processo de discernimento em vista daquilo que deve ser

³² Aqui o termo “subjetivo” é aplicado em referência ao método fenomenológico de Juan Martín Velasco, que, em suas etapas, considera a dinâmica interna do indivíduo religioso, bem como do fenômeno tornado objeto de análise, não sem correlação com o conceito de “objetividade”, em vista de sua essência.

³³ No capítulo primeiro já foi tratado das influências que incidiram na seleta dos textos evangélicos para a formulação dos EE, sobretudo vindas das obras de Ludolfo da Saxônia e Cisneros. Embora haja diferenças, que não serão detalhadas ao longo desta pesquisa, é importante recordar que propor um caminho mistagógico de introdução ao mistério cristão não é uma novidade em Santo Inácio de Loyola.

escolhido como razão maior da própria existência do crente. Envolve, portanto, toda a vida da pessoa: “de fato, a pedagogia dos Exercícios tem essa particularidade: ela não leva em conta apenas os diferentes aspectos da psicologia humana, mas integra, também, a fé do exercitante” (RO TSAERT, 2017, p. 27).

Há, assim, um envolvimento da totalidade da pessoa em cada etapa dos EE. Vale recordar que Santo Inácio imprimiu, na sua proposta de vida espiritual, a própria experiência de relação com o sagrado, como os hagiógrafos citados deixam entrever ou dão ênfase, ou seja, a particular experiência de vida espiritual que, por ser subjetiva, apresenta-se revestida de singularidades. Já foi tratado, nesta pesquisa, o caminho de sua conversão, que expôs como ele deixou-se envolver pela fé no Deus cristão, a ponto de transformar radicalmente sua própria vida. Dessa forma, os EE não são apenas um método resultante de um esforço intelectual, mas de sua própria interioridade, com o objetivo de permitir que outras pessoas pudessem também experimentar o que ele experimentou, mesmo que não com exatidão, mas o mais proximamente possível. Isso faz notar que o fenômeno estudado tem sua gênese em um indivíduo, mas, com o tempo e não sem intenção de seu criador, tomou tamanha proporção a ponto de se tornar um fenômeno presente em numerosas localidades em praticamente todos os continentes. Mesmo considerando os elementos que influenciaram seu surgimento, causa surpresa como, ao longo da história, seus EE foram tomando forma e se expandindo. Não se desconsidera aquilo que já foi mencionado e não se constitui no objeto deste trabalho, ou seja, o processo de fundação da Companhia de Jesus e suas imbricações com o mundo político da época e ao longo do tempo.

A experiência pessoal e subjetiva de Inácio de Loyola, em si, já reúne elementos que a classificam como um fenômeno religioso no século XVI. O que nasce desta experiência, no entanto, também se constitui num fenômeno religioso, porém, com proporções que vão muito além do que ocorreu com seu criador, mesmo levando em conta que o principal instrumento de difusão de sua proposta seja o livro dos EE e a própria ordem religiosa por ele fundada e enviada em várias localidades como missionária.

Expor, aqui, sua dinâmica interna constitui-se numa etapa necessária e importante para demonstrar que os exercícios inicianos são um fenômeno ainda frequente por todo mundo, mas, mesmo que feito em grupos, há sempre indivíduos exercitantes que, por sua vez, os fazem e, dessa maneira, vivenciam uma experiência religiosa que impacta incisivamente em seus interiores, pois um retiro, normalmente, é uma atividade subjetiva, que não se desfaz mesmo contando com a presença de um orientador, indispensável para Inácio.

Segue, antes de maiores detalhamentos, e para maior clareza metodológica, a estrutura geral dos EE inicianos, o que se mostra importante para permitir uma visão de conjunto do objeto aqui estudado:

Em sua parte introdutória, temos os seguintes elementos:

- Anotações;
- Exercícios Espirituais: para vencer a si mesmo e ordenar a própria vida;
- Exame particular e cotidiano;
- Modo de fazer o exame geral;
- Confissão geral e comunhão

Os exercícios são dispostos, basicamente, em 4 semanas, bastante complexas em suas estruturas, tendo como centralidade o Mistério cristão:

1ª Semana	
1º Exercício	Meditação sobre o 1º, o 2º e o 3º pecado
2º Exercício	Meditação dos pecados
3º Exercício	Repetição do 1º e do 2º
4º Exercício	Retomada do 3º
5º Exercício	Meditação do inferno
Adições para melhor fazer os exercícios	
2ª Semana	
O chamado do rei temporal ajuda a contemplar a vida do Rei eterno	
1ª Contemplação	Encarnação
2ª Contemplação	O Nascimento
3ª Contemplação	Repetição do 1º e do 2º exercícios
4ª Contemplação	Repetição da 1ª e da 3ª contemplação
5ª Contemplação	Aplicação dos cinco sentidos
Consideração dos estados de vida	
Meditação das duas bandeiras	

Meditação dos três tipos de pessoas
Três modos de humildade
Preâmbulo para fazer eleição
Três tempos em cada um dos quais se deve fazer eleição
Para emendar e reformar a própria vida e estado
3ª Semana
Contemplação de Cristo indo de Betânia a Jerusalém, até a última ceia
Contemplação de Cristo desde a ceia até o horto
Contemplação da Paixão etapa por etapa, depois em seu conjunto
Regras para ordenar-se no comer
4ª Semana
Contemplação da aparição de Cristo a Nossa Senhora
Contemplação para alcançar o amor
Três modos de orar
Os mistérios da vida de Cristo
Regras para sentir e reconhecer as diversas moções
Regras para um maior discernimento dos espíritos
Regras para distribuir esmolas
Notas para ajudar a sentir e a julgar os escrúpulos
Regras para ter o sentido verdadeiro que deve ser o nosso na Igreja militante

A estrutura geral dos EE, acima exposta, já denuncia sua complexidade. Trata-se de um itinerário metódico capaz de fazer com que o exercitante se envolva em sua dinâmica a ponto de deixar-se impactar por eles de forma significativa. Evidentemente, não se tratará aqui, detalhadamente, sobre cada elemento ou passo dos exercícios inicianos. O esforço empreendido terá como finalidade apontar, mesmo que brevemente, aquilo que se mostra mais estreitamente correlato à questão que se busca responder. Para tanto, é necessário que se tenha

presente, por questões metodológicas, toda a estrutura dos EE e se faça cortes direcionados que incidam sobre a subjetividade e interioridade humana, sem que isso signifique mutilar o próprio objeto de pesquisa, ou seja, a espiritualidade inaciana, que contém tais elementos. Os EE, em si, são como que o maior referencial da espiritualidade proposta por Santo Inácio de Loyola. Praticamente um testamento do que ele quis transmitir, sobretudo aos seus companheiros de ordem, bem como às demais pessoas, de modo que houvesse certo rigor para que sua finalidade fosse alcançada.

Em seguida, serão expostos alguns elementos da parte introdutória bem como das quatro semanas que compõem os EE, o que já permitirá identificar aspectos de apontam para o objeto sobre o qual incide a questão cuja resposta é buscada. Tendo presente o que já foi tratado, vale reforçar mais uma vez que neste trabalho, preza-se pelo procedimento metodológico adotado, que requer uma abordagem descritiva do fenômeno religioso, tendo como referência a teoria velasquiana (VELASCO, 2006), exposta no primeiro capítulo. Ao mesmo tempo, tal descrição, quase que simultaneamente permite organizar os principais dados ou elementos identificados a partir do que o fenômeno estudado apresenta de si. Por isso, após a exposição requerida pelo método, será possível, de maneira mais clara, analisar como são valorizadas a interioridade e a subjetividade humanas em seus exercícios.

3.3.2 As quatro semanas: introdução

Num primeiro momento, o exercitante, sempre auxiliado pela pessoa que dá os EE, é introduzido no retiro e em sua dinâmica, de modo a comprometer-se e dispor-se cada vez mais à sua proposta. O objetivo é que se tenha, antes de quaisquer atividades do retiro inaciano, a disposição de ouvir aquilo que os cristãos católicos identificam como chamado de Deus. Segundo acreditam, é preciso que haja muita sensibilidade para perceber isso, mas também esforço para não se perder em muitas outras facetas da vida, que também circundam cada pessoa.

Na abertura dos EE, é proposta uma meditação a partir do que se denomina “princípio e fundamento”. O objetivo é, assim, ajudar a pessoa a ordenar-se para uma total disponibilidade diante de Deus. Trata-se, assim, de um consentimento dado logo no início do retiro, mas de grande importância para seu êxito. Tal disposição torna-se um elemento indispensável, bem como uma nova tomada de postura diante de Deus. Estar assim diante D’Ele, mediante a fé, é um gesto de inteira disposição às interpelações que ao longo do retiro surgem, sem a percepção

das quais não é possível progredir espiritualmente. Somente assim pode-se estar em total abertura, que brota do desejo, ao fim pelo qual, segundo a fé cristã, o ser humano foi criado. Trata-se da própria finalidade da existência humana, que é, sob este ponto de vista, relacional. Não apenas as pessoas tentem a estabelecer vínculos entre si, pois há, como que um elemento ontológico, uma abertura ao sagrado. Dessa forma, há a compreensão de que os seres humanos não se relacionam apenas com outros seres humanos, formando redes ou círculos restritos. Vislumbra-se uma possibilidade real de abertura ao sagrado, ou seja, no entender do cristianismo, somos naturalmente propícios ao estabelecimento de uma relação estreita com o próprio Deus. Este mesmo, por sua vez, toma a iniciativa de ir ao encontro de sua criatura humana e entrar em comunhão com ela, de várias formas. Entende-se, assim, que aqueles que se propõe passar pelos EE inacianos estejam, na verdade, consolidando esta condição humana aberta à relação com Deus, reconhecendo-o seu Senhor e criador. Evidentemente, trata-se de uma busca, que supõe tal disposição e evolução gradual ao longo do processo do retiro proposto, como que num caminho de introdução ao Mistério cristão.

3.3.2.1 Primeira semana

A primeira semana do retiro inaciano comporta cinco exercícios, além das adições que tem como finalidade possibilitar melhor aproveitamento deles. Tais exercícios comportam, como apontado no quadro acima, meditações sobre o pecado, uma repetição, uma retomada e, por fim a meditação sobre o inferno. Evidentemente nem todos esses elementos não serão aqui detalhados, mas é de grande importância compreender as linhas gerais e objetivos de cada semana.

Este tempo, que compreende uma semana, constitui-se num esforço que requer do retirante um grande empenho, sinceridade e despojamento para reconhecer suas limitações na relação com Deus. É como um colocar-se diante de um espelho, reconhecer aquilo tudo que concorreu e contribuiu para o rompimento da comunhão com Deus e, conseqüentemente, a um afastamento. Os pecados, assim, são como que um elemento de impedimento para que a pessoa esteja ainda mais disposta a ouvir atentamente e acolher a Palavra de Deus, bem como suas interpelações. Esta etapa exige, dessa forma, um profundo exame de consciência para, humildemente, reconhecer os próprios pecados e dispor-se a um novo caminho.

Olhar para a própria interioridade, a ponto de conseguir identificar, na própria condição existencial, tudo o que forma uma série de obstáculos para uma maior abertura a Deus, permite

ao exercitante perceber-se distante e mesmo isolado. É como se, por seus atos ou por suas opções de vida, tivesse se afastado daquele que busca a criatura humana para entrar em comunhão com ela. A pessoa percebe que, por tal motivo, provocou um desencontro. Deus a procura, mas ela se afasta a ponto de não mais conseguir escutar sua voz e, a partir dela, dar ordenamento à sua vida. Esta percepção, entretanto, vai além da simples identificação ou constatação de seus pecados. A consequência, como que sucessiva, é o sentir-se inadequado em comparação com tudo o que é proposto pelo Evangelho. Chega, por sua vez, a constatar um verdadeiro paradoxo entre sua vida atual e a ideal que brota da fé em Cristo. Então, se reconhece distante, pecador e é impelido a uma nova postura, que será ainda desenvolvida no restante do retiro.

Essa tomada de consciência interior da própria condição, classificada como decadente, tendo como referencial o conjunto das verdades professadas dentro do catolicismo, faz emergir a clareza de que a vida difere, por vezes frontalmente, a tudo o que se possa identificar como inspiração divina. Há, assim, uma não conformação com tais ideais, como que atestando como a pessoa se afastou de seu Criador, ferindo sua própria liberdade interior (RO TSAERT, 2017), ofuscada por uma outra diversidade de valores que tomaram conta de sua vida, afetando, incisivamente, sua capacidade de escolher aquilo que confere maior liberdade e virtude.

O itinerário proposto na primeira semana, dessa forma, conduz a maior consciência de si, interiormente, o que resulta em maior clareza acerca da própria condição. Quem não tem essa visão a respeito de si mesmo, não tem condições de dar passos muito além, porque ainda demasiadamente fechado para uma possibilidade de mudança mediante aquilo que ainda será proposto no restante do retiro. É como assumir um propósito, mesmo que ainda cheio de dúvidas, diante de uma realidade nova que, passo a passo, será apresentada ao exercitante pela pessoa que dá os EE.

A figura do orientador do retiro inaciano é, por assim dizer, alguém que ajudará a pessoa na busca desse esclarecimento. Não será ele a determinar o que o exercitante irá apresentar de sua situação pecaminosa, pois trata-se de um foro interno. Quem dá os exercícios deve ter, dessa maneira, conhecimento amplo do caminho proposto por Santo Inácio de Loyola em seu método para não intervir de forma invasiva sobre a pessoa, o que poderia causar constrangimento e fazer com que aquele que está no caminho das quatro semanas omita, por medo ou incertezas, elementos de sua interioridade que são fundamentais para as próximas etapas. Embora os EE tenham certo rigor, a perícia do acompanhante é importante para seu êxito, tanto quanto a disposição do retirante. Mas, em todo o processo, a disposição deste é o mais delicado e

importante para alcançar a meta almejada. Se não houver suficiente abertura para esta tomada de consciência da própria situação, mesmo que passe pelas demais etapas do retiro, o que virá depois pode não ser suficiente.

Reconhecer os próprios pecados, tal como tratado aqui, é perceber-se necessitado de conversão. Esta, por sua vez, como que perpassa por todo o itinerário das quatro semanas. Mas, especificamente nesta primeira semana, é que a pessoa encontra um apelo maior a esta atitude. Conduzida a uma oração metódica, como supõe a índole de todo o caminho proposto, poderá com maior propriedade e objetividade notar tudo aquilo que, em sua existência até então, contribuiu para que se afastasse da vontade divina, sobretudo do ideal contido nos Evangelhos.

Evidentemente, a conversão passa pela constatação da necessidade de perdão, mas também de misericórdia. Inegavelmente, tais processos se passam no interior da pessoa, não sem uso da razão, ou seja, fazer memória de sua existência anterior requer mergulhar em seu íntimo. O retiro, num primeiro momento, querer esta atitude, como que tendo a permissão de si mesmo para mergulhar naquilo que pode não lhe ser agradável, pois confrontar-se consigo mesmo pode ser uma atitude árdua, tanto que muitas pessoas são tentadas a adiar este enfrentamento por medo de si mesmas. Mesmo sendo um esforço da inteligência, há de se deparar com sua emoção, que pode, por vezes, representar um fator dificultador para tal interiorização. Nem sempre a pessoa consegue esta permissão de si mesma, por fatores que lhe são naturais ou mesmo por bloqueios psicológicos. Tende, dessa forma, a não querer encontrar-se consigo mesma e enfrentar realidades que possam despertar um sentimento de vergonha ou mesmo de constrangimento. Dessa forma, a utilização de sua memória, de sua inteligência, bem como de sua vontade, são elementos que, conjugados num único processo, facilitam tal exercício.

Esta dinâmica, que se faz presente naquilo que os EE propõem ao exercitante, não é, em si, uma novidade introduzida por seu mentor. Já na cristandade medieval se vislumbrava tais movimentos interiores e inerentes ao ser humano (RO TSAERT, 2017). Recorde-se, pois, o que já foi tratado: os EE possuem uma carga de influências herdadas da espiritualidade e da teologia medievais (LAFONTAINE, 2022).

Dadas as considerações até aqui apresentadas, pode-se constatar que Santo Inácio de Loyola, já na primeira semana de exercícios, apresenta e estabelece que os exercitantes devam adentrar em algum tipo de exame de consciência. Não há apenas uma maneira de se fazer isso, pois o importante é a disposição interior que a pessoa deve ter para que tal exame seja-lhe eficaz. Essa eficácia, por sua vez, tem em vista uma profunda e criteriosa tomada de consciência

de si, fruto de uma reflexão diante daquilo que as meditações desta semana requerem. Há, por sua vez, uma maneira de colocar-se diante de Deus, como Aquele que é misericordioso, reconhecendo-se pequeno, fraco, contraditório, sujo e até mesmo indigno de coisas que, para o cristão piedoso, são classificadas como sublimes e santas. Note-se que há sempre um reconhecimento da própria situação a ponto de se perceber muito distante de Deus, que, no entanto, se mostra benevolente e misericordioso, sempre pronto a acolher o propósito de quem se coloca contrito e humilde em vista da conversão.

Tais considerações, que aqui tomam um certo teor teológico, são fundamentais para que se compreenda a índole dos EE na primeira semana, pois há uma forte correlação com a piedade cristã muito presente na Idade Média, bem como nos movimentos espirituais ainda presentes em seu tempo. Há uma ênfase significativa na proposta de um caminho espiritual capaz de renovar a pessoa e conduzi-la, mesmo que processualmente, à perfeição da vida cristã. Abraçar este ideal, tomando-o como meta da própria vida, requer uma entrega mais despojada e rigorosa na tomada de consciência de si, como mencionado, com o objetivo de purificação da memória, que carrega máculas do que os cristãos católicos classificam como mal e pecado. A purificação da memória, assim, concorre para a tomada de uma nova postura diante das propostas de Deus, em vista de superação, o que também se apresenta como reconstrução e ressignificação da própria existência, cujo referencial passará a ser o próprio Mistério cristão.

Os EE se constituem como um caminho metódico capaz de impactar profundamente a vida da pessoa. Possui, assim, regras que devem, necessariamente, ser seguidas. Caso contrário, o êxito dos EE fica comprometido e pode se perder. Embora o caminho do retiro inaciano comporte um rigor metodológico, ao mesmo tempo contempla a individualidade da pessoa, o que, por sua vez, faz levar em consideração sua interioridade e subjetividade. Santo Inácio apresenta, em sua proposta, as regras para o discernimento espiritual específicas para a primeira semana do retiro. Estas regras, por sua vez, partem, como elemento referencial, dos Evangelhos, que se constituem como que um estatuto indispensável no exame de consciência. Mais uma vez percebe-se como ele valorizou a interioridade e subjetividade humana. Aquela consideração da memória, da inteligência e da vontade, que derivam dos tempos medievais, como que se conjugam com o que o Humanismo, já tratado, vislumbra, ou seja, a própria ontologia da pessoa. Todo o interior afetivo e efetivo da pessoa, nestas regras, é submetido ao crivo dos Evangelhos.

As referidas regras de discernimento, que fazem tomar maior ciência da própria situação pecaminosa e distante de Deus, podem fazer com que o exercitante inaciano, cheio de

escrúpulos em relação a si mesmo, encontre importantes dificuldades ao deparar-se com o que acabará descobrindo a seu respeito. Podem surgir fortes sentimentos de pessimismo ou mesmo de negatividade. No entanto, as referidas regras ajudam, de maneira bastante eficaz, no saber lidar com aquilo que o exame de si fez emergir à consciência.

Os momentos de desolação, por exemplo, são inevitáveis. As regras não impedem, em si, que o exercitante se encontre em tal estado de espírito. Mas, munido das regras e contando com seu orientador, poderá gerenciar melhor tais elementos emergentes de sua interioridade. Aliás, deve-se notar novamente que o texto dos EE não são um instrumento que deva estar nas mãos do retirante, e sim do acompanhante que dá o retiro, sendo ele perito nisso e tendo condições de ajudar a pessoa em seu processo.

Nesta fase, e antes de adentrar na segunda semana dos EE, a pessoa é convidada às chamadas adições, ou seja, um conjunto de aconselhamentos sobre determinadas posturas que precisam ser tomadas para dar continuidade no retiro, sobretudo para não se perder todo esforço já empreendido e tomar ciência da própria situação de afastamento de Deus através dos pecados. Isso, por sua vez, comporta práticas como as preces, releituras, exercícios de penitência, que também envolvem sua interioridade.

Há, dessa forma, em relação à prática da penitência, um movimento interior necessário, sem o qual torna-se dificultoso o encontro daquilo que se almeja, ou seja, faz referência à própria dinâmica de todo o retiro inaciano, de modo a não perder de vista seu objetivo maior. Por se tratar de questões referentes à interioridade e subjetividade, não há uniformidade na maneira de se concretizar tais práticas penitenciais. Nem todos tem o mesmo itinerário ou uma idêntica vida passada, no que diz respeito aos pecados. É preciso levar em consideração a história pessoal de cada um, bem como seu estado de espírito diante daquilo que lhe é proposto nos EE.

Embora o retiro possua uma estrutura bastante rigorosa, no entanto, leva em consideração as particularidades de cada retirante. A penitência proposta é, assim, como que configurada a partir do que cada um pode, na primeira semana, meditar acerca de sua própria história. No entanto, deve-se ter a cautela, por parte do orientador, de evitar que a pessoa saia do roteiro proposto, perdendo-se da estrutura mais objetiva que o caminho inaciano aponta. É importante não rejeitar a história pessoal, mas também garantir que o retirante encontre seu espaço no esquema dos EE. Dessa forma, torna-se igualmente relevante a graça que se pede a cada semana mediante a oração, sempre tendo em vista o êxito dos próprios exercícios, ou seja, evitar que seu objetivo se perca no caminho.

3.3.2.2 Segunda semana

A primeira semana, como visto, tem como meta central o reconhecimento dos pecados, as práticas de penitência e o perdão. São experiências imprescindíveis para a continuidade do retiro, na sua segunda semana. Esta, por sua vez, também comporta elementos que, sucedendo-se ao que já foi vivenciado pelo retirante, conduzirá a uma maior consciência da necessária opção pelo reino, contemplando a vida do Rei Eterno. Comporta, pois, cinco meditações, além de considerações dos estados de vida, meditações sobre as duas bandeiras e os três tipos de pessoas, os modos de humildade, preâmbulos para eleição, os três tempos em cada um dos quais se deve firmar a eleição e, enfim, emendar e reformar a própria vida e estado. Trata-se de uma semana bastante intensa e não menos exigente para a pessoa, requerendo também uma atenção próxima e cuidadosa do acompanhante que dá os exercícios, para que não haja deslocamentos que resultem numa quebra do caminho proposto para os dias ou tempos desta etapa dos EE. Os elementos citados não serão aqui descritos em suas minúcias ou inteiramente. No entanto, dar-se-á maior destaque descritivo apenas aos que se apresentam mais relevantes ao objeto da questão da presente pesquisa.

Como consequência da proposta da primeira semana, ou seja, passando pela experiência penitencial, espera-se que o retirante tenha já, entre suas vontades, o desejo de comprometer-se no seguimento de Jesus Cristo. O reconhecimento de sua pequenez, cujo contraste se torna nítido em comparação com a santidade de Deus, faz com que a pessoa crie, quase que naturalmente, o desejo de uma mudança substancial em sua vida. Trata-se, desde já, de vislumbrar uma nova possibilidade histórica pessoal e uma ressignificação da própria existência diante do mistério. Ocorre, assim, como que uma nova hermenêutica, capaz de reconfigurar todo um projeto de vida (LIMA e MARIANI, 2019), conferindo-lhe novo ordenamento. Nesta fase dos EE, o seguimento de Cristo torna-se como que a meta maior, embora ainda tenha um importante percurso a cumprir nas próximas etapas do retiro.

A meditação chamada “O Reino” (LOYOLA, 2000, EE 91-100), dessa forma, constitui-se como elemento necessário para atingir o objetivo desta semana, ou seja, o seguimento de Cristo, um compromisso realmente efetivo, como os termos dos próprios EE atestam e cuja transcrição, embora longa, se faz necessária:

1ª parte, 1º ponto: imaginar, diante de mim, um rei humano, escolhido pela mão de Deus Nosso Senhor, a quem reverenciam e obedecem todos os príncipes e homens cristãos. 2º ponto: Observar como este rei fala a todos os seus dizendo: ‘minha vontade é conquistar toda a terra dos inimigos. Portanto, quem quiser vir comigo há de

contentar-se com imitar-me no comer, beber, vestir e assim por diante. Do mesmo modo, há de trabalhar comigo de dia e vigiar de noite, a fim de que tenha depois parte comigo na vitória, como a teve nos trabalhos'. 3º ponto: Considerar o que os bons súditos devem responder a um rei tão generoso e humano. E, pelo contrário, quanto seria digno de ser censurado por todos e tido por perverso cavaleiro quem recusasse o apelo de um rei como ele. 2ª parte: Consiste em aplicar este exemplo do rei deste mundo a Cristo Nosso Senhor, conforme os três pontos seguintes. 1º ponto: Se julgarmos esta convocação do rei deste mundo digna de ser tida em conta, quanto mais será digno de consideração ver Cristo Nosso Senhor, Rei eterno, com o mundo inteiro diante dele, que chama todos e cada um em particular, e diz: 'Minha vontade é conquistar o mundo inteiro, vencendo todos os inimigos, e assim chegar a glória do meu Pai. Portanto, quem quiser vir comigo há de trabalhar comigo, a fim de que, seguindo-me na luta, também me siga na glória'. 2º ponto: Considerar como todos os que tiverem juízo e razão se oferecerão inteiramente para esse trabalho. 3º ponto: os que quiserem afeiçoar-se e distinguir-se mais em todo serviço do seu Rei eterno e Senhor universal não apenas se oferecerão inteiramente para esse trabalho, mas ainda, agindo contra sua sensualidade e contra o seu amor carnal e mundano, farão oferendas de maior valor e importância, dizendo: 'Eterno Senhor de todas as coisas, eu me ofereço, com vossa graça e ajuda, diante de vossa infinita bondade, de vossa Mãe gloriosa e todos os santos e santas da corte celestial: quero desejo, e é a minha determinação de liberada, desde que seja para o vosso maior serviço e louvor, imitar-vos em passar todas as injúrias, todas as afrontas e toda a pobreza – tanto material quanto espiritual – se vossa santíssima Majestade me quiser escolher e receber nesta vida e estado. (LOYOLA, 2000, EE 92-98)

A transcrição, do início da segunda semana, já se mostra repleta de elementos referentes à uma maior exigência para o seguimento de Cristo, tomado como Rei. Deve-se considerar que, no século XVI, quando surgiram os EE, as monarquias eram ainda bastante consolidadas. Nos sistemas democráticos, portanto de participação popular nas diferentes instâncias de poder, talvez seja mais difícil visualizar a imagem utilizada por Santo Inácio para sinalizar a Realeza divina. Mesmo as monarquias que ainda resistem ao tempo, possuem poderes já bastante reduzidos e raramente são absolutas.

Há, no mundo contemporâneo, maneiras de participação popular nas nações que ainda conservam suas monarquias como sistema principal de governo. Fala-se, por exemplo, em monarquias associadas a um tipo de parlamentarismo. Mas, os reinados absolutistas eram mais comuns no tempo em que a espiritualidade inaciana foi formulada. Os reis eram, quase que uma regra, associados ou comparados a Cristo, evidentemente onde o cristianismo era a religião oficial. Tomados como representantes do próprio Deus, deviam ser reverenciados, respeitados e obedecidos pelos súditos, como faz um devoto diante de seu Deus. A transcrição acima evidencia que se pede, nos EE, que o exercitante tenha, em relação a Cristo uma disposição para entregar-se incondicionalmente, mais do que se faria a um rei governante em qualquer nação. Há, dessa forma, a exigência radical de colocar o objeto da fé como elemento mais importante, como algo que brote de suas aspirações mais profundas, portanto interiores e sinceras. Trata-se de uma decisão que comporta uma adesão definitiva, inteira, irrevogável e única. Olhando para o comportamento dos súditos em relação a seus reis temporais, assim

também o sujeito religioso deveria ainda mais jogar-se consensualmente a Cristo, contemplar sua vida, procurar ser como ele, imita-lo em tudo.

Tal despojamento para seguir e servir a Cristo, como um gesto religioso e vital, que brota a interioridade como resposta diante de um chamado divino, implica na contemplação de sua vida. Nota-se aqui, nitidamente, as influências das leituras feitas por Santo Inácio durante sua convalescência, como já tratado, não sem influência da “Devotio Moderna”. Para concretizar esse ideal, os EE propõem várias contemplações de mistérios da vida de Cristo, por uma seleta de passagens evangélicas. Há, como visto no capítulo primeiro, muita influência da obra de Ludolfo da Saxônia, bem como, e sobretudo, de Cisneros, que já tinha elaborado um tipo de exercícios espirituais, com várias semelhanças em relação aos de Inácio, pois há importantes variações na seleção das passagens dos textos dos Evangelhos (LAFONTAINE, 2022). No entanto, o espírito impresso e os objetivos são muito semelhantes. Já foi apresentado o fato de a criação de exercícios para um caminho espiritual não é uma novidade que surge com o fundador da Companhia de Jesus. Este, apenas criou seus próprios EE, deixando neles sua marca.

Mas, qual seria o objetivo de, nas contemplações e meditações propostas, tomar como referencial e base os textos dos Evangelhos? Antes de tudo, o que já foi apontado, ou seja, o seguimento total de Cristo, considerado como Rei. Mas também, não com menor importância, tirar de tais esforços o máximo possível de proveito para a própria vida, no crescimento espiritual. Isso significa que, quanto mais contempla a partir dos textos evangélicos, mais adquire a capacidade de discernimento, conceito que, como será visto mais adiante, com grande importância na consideração da interioridade nos EE. Por hora, basta constatar que a fonte de todo discernimento é o próprio Cristo, através da seleta de textos evangélicos, nas contemplações propostas. Há, portanto, a abertura para um impactante processo de transformação da própria vida, como nunca afetada interiormente pelas interpelações divinas.

Primeiramente, já nesta segunda semana, o foco das contemplações está no mistério da Encarnação, fazendo, portanto, referência à infância de Jesus. Não se trata de olhar, com aguçamento da emoção, uma criança nos braços de seus pais, reconhecido como Deus encarnado, como normalmente se enfatiza nas solenidades natalinas, celebradas dentro ano litúrgico da Igreja Católica. O retirante é chamado a, desde esse fato, contemplar o mistério do Deus que se encarna, mas torna presente para toda humanidade sua ação salvífica, expressa em muitas facetas apresentadas na dinâmica interna desta semana.

A oração proposta no início da semana, expressa o que se deve querer: “Pedir o que quero: pedirei aqui conhecimento interno do Senhor que por mim se fez homem, para que mais o ame e o siga” (LOYOLA, 2000, EE 104). Nesta breve oração pode-se entrever elementos importantes no contexto geral desta pesquisa. Uma oração sempre comporta um gesto interior do orante. No entanto, segundo a instrução do criador dos EE, pede-se neste estágio do retiro um “conhecimento interno do Senhor”.

Nota-se, assim, que há de fato, na proposta de Santo Inácio de Loyola, o reconhecimento das disposições humanas abertas à possibilidade de uma relação com o próprio Deus. Tal abertura é, portanto, ontológica. Há, na natureza da pessoa, a constituição necessária para que as inspirações divinas sejam acolhidas. No entanto, sozinhas não bastam, pois há, antes de tudo a consideração da iniciativa primeira do próprio Deus em direção ao humano para sua salvação, mas sem jamais abandonar o propósito por parte da pessoa em buscar a Deus.

A contemplação que tem como referência os textos dos Evangelhos, e para os católicos são considerados sagrados, constitui-se na valorização e reconhecimento da iniciativa primeira da parte de Deus. Por si só, ou seja, apenas com sua natureza e rechaçando a iniciativa divina, acessível pela via contemplativa, não é possível gozar daquilo que objetiva os EE. Mas, no encontro entre natureza humana disposta e a iniciativa divina, no caminho do retiro, torna-se possível a experiência de encontro com Cristo, d’Ele alcançando um conhecimento interno, ou seja, na dinâmica da própria subjetividade.

O encontro e conjugação das disposições ontológicas (subjetivas), com as externas (divinas), ocorrem na interioridade da pessoa religiosa que se entrega à contemplação, fazendo emergir, pelo reconhecimento da obra salvífica, a disposição para amar ainda mais a Deus e seguir a Cristo incondicionalmente. Entretanto, ainda há de se ter presente, para o êxito deste encontro, o método que, rigorosamente, é proposto:

4ª nota: Nesta segunda semana, das dez adições explicadas na primeira semana, mudar a 2ª, a 6ª, a 7ª, e, em parte a 10ª. A 2ª: logo ao despertar, ter diante de mim a contemplação que tenho a fazer, desejando mais conhecer o Verbo eterno feito carne, para mais o servir e seguir. A 6ª: trazer à memória, frequentemente, a vida e os mistérios de Cristo Nosso Senhor, começando por sua encarnação até o lugar ou mistério que estou contemplando. A 7ª: o exercitante tanto deve usar a obscuridade ou luz, aproveitar ou não a amenidade do tempo, quanto sentir que ajuda para achar o que deseja. A 10ª: o exercitante deve proceder de acordo com os mistérios que contempla, pois alguns deles pedem penitência e outros não. Deste modo, fazer todas as dez adições com muito cuidado. (LOYOLA, 2000, EE 130)

A descrição acima, referentes às adições na segunda semana, apenas exemplifica não só a complexidade dos EE, mas também a abertura contemplativa do Mistério, que sempre está em relação à subjetividade, portanto também à interioridade do exercitante. Apesar do rigor,

que deve ser observado pelo retirante e garantido pelo acompanhante, o movimento interior das contemplações e demais elementos constitutivos dos EE, garantem e consideram a importância daquilo que a pessoa tem de mais particular. Sua subjetividade e, nesta, sua interioridade, são, dessa maneira, o cenário para que Deus seja ouvido no encontro com a pessoa. Embora torne presente o que pela graça divina lhe é oferecido, sua transformação será sempre radical e interior, mesmo quando se expressar em atitudes externas que a demonstrem. Portanto, o método inaciano é capaz de provocar na pessoa mais eficazmente a junção ativa da ontologia humana e da graça de Deus. Esta consideração, entretanto, não significa uma afirmação de ineficiência de uma ou outra realidade. Apenas quer apontar a importância contida no método dos EE, como elemento facilitador de tal encontro. Há importância reconhecida da ontologia humana, que, por si, talvez não seria suficiente. Da mesma maneira, há pleno reconhecimento da eficácia da graça atuante de Deus, de quem parte a iniciativa primeira do encontro com o crente. Mas, esta, sem um caminho proposto, pode passar por despercebida pela pessoa, sem seu esforço para melhor acolhê-la. Os EE, entende-se, potencializam as disposições humanas, portanto pertencentes à subjetividade e interioridade, para acolher e deixar-se transformar pelo Mistério.

3.3.2.3 Terceira semana

Após expor alguns elementos constitutivos da segunda semana dos EE de Santo Inácio de Loyola, tomando como referência o objetivo deste estudo, passa-se a tratar da terceira semana. Vale notar que a dinâmica interna que seu autor imprimiu em sua obra possui certa organicidade, o que permite notar que as semanas não podem ser pensadas ou vivenciadas separadamente, pois, se assim ocorrer, haverá prejuízo na obtenção dos resultados esperados. Há uma certa lógica, compreendida a partir da graça divina de do Mistério, que adentra à vida do fiel a quem são dados os exercícios. Embora hajam práticas em que, atualmente, sejam promovidos retiros modulados em semanas, tendo como base os próprios EE, tais são pensados dentro da dinâmica das quatro semanas, sobretudo no conteúdo temático. Tal modalidade ocorre em muitos lugares atualmente como uma maneira de adaptar a proposta inaciana ao ritmo de vida das pessoas no mundo contemporâneo, tornando-a mais acessível, pois, considerando o tempo que levaria o retiro tal como disposto em seu roteiro completo, cumprindo um ciclo de trinta dias, seria inviável ou até impossível para quem está inserido nas exigências do mundo atual, sobretudo em relação ao trabalho, que cada vez mais exige engajamento integral nas empresas. Os responsáveis, nas casas de retiros, tomam todo cuidado para que a organicidade

entre as semanas e temas contidos nos EE não se percam, de modo que se esforçam ao máximo possível para alcançar o que se pretende com eles. Aqui, basta, por hora, ter presente que as quatro semanas são interligadas por uma unidade temática que, mesmo não sendo analisada a fundo em seus pormenores, deve ser percebida pelo leitor.

Embora aqui não se pretenda uma descrição pormenorizada das quatro semanas dos EE, por razões já expostas, e tendo em vista o que se pretende demonstrar, serão trazidos apenas alguns elementos pertinentes ou diretamente relacionados à temática em desenvolvimento, ou seja, a demonstração da relação dos exercícios inicianos com a interioridade e subjetividade valorizadas no contexto de seu surgimento, no século XVI.

Como exposto, a segunda semana de exercícios tem, em sua conclusão, a marca da eleição. Não se trata de um mero detalhe, mas de um marco importante na vida do exercitante iniciano, que diz respeito ao próprio redirecionamento de sua vida. Como tratado, é, assim, chegado o tempo em que a pessoa precisa eleger a melhor maneira com a qual irá consolidar-se como de discípula de Jesus Cristo. O discipulado considerado, desde a Igreja primitiva, uma condição quase que essencial na relação com aquele que compreendem ser o Messias. Os EE, que tem os evangelhos como referência nas meditações, também capacitam a pessoa para tal escolha, o que acreditam ser por ação da graça divina. Mas, tais exercícios, como também já tratado, capacitam para que haja condições para se fazer esta escolha, de forma lúcida e inspirada.

Poder-se-ia questionar, com certa razão, se a eleição seria suficiente dentro das quatro semanas, ou seja, se uma vez feita, os EE poderiam se encerrar já na segunda semana. A eleição, que já se vislumbra na segunda semana, no entanto, ainda não completa o ciclo dos exercícios, embora tenha-se já alcançado um de seus objetivos. Ficaria incompleto, superficial e ainda significaria uma fragmentação de sua organicidade. Essa consideração torna-se importante para tratar, mesmo que muito brevemente, da terceira semana, que, se tudo corre conforme esperado, é introduzida supondo-se já a eleição da maneira de se seguir a Cristo. No entanto, torna-se igualmente necessário perceber uma ligação entre a terceira e quarta semana de exercícios, embora de forma distinta: “1. Unir-se à dor e à alegria do Senhor; 2. Receber uma confirmação da escolha feita” (RO TSAERT , 2017, p. 33).

É necessário recordar que a terceira semana comporta algumas contemplações. A primeira é de Cristo a caminho de Betânia e Jerusalém, estendendo-se até a última ceia que ele celebrou com seus discípulos, portanto já no limiar do processo de sua paixão e morte. Em seguida, o exercitante é convidado às meditações que continuam as anteriores. A partir da ceia,

é feito um caminho contemplativo que passa pelo horto e chega à paixão. Esta última etapa de contemplações próprias da terceira semana ganha uma atenção especial, pois cada etapa deve ser muito bem trabalhada pelos exercitantes. A isso, por sua vez, de forma conjunta, somam-se regras que incidem sobre a alimentação, ou seja, busca dar certa ordenação ao modo de comer, com certo caráter disciplinar. Note-se, que, no entanto, o que aqui se afirma representa uma importante mudança na maneira de contemplar, cujo objetivo é dar maior profundidade e densidade à contemplação da paixão de Cristo que, analisando melhor sua estrutura, ganha certa centralidade neste momento. Inácio de Loyola parece ter desejado que a pessoa a quem são dados os EE entrasse com maior amplitude neste mistério, concentrando ainda mais suas energias, sua atenção, disciplinando-se ainda mais para alcançar o objetivo almejado.

Os detalhes presentes na terceira, bem como na quarta semana de exercícios, não serão expostos aqui minuciosamente, bastando apenas deixar entrever a índole impressa em cada fase dos EE, a fim de compreender um pouco melhor sua dinâmica interna, sobretudo o que toca mais diretamente no objeto deste estudo. Como mencionado, estas duas semanas, portanto a metade do tempo de retiro, possui regras. A já citada que visa ordenar o comer, dessa maneira, perpassa, a partir daqui, o cotidiano do exercitante até o final de seu itinerário. Se o criador dos EE deu tanta importância a esta regra, sugere-se, embora seja difícil afirmar, que se trate de um elemento necessário (portanto indispensável) para que a pessoa não se perca em seu caminho. Esta questão referente à alimentação ganha intensidade a partir desta etapa, no entanto já se faz presente desde a primeira semana, precisamente nas adições, junto à temática penitencial, como já apresentado.

No primeiro capítulo tratou-se da chamada “Devotio Moderna”, como um dos movimentos espirituais que configuram o espírito religioso ainda no século XVI, no qual viveu Inácio de Loyola. Mesmo que já em decadência, mas ainda presente em muitos círculos religiosos cristãos católicos, ajudou significativamente a formar o cenário religioso por muitas regiões pela Europa, embora não seja possível se falar em uma uniformidade ou unidade. Muitas vezes, era mais uma forma de inspiração para práticas e costumes da época. Entretanto, em muitas de suas ocorrências, tal movimento espiritual tinha como característica práticas devocionais ou mesmo exercícios espirituais revestidos de rigor ascético, compreendidos como práticas pessoais para maior aperfeiçoamento espiritual. Penitências, jejuns, mortificações e outros procedimentos eram adotados para que a pessoa não se desviasse em sua vida cristã e ainda cultivasse maior comunhão com Deus, aqui compreendido como realidade espiritual ou sagrada no âmbito cristão. Não faltaram regras e manuais para orientar os fiéis nestes exercícios.

Quanto mais piedosos fossem, mais os crentes estariam em comunhão com as realidades divinas, afastando-se assim de toda forma de pecado ou modos de vida que pudessem comprometer ou mesmo romper a referida comunhão (SUDBRACK, 2007). Aliás, o conceito de mística, em sua amplitude, comporta também a plena comunhão com as realidades sagradas e, dentro com cristianismo, com Deus. Tal, entretanto, também é entendida como dom, ou seja, algo que é concedido por Deus. Entretanto, há a compreensão de que a mística seja uma busca por unidade, seja da parte do fiel que procura o divino, ou deste que vai ao encontro do humano e o chama para junto de si. Há, portanto, a busca por uma unidade:

Experiências cristãs e outras experiências divinas de unidade baseiam-se na unidade do encontro, do amor, na qual os parceiros não se realizam na dissolução e na fusão, mas no próprio ser – tanto faz como isso possa soar, literalmente. Apesar de todas as outras definições, trata-se na mística de experiências fundamentais na busca pelo sentido definitivo, por aquilo que na história da humanidade se chama Deus, pelo que é religioso. (SUDBRACK, 2007, p. 45)

O mesmo autor afirma, como que indicando para a fonte da mística, um elemento que incidirá em sua concretização: “Jesus Cristo não é mais único, sua unidade com Deus torna-se a essência de todas as pessoas, todas as criaturas, toda a realidade em geral” (SUDBRACK, 2007). Evidentemente, esta citação, bem como a precedente, não esgota o sentido da mística. Também não está em questão o que a diferencia e, ao mesmo tempo, relaciona com a espiritualidade. Ambas, ao que parece, comportam um processo de construção, de busca. Entretanto, sua definição é importante e faz emergir a ideia de comunhão entre o ser humano e o divino, condicionada à compreensão cristã e que será tratada mais adiante, em perspectiva antropológica. Sem rechaço da iniciativa divina, ao que os fiéis cristãos denominam “desígnio salvífico”, há por sua vez um movimento de busca de Deus por parte do ser humano.

Em termos soteriológicos, portanto condicionados à uma abordagem teológica, que não corresponde àquela impressa nesta pesquisa, poder-se-ia afirmar que há um duplo desejo por salvação, sempre, por sua vez, em referência ao ser humano, já que Deus, em si, não precisa ser salvo, sendo ele a fonte primeira de tudo. Dessa maneira, pode-se apontar o querer e o agir por parte de Deus em direção ao ser humano, ou seja, a própria economia salvífica. De outro lado está o ser humano, devotado e confiante que esse mesmo Deus possa salvá-lo, mas, para que tal condição seja alcançada, precisa desejar e empenhar-se de todas as formas possíveis. Assim, pode-se afirmar que Deus e o ser humano desejam a salvação deste, mas, em sua busca, há um esforço mútuo: a pessoa busca aquilo que Deus oferece e igualmente deseja, não para si, mas para quem Ele salva.

Nesta mesma esteira, o já citado autor, que ajuda a conceituar melhor mística, não hesita em mencionar Dionísio: “Pois Deus em si é tão grande, segundo Dionísio, tão ‘supra-incompreensível’, que em sua unidade há espaço para a diferença de ser humano e Deus” (SUDBRACK, 2007). Embora Deus seja sempre “o outro” em relação ao ser humano, este sente a necessidade de buscar, encontrar e salvar-se no encontro com quem entende ser sua única possibilidade de salvação.

O que acima afirmou-se, embora se aproxime mais de uma abordagem ou linguagem teológica, ajuda a compreender melhor o espectro religioso impresso na “Devotio Moderna” que, por sua vez, alcança o século de Inácio de Loyola. Evidentemente, a maneira de a fé cristã católica compreender as questões soteriológicas, não é restrita ao fenômeno citado. Mas, também nele se faz presente. Entretanto, o citado período dá uma ênfase própria à necessidade de o ser humano viver ainda mais devotado a ponto de intensificar sua comunhão com Deus.

No século XV são frequentes os escritos que chamam à atenção para as práticas ascéticas, das mais diversas naturezas, inclusive em relação à moderação na alimentação. Aqui reside, por sua vez, uma das influências presentes nos EE inacianos. A terceira semana dá-lhe maior rigor ao situar tais regras nas meditações do caminho que Cristo empreende desde Betânia e Jerusalém até sua morte na cruz. Mas, o que teria motivado Inácio a introduzir tais regras? Mark Rotsaert aponta de maneira sintética e certa:

“É possível ver aí um elo com a primeira contemplação da terceira semana, que tem por objeto a última ceia, durante a qual Jesus compartilha a refeição com seus apóstolos. Pode-se observar, porém, que, diferentemente do que se aconselha nas adições, aqui se trata mais da temperança. Enquanto a penitência – mais adaptada às três primeiras semanas – consiste em diminuir voluntariamente a quantidade habitual de alimento, a temperança visa a encontrar o meio-termo na alimentação. Tais regras, assim como o conjunto das adições, manifestam a atenção que Inácio dedica à dimensão corporal. O comportamento à mesa não deixa de ter sua influência na oração, naquilo que é o objeto da busca”. (RO TSAERT, 2017, p33)

Há, nitidamente, a intenção de garantir a eficácia das meditações, portanto do próprio retiro, com o objetivo de fazer a pessoa adentrar ainda mais no Mistério cristão, que tem sua marca soteriológica e, para tal, vale dispor também o corpo para facilitar o processo de “conexão” com tal realidade essencial à vida cristã³⁴. O cuidado com a alimentação, apontado por Inácio de Loyola, torna-se, em sua compreensão, não um objetivo, mas um elemento importante para que a pessoa se coloque num movimento ascendente ao Mistério o que, por sua

³⁴ Para maior aprofundamento sobre o uso do corpo, ou seja, dos sentidos corpóreos em vista dos sentidos na mística inaciana, recomenda-se o artigo de Geraldo Luiz de Mori, publicado em livro por ele mesmo organizado. Em seu escrito, o autor estende, brevemente, mas de maneira suficiente, sua reflexão a uma abordagem teológica aplicada ao uso da corporeidade nos EE inacianos (MORI, 2022)

vez, significa acolhê-lo, compreendê-lo e, ao deixar-se por ele envolver, alcançar maior clareza e convicção da eleição que deve fazer.

Ao adentrar, pelas contemplações da terceira semana, de forma mais direta e envolvente nos eventos que constituem o processo de paixão e morte de Jesus Cristo, a pessoa tem condições de, mesmo nos momentos em que Deus parece ausentar-se, notar sua maior e efetiva presença na busca pelo ser humano em vista de sua salvação. É como um deixar-se seduzir por aquilo que o crente cristão católico terá como parte essencial do que acredita. O serviço que Cristo presta à humanidade torna-se, assim, mais próximo e sensível a quem realiza de maneira satisfatória os EE. Maria Clara L. Bingemer, em seu livro intitulado “Em tudo amar e servir”³⁵, chama esta dinâmica em que Cristo, como enviado do Pai, vem ao encontro do ser humano, de “o serviço vicário de Cristo: por mim” (BINGEMER, 1990). Trata, assim, da própria intenção do que, em termos teológicos e a partir da fé cristã católica, Deus, em Cristo, realiza: quer salvar:

O motivo último e definitivo pelo qual o Filho entra na Paixão é a coerência com toda uma vida de doação e serviço do Pai e à humanidade. O servo de Javé chega ao ponto máximo de sua entrega, realizando, agora, o serviço vicário da Paixão “por mim”, por toda a humanidade pecadora, a fim de salvá-la e reconduzi-la de volta ao Pai a partir de dentro. (BINGEMER, 1990, p. 229)

Essa citação faz referência e expressa muito bem o que dispõe ao exercitante a terceira semana dos EE. O processo de entrega, julgamento, condenação, tortura física e morte de Cristo tem com objetivo maior a vida humana, a ponto de, em termos teológicos, esvaziar-se (“Kénosis”). Para os Cristãos, Cristo é o Deus encarnado, o Filho, a segunda pessoa da Santíssima Trindade. Quando se encarna e nasce, habita em meio à humanidade, ou seja, “arma sua tenda” (“Shekinah”). Tornou-se, assim, totalmente humano sem deixar de ser totalmente Deus com o Pai e o Espírito Santo. A própria encarnação, entendida pelos cristãos como mistério, é um ato “quenótico”, ou seja, um rebaixamento. Acreditam, assim, que Deus se fez servo, assumindo toda condição humana, exceto o pecado: passa a ter um corpo físico, inserido numa nação, assimilou uma cultura, envolveu-se em trabalhos humanos, foi um judeu a exemplo de sua família terrena e tudo o mais que pertence ao contexto vital e situação

³⁵ A obra citada trata-se de uma dissertação teológica em que a autora trata da questão da dialética do serviço presente na espiritualidade inaciana, sobretudo nos seus EE, compreendendo-a na sua convergência e referência originária no mistério trinitário e na mística que o envolve na relação com o ser humano, de modo a estender-se em implicações éticas, ou seja, que fazem referência à relação entre o fiel e a sua incondicional disposição para cumprir a vontade de Deus. Evidentemente, nesta obra teológica, M. Clara demonstra que os exercícios de Santo Inácio de Loyola têm propriedade para conduzir o ser humano esta dinâmica relacional com Deus de modo a dispô-lo ao serviço na evangelização, uma vez que, pelo retiro inacianos, a pessoa é também chamada à comunhão compromissada da e na Igreja Católica, sobretudo pelas obras em favor dos pobres, ou seja, numa prática entendida como serviço de Deus e imitação do mesmo.

existencial de uma pessoa comum. A complexidade humana é assumida, não em benefício de si mesmo. Mas, como já tratado, todo empreendimento divino tem por objeto o ser humano e objetivo sua salvação, o que também comporta a reintegração da comunhão entre o Criador e a criatura humana.

Dessa forma, as contemplações propostas na terceira semana dos EE não se constituem numa exaltação da dor ou do sofrimento, a ser mais intensamente sentido pelas regras relativas à alimentação. A intenção impressa por Inácio de Loyola vai além da mera mortificação que, por sua vez, poderia reduzir o próprio retiro a um ato de sofrimento provocado propositadamente em vista do perdão dos pecados cometidos.

Pretende-se, pois, um mergulho no Mistério salvífico de modo a acolhê-lo, pelo consentimento da vida e pelo reconhecimento do agir de Deus. Aqui, por sua vez, torna-se ainda mais claro que contemplação se difere de mortificação, mas, ao inserir práticas ascéticas, há o objetivo de facilitar a acolhida e adesão ao Mistério. Neste mesmo sentido, em continuidade à transcrição anterior, a mesma autora faz entender que há uma disposição presente em Deus mesmo que, na pessoa de Jesus, presta um serviço pela salvação humana:

Quem se oferece à contemplação do exercitante é, portanto, o servidor por excelência, que sofrendo “por mim”, realiza o serviço maior, mostrando-me, assim, o caminho para o “maior serviço”, que é também o caminho para a “maior glória”. Pois, ao mesmo tempo em que mergulha mais e mais na Paixão, a face gloriosa do Cristo de Inácio brilha com mais intensidade. Participar de seu serviço vicário “por muitos” é participar também de seu senhorio e sua glória, como já fora prometido na meditação do Reino³⁶. (BINGEMER, 1990, p. 230)

Nota-se como, nas palavras de Bingemer, há uma demonstração de como a obra de Cristo é exaltada, sobretudo pelo que os exercícios de contemplação desta terceira semana sugerem. Inácio parece ter muito claro aquilo que, por sua vez, permeia o quarto Evangelho, cuja autoria se atribui a João, segundo o qual, no relato da paixão e morte de Cristo, longamente narrado, ocorre sua verdadeira exaltação. Aqui não se pretende fazer uma exegese nem uma hermenêutica do texto neotestamentário, mas também notar que, no contexto do retiro ou em seu ato também não há apenas um exaltar o processo de paixão e morte. O exercitante é envolvido naquilo e por aquilo que contempla:

Nesta terceira semana, serão mudadas parcialmente a 2ª e a 6ª adição. A 2ª: logo ao despertar, ter presente aonde vou para que, resumindo um pouco a contemplação que quero fazer, segundo o mistério proposto, esforçar-me enquanto me levanto e visto, para sentir tristeza e dor de tanta dor e de tanto padecer de Cristo Nosso Senhor. A 6ª adição: não procurar pensamentos alegres, ainda que bons e santos, como de ressurreição e glória. Antes, motivando-se a sentir dor, pena, e abatimento

³⁶ Aqui há, por parte de Bingemer, uma referência ao exercício que introduz na segunda semana dos EE inicianos (LOYOLA, 2000, EE 91-100), já mencionado neste capítulo.

recordando, frequentemente, os trabalhos, fadigas e dores que Cristo Nosso Senhor passou desde o dia em que nasceu até o mistério da paixão, no qual estou. (LOYOLA, 2000, EE 206)

A própria referência maior da espiritualidade inaciana, ou seja, seus próprios EE, já são uma maneira estruturada de envolvimento do retirante no Mistério Cristão. Porém, a terceira e quarta semanas tocam mais explícita e diretamente nos eventos que constituem tal mistério, através de um itinerário complexo que tem como referencial uma seleção de textos bíblicos, cuja aplicação, como posto no capítulo primeiro, não se trata de uma novidade introduzida por Inácio de Loyola. Aqui não serão detalhados todos os elementos que demonstram a contemplação do Mistério³⁷ e o envolvimento do exercitante, bastando, por sua vez, notar que a pessoa é envolvida naquilo que contempla e, para tal, a totalidade de sua vida é envolvida, de modo a atingir sua intimidade ou interioridade, comportando igualmente sua subjetividade.

É preciso recordar que esta semana se inicia com o que se espera da semana precedente, a segunda, em sua conclusão: a eleição, ou seja, a melhor maneira com a qual a pessoa assume o compromisso de seguir a Cristo, evidentemente, comprometendo-se com o Reino. Aliás, Adroaldo Palaoro, jesuíta brasileiro, enxerga esse comprometimento numa analogia em que ele identifica certa afinidade entre a proposta de Inácio de Loyola e São Paulo:

De fato, para Santo Inácio com o para São Paulo, o centro afetivo e dinâmico de sua vida, de sua doutrina é o “Cristo Crucificado” (1Cor 1,23). Em ambos é a mesma força que impulsiona a uma intensa atividade apostólica: o amor apaixonado a Cristo na Cruz; e, como consequência dessa fé e desse amor, o ideal de identificação com Cristo, de segui-lo e de contribuir a consumir na Igreja e na história a obra vitoriosa que Ele deixou iniciada na Cruz “para a glória de Deus Pai” (Fl 2,11). (PALAORO, 1992, p. 111)

Trata-se, por sua vez, de uma configuração progressiva, mas comprometidora e definitiva, do fiel à pessoa de Jesus Cristo. Mais uma vez emerge a organicidade entre as quatro semanas dos EE, pois, note-se, o que se propõe nesta semana deriva da anterior, como visto, da eleição, e se desdobra, como continuidade, na terceira semana e na conclusão do retiro. Ainda nesta linha, o mesmo jesuíta afirma:

Tomada a decisão de “subir à Jerusalém”, o exercitante começa a descobrir, contemplando Jesus, qual pode ser o preço da fidelidade. O Cristo que suscita entusiasmo e seguimento radical é o Cristo que passa pela Cruz. A eleição feira o conduz para a mais alta configuração com Jesus Cristo crucificado, imagem única e

³⁷ A terceira semana dos exercícios de Santo Inácio, na numeração que lhe é dada, tem início no EE 190, estendendo-se até o número 217, inclusive, e comporta duas contemplações, finalizando nas regras para ordenar o comer. Lidos integralmente permitem compreender melhor a dinâmica de sua aplicação dentro dos dias que são aplicados. No entanto, vale recordar que o livro dos EE não são uma obra para ser lida, nem mesmo deve estar de posse do exercitante. Cabe possuí-lo, para a aplicação, aquele que dá os exercícios, com perícia e sensibilidade ao desenvolvimento demonstrado pela pessoa que acompanha. Para melhor atenção ao que foi enfatizado na abordagem desta semana, pode-se consultar os números que tratam mais explicitamente da obra realizada por Cristo como iniciativa divina (LOYOLA, 2000, EE 193, 196, 197, 203).

suma de toda perfeição; ela se situa no “caminho”, como passagem incessante da morte para a vida. É a experiência paulina de que a comunhão nos sofrimentos de Cristo é o princípio de vida e dinamismo de Ressurreição (Fl 3,10-11; 2 Cor 4,10; Gl 6,14; Cl 1,24). (PALAORO, 1992, p. 111)

Inácio parece ter plena consciência daquilo que, como já tratado, lhe ocorreu na visão que teve de “La Storta”. Ou seja, um evento de sua hagiografia aponta para aquilo que, tendo percebido, fez questão de introduzir nos seus EE, isto é, a necessidade de acolher o caminho da Cruz de Cristo, teologicamente compreendido como o meio pelo qual ele conduz a humanidade ao Pai. Sem a cruz, por sua vez, não se pode vislumbrar a imersão no Mistério, pois lhe é parte constitutiva. Tampouco sem a cruz é possível configurar-se a Cristo, adentrar na comunhão com Deus, na comunhão da Igreja e em seu apostolado missionário. Em outros termos, sem a eleição, outrora consolidada, os EE não são completados, pois não conduzem a pessoa a uma nova configuração em sua vida.

Seguir a Cristo, que passou pelo processo de crucifixão e morte, significa, por sua vez, não uma vida de glórias e privilégios prazerosos. Para os fiéis cristãos, portanto para Inácio também, implica uma maior configuração ao Cristo em tudo, a ponto de, a certo modo, realizar em sua vida uma espécie de “Kénosis”, ou seja, um esvaziamento, que comporta a humildade, a humilhação, injúrias, a pobreza evangélica e toda forma de esvaziamento em vista de, cada vez mais e melhor, imitar o Cristo que se fez servidor. Como mencionado já neste capítulo, Inácio procurou viver essa realidade, fazendo-se despojado ao máximo, de modo que quaisquer facilidades e privilégios pessoais, sobretudo em questões financeiras, se tornavam um grande incômodo à sua consciência. É o que ele procurou concretizar em sua vida e exigiu dos membros da ordem religiosa que fundou, a Companhia de Jesus. Tal despojamento já é disposto ao exercitante no início na segunda semana, em forma de propósito assumido como imitação de Jesus Cristo (LOYOLA, 2000, EE 98), fazendo, por sua ênfase, ser notado como condição não só para o êxito do retiro, mas para o próprio discipulado e para a missão.

Por sua vez, as contemplações propostas na terceira semana dos EE significam, para o fiel cristão inaciano, uma maneira de acompanhar e trazer para perto de si a paixão e morte de Cristo. Trata-se de uma maneira de envolver-se no que contempla. O exercitante não está ali como um expectador sentado em uma cadeira confortável assistindo a uma peça de teatro. É preciso que ele se permita impactar pelo Mistério. Por isso, é importante o desempenho e toda atenção de quem dá os exercícios, ou seja, que o acompanhante esteja atendo ao desenvolvimento da pessoa, para que esta tenha o quanto mais envolvimento na cena contemplada. Deve estar atenta à já tratada moderação na alimentação, ao despojamento e até

o uso da imaginação, retomadas e outras técnicas contidas nos próprios EE: 1º preâmbulo, recordar a história:

Como Nosso Senhor enviou dois discípulos a Jerusalém desde Betânia para preparar a ceia. Depois ele mesmo foi lá com os outros discípulos. Na ceia, tendo comido o cordeiro pascal, lavou os pés dos seus discípulos. Depois que Judas foi vender o seu Senhor, deu-lhes seu santíssimo corpo e preciosíssimo sangue, pregando-lhes um sermão; 2º preâmbulos, composição vendo o lugar: considerar o caminho de Betânia a Jerusalém, se largo, estreito, plano etc. Do mesmo modo o lugar da ceia, se grande, se pequeno, de um jeito ou de outro. (LOYOLA, 2000, EE 191-192)

Fica, dessa maneira, evidente como a maneira de proceder no retiro consegue provocar um envolvimento de toda a pessoa, de modo a acionar suas disposições humanas em seu favor, ao que, na esteira da temática aqui trabalhada, também ajuda a compreender como a proposta espiritual inaciana toca a interioridade da pessoa e, de forma mais ampla, faz notar sua subjetividade, o que, por sua vez, não significa uma negação de si, mas uma reconfiguração da própria existência, levando-a a uma conformação maior com o projeto original de Deus para a humanidade, considerando, segundo a crença cristã, que esta dinâmica está para a economia salvífica.

À medida que o exercitante se aproxima de Cristo pelas contemplações realizadas, sente-se interiormente comovido, “estremecido” diante da paixão e morte de Cristo, de modo a desejar participar mais de perto de tais eventos e imitá-lo, buscando maior semelhança com Ele, até mesmo no momento culminante de sua “Kénosis”. Há um progressivo processo de aproximação do Cristo, de imitação para maior conformidade, uma busca por maior e mais estreita comunhão com o Mistérios:

Por isso, no processo da oração, a experiência espiritual da terceira semana é uma experiência unitiva, isto é, o exercitante deve entrar nos sentimentos internos no coração de Jesus. Não há espaço para o meu “eu”; é necessário afastar-se do interesse próprio pois o objetivo é partilhar da dor do Senhor. Exige-se uma humildade profunda, um recolhimento interior, para concentrar-se totalmente no mistério da Paixão. (PALAORO, 1992, p. 112-113)

Aqui, por sua vez, Palaoro indica elementos importantes que apontam para a aproximação do Mistério que os EE permitem ao exercitante, de forma exigente, uma vez que já aponta para uma reconfiguração da própria existência da pessoa em sentido integral, ou seja, em sua interioridade e subjetividade. Se bem conduzido, portanto, com a ajuda de uma pessoa perita nos exercícios inacianos, as práticas propostas conduzem a uma maior união com objeto da contemplação, cujo envolvimento é capaz de reordenar a existência da pessoa. É discutível se há benefícios ou conveniências na negação do “eu” existencial. No entanto, é preciso ter presente que se trata muito mais daquilo que já é trabalhado nos exercícios da primeira e segunda semanas. Aos poucos o fiel é conduzido por um caminho de abandono daquilo que ele

se tornou, a ponto de não mais se conformar ao projeto original do Criador para a criatura humana.

A consideração deste elemento que, para a fé cristã, reporta à doutrina da criação do ser humano leva à compreensão que a união com o mistério, na verdade, é uma condução àquilo que, em si mesmo, a pessoa é chamada a ser. No entanto, Inácio de Loyola parece ter convicção de que é preciso fazer uma experiência com Cristo, ou seja, com o próprio Mistério, a fim de alcançar sua plenitude, pois a realização humana é possível no encontro com o divino. Este, por sua vez, é mais um elemento que aponta para a antropologia dos EE, dimensão que será aprofundada tratada no próximo capítulo.

Há um apontamento importante para a mística com a qual se reveste a espiritualidade inaciana, ao motivar a oração unitiva que conduz para uma verdadeira experiência com a realidade sagrada, não se configurando como alguma espécie de panteísmo ou dissolução da própria identidade (SUDBRACK, 2007). Inácio, em seus exercícios, parece indicar mais para a uma união com Deus, a ponto de devotar-se totalmente a ele, num gesto de fé e compromisso na Igreja Católica em vista da missão. Trata-se, pois, de uma antropologia que tem a Cristo como referência, bem como maior conformação, de acordo com o que os cristãos creem, um negar a si daquilo que não é propriamente humano e retomar o plano originário de Deus, já manifesto na criação. A união com Cristo é, pois, condição necessária para alcançar o objetivo dos EE.

Tendo tratado da terceira semana e analisado suficientemente os principais elementos que a constituem em vista do objeto desta pesquisa, vislumbra-se a quarta e última semana de exercícios, nas quais as contemplações também terão este caráter contemplativo, com suas peculiaridades, como que numa continuidade.

3.3.2.4 Quarta semana

Garantindo a organicidade da abordagem das quatro semanas de exercícios, deve-se ter a preocupação de demonstrar que os próprios EE de Santo Inácio de Loyola são um itinerário orgânico, embora bastante complexo em sua estrutura. Ao chegar na última semana, nesta abordagem descritiva e analítica, apresenta-se bastante sensível que o caminho proposto nos exercícios possui uma unidade que pousa seu fundamento na própria fé. Há, portanto uma teologia que envolve a construção do exercitatório inaciano, não sem influências das circunstâncias religiosas e culturais presentes no século XVI, apresentadas no capítulo primeiro

e que servirão como referencial de contexto para o capítulo que se segue. Evidentemente, interessa muito mais o ambiente teológico e, não separado a este, espiritual de seu tempo, para desenvolver qualquer análise, prezando, no entanto, pelo método eleito para o presente estudo, isto é, a fenomenologia tal como compreendida por Juan Martín Velasco que, mesmo não se constituindo no objeto de pesquisa, oferece um caminho apropriado para compreender melhor o que de fato é alvo de investigação, a própria espiritualidade inaciana.

Vale recordar que há unidade mais estreita entre a terceira e quarta semana de exercícios. Como visto, em ambas há um duplo objetivo que, embora distintos, são importantes para sua melhor compreensão: a união do fiel exercitante à dor e à alegria de Cristo, portanto na contemplação do Mistério Pascal, e o recebimento da confirmação da eleição ou escolha feita já no final da segunda semana, como introdução na terceira (RO TSAERT, 2017, p.33). Ter presente este duplo objetivo ajuda a, na abordagem, compreender melhor a “essência” de cada semana de exercícios, isto é, permite que haja maior atenção ao que realmente tinha por intenção Inácio de Loyola em sua elaboração, evitando excessivas especulações ou mesmo devaneios acerca dos EE. Do ponto de vista metodológico, é preciso olhar a fonte principal da proposta inaciana, que são os exercícios, em busca de sua essência, seguindo os passos apresentados por Velasco, em vista de uma conjectura mais objetiva e que derive da coleta seletiva do maior número possível de elementos que o fenômeno em questão oferece à consciência do cientista da religião.

Primeiramente, é preciso apresentar a temática central da quarta semana dos exercícios de Inácio de Loyola: a contemplação de Jesus Cristo Ressuscitado. O fiel, que se apresenta para o retiro, é orientado a adentrar na semana sem perder o foco no Mistério Pascal, que, por si, se constitui no eixo central dos EE, sobretudo nas terceira e quarta semanas. É oportuno recordar que, fundamentalmente, são as seguintes temáticas que derivam daquela que se constitui no eixo central: contemplação da aparição de Nossa Senhora; contemplação para alcançar o amor; os três modos de orar e os mistérios da vida de Cristo³⁸. Evidentemente, nesta abordagem, não será feita uma exposição detalhada das temáticas da semana, mas dar-se-á ênfase nos elementos julgados pertinentes em sua correlação com a questão a que se procura verificar, ou seja, sobre a valorização da interioridade e subjetividade na espiritualidade plasmada por Santo Inácio de Loyola.

³⁸ A quarta semana dos EE, na numeração da versão aqui utilizada, tem seu início no n. 218, estendendo-se até o n. 312, inclusive. A partir do n. 313 até o n. 370 são apresentadas as chamadas “Regras”: para o discernimento dos Espíritos (para a primeira e segunda semanas, separadamente); para distribuir as esmolas e para sentir com a Igreja. Esta última, no entanto, é precedida pelas “notas sobre os escrúpulos” (LOYOLA, 2000).

A terceira semana centrou-se na contemplação da paixão e morte de Cristo. Já no seu início, a quarta semana faz com que todo esforço do retirante se volte para a glória, ou seja, para o Mistério da ressurreição. Importante recordar que esta não se apresenta isolada do que precedeu, ou seja, os Mistérios da dor. Tudo compõe um único Mistério, o Pascal. Dessa maneira, a semana que agora se inicia tem tom de Páscoa, em continuidade e sintonia com todo o espírito que Santo Inácio quis imprimir nos seus EE.

Agora é o momento de dar maior ênfase àquilo que os cristãos católicos chamam de “alegria do Ressuscitado”. Há, pois, no fiel, o vislumbrar de uma nova realidade pois, como visto, as contemplações não significam apenas uma observação descomprometida de tais eventos, como se não houvesse uma ligação com a vida humana. A pessoa é sempre levada a sentir-se integrada naquilo que propõe os exercícios, de modo a envolver-se e identificar-se. Se as contemplações da semana anterior foram capazes de impactar em sua vida e em seu estado de ânimo, igualmente esta semana há de ter seus efeitos sobre quem faz o retiro.

A própria liturgia da Igreja Católica, nas festividades pascais, expressa muito bem o caráter contemplativo que Santo Inácio transmitiu em seus exercícios. O Tríduo Pascal, que é celebrado desde a quinta-feira da semana santa, já se inicia com a recordação da última ceia que Jesus celebrou com seus discípulos, seguindo-se a recordação de seu sofrimento, sua morte na cruz, especialmente na sexta-feira da paixão, até culminar na vigília pascal e celebração da Páscoa no Domingo da Ressurreição. Entretanto, a liturgia que outrora fizera os fiéis mergulharem em lamentos e prantos pela recordação do sofrimento e morte de Cristo, através de seus rituais, agora introduz as pessoas num aflorar de alegria ao recordar sua ressurreição. As celebrações pascais, sabidamente, constituem-se no momento mais importante e central de todo o calendário litúrgico da Igreja Católica, mas não somente, pois a vida do fiel também é considerada uma existência pascal.

Santo Inácio de Loyola dá importância semelhante àquela da liturgia da Igreja em relação ao Mistério da Páscoa. Seus EE, através das contemplações, sobretudo das passagens bíblicas selecionadas, tem o efeito de fazer o fiel reler a própria existência diante do referido Mistério. Se sente impacto diante das dores do Cristo, também é comovido quando se volta à ressurreição. Como na liturgia, que ocorre nas comunidades cristãs anualmente, há uma espécie de recompensa quando chegam, no final da semana santa, no Domingo de Páscoa, também a chegada na quarta semana de exercícios provoca um sentimento de alegria que, no linguajar da espiritualidade inaciana, significa uma “consolação”. Se o sofrimento é um tipo de desolação,

a consolação é proporcionada pelo próprio Cristo que, de acordo com a fé cristã, ressuscitou de entre os mortos.

Tais elementos, que são de natureza teológica, estando assim no âmbito da fé, tem a propriedade de movimentar interiormente os fiéis, despertar pensamentos, sentimentos, vontades ou mesmo atitudes que, necessariamente, estão ligados à sua individualidade, portanto, à subjetividade, cujo conceito será mais amplamente tratado no próximo capítulo. Mesmo considerando que a fé cristã tem índole comunitária, pelo próprio conceito de Povo de Deus, em termos eclesiológicos, é possível afirmar que há movimentos subjetivos. Estes, por sua vez, não significam uma anulação do vínculo de pertença à instituição religiosa, ou seja, à Igreja Católica, mas a constatação de que, embora na comunidade de fiéis se professe a mesma fé, cada membro é uma individualidade, tem sua personalidade, sua vida pessoal, seus projetos e, conseqüentemente, sua experiência com o sagrado.

Não se pode, dessa maneira, falar em termos de exclusividade, como se a interioridade e a subjetividade fossem um absoluto contraposto em relação à fé comum da Igreja, compreendida em sua constituição como povo de Deus. Este conceito, evidentemente, comporta uma coletividade e um sentimento de pertença. Mas, o que aqui se pretende demonstrar ao tratar já da quarta semana de exercícios inicianos, é que a fé de cada fiel pode ter suas peculiaridades sem que isso seja uma negação do caráter comunitário do cristianismo vivido nos círculos católicos.

Tratar da quarta semana, na esteira da temática desta pesquisa, comporta, necessariamente, a constatação da alegria pascal que invade o interior do fiel exercitante, de modo a reconhecer, no nível da fé, que sua fonte é o próprio Cristo que ressuscitou dos mortos. Evidentemente, não se coloca aqui em debate o que extrapola aquilo que, como procedimento metodológico, se observa no fenômeno tornado objeto de investigação. Não será, aqui, o objetivo explicar como é possível que alguém possa retornar à vida após ser morto numa cruz. Ao fiel, portanto àquele que crê, isso parece resolvido. Aqui, interessa tão somente notar o que o objeto da fé cristã, ou seja, o Mistério de Cristo, é capaz de realizar na pessoa, tendo como pressuposto aquilo que se dá à consciência do cientista da religião. Neste sentido, o jesuíta já citado ainda afirma em sua obra:

Se existe nos Exercícios um tema teológico em que Inácio inova, é justamente o do mistério da Ressurreição. Embora a paixão de Cristo esteja no centro da espiritualidade do século XVI, Inácio prefere terminar seus Exercícios acentuando a consolação recebida da ressurreição de Jesus Cristo. Isso porque, segundo as palavras que lhe foram atribuídas, ainda que vivamos num mundo que mais se assemelha à

terceira semana, o cristão vive na luz dessa ressurreição. De fato, como contemplar os mistérios evangélicos sem ir até o fim da narrativa? (RO TSAERT, 2017, p. 34)

O ambiente religioso do século XVI já foi exposto, de modo a deixar evidente que já não havia uma uniformidade devocional entre os círculos pertencentes à Igreja Católica. Há um significativo contingente que influencia na maneira de as pessoas viverem a fé e, bem se sabe, Inácio de Loyola não ficou alheio a essa pluralidade católica. Muitos dos movimentos espirituais tinham uma ênfase nos mistérios dolorosos. Tudo sugere que os EE de fato introduzem algo ainda pouco frequente ao trazer para si os mistérios da glória, acolhidos como consolação. Há, dessa forma, a percepção de que a experiência de encontro com a pessoa de Jesus, que é propiciada pela natureza mistagógica que perpassa os exercícios inacianos, torna-se um caminho de uma vida nova, ressignificada e vitoriosa após os diversos momentos de desolação que também podem se fazer presentes durante as quatro semanas. O envolvimento do fiel naquilo que contempla permite, pelo seu modo de proceder, uma verdadeira interpenetração que desperta um incontido sentimento de consolação, como se fosse recompensada ou premiada depois de uma longa e difícil jornada. Quando a pessoa, na verdade, adentra na contemplação do Mistério cristão de maneira integral, percebe que o mesmo Mistério também penetra em seu interior e provoca, e preenche de novos sentimentos, novas atitudes que, de certa forma já se vislumbram na passagem da terceira para a quarta semana de exercícios, quando se faz a eleição da maneira de se seguir a Cristo.

Há, a partir de então, encaminhando-se ao final do retiro, o emergir da consciência de que a vida cristã consiste numa configuração na figura central de sua fé, ou seja, uma vida modelada na pessoa de Jesus Cristo, que os exercícios permitiram encontrar e experimentar de modo pleno, e não apenas no caminho da cruz. A ressurreição torna-se, pois, um elemento que confere maior completude à vida de fé, sendo-lhe fonte de satisfação e alegria interiores:

A quarta semana, ponto alto e síntese da totalidade dos Exercícios, tem por finalidade coroar todos os frutos das semanas precedentes, através da íntima participação na ressurreição vivificante de Cristo. Sendo introduzido progressivamente nas multiformes riquezas do Mistério de Cristo, o exercitante se encontra agora no ponto central da História da Salvação: a experiência do Cristo ressuscitado, fundamento da fé, da esperança e da caridade cristãs. (PALAORO, 1992, p. 113)

A referência para o retirante, durante suas contemplações, é uma seleta de textos dos evangelhos, cuja apresentação tem, também, um caráter mariano, ou seja, há uma referência à Maria Mãe de Jesus Cristo. Não cabe aqui discorrer sobre elementos de mariologia, mas é preciso considerar que Santo Inácio de Loyola fez questão de associar a experiência da ressurreição à Mãe daquele que ressuscitou. Fica evidente que há a ideia não apenas de exaltar aquela que, segundo a fé cristã católica, fora escolhida por Deus mesmo para ser a que iria

colaborar no mistério da Encarnação, mas também como ícone de quem fez experiência com o ressuscitado, no nível da fé e da própria existência.

As contemplações da quarta semana tem, assim, sua centralidade no Ressuscitado, porém, de modo mais específico, nas suas aparições à sua Mãe:

“A história: depois que Cristo expirou na cruz, o corpo ficou separado da alma, a divindade sempre unida a ele. A bem-aventurada alma desceu à mansão dos mortos, também unida à divindade. Tirando dali as almas justas e vindo ao sepulcro, apareceu ressuscitado à sua bendita Mãe em corpo e alma”. (LOYOLA, 2000, EE 219)

Esta citação é apenas um exemplo do que será mais frequente nesta semana de exercícios e que, evidentemente, não será tratado de forma integral e detalhada. Basta, por hora, notar a importância dada ao evento da ressurreição, como o próprio criador dos EE explica:

Nas demais contemplações, proceda-se por todos os mistérios da ressurreição da maneira que abaixo se segue até a ascensão, inclusive. Tendo e conservando, em toda a semana da ressurreição, a mesma forma e maneira seguida em toda a semana da paixão. De modo que esta primeira contemplação da ressurreição se oriente segundo o assunto proposto quanto aos preâmbulos. Os cinco pontos sejam os mesmos. As adições abaixo sejam as mesmas. Assim, em tudo o que resta, pode orientar-se pelo modo da semana da paixão, como as repetições, os cinco sentidos, abreviar ou prolongar os mistérios etc. (LOYOLA, 2000, EE 226)

Evidentemente, a quarta semana de exercícios já vislumbra a conclusão do retiro. Há um teor sintético que aponta para aquilo que se espera na pessoa que passou pelas quatro semanas. Considerada a organicidade, nota-se também o que deriva como que fruto do itinerário, quando bem conduzido e suficientemente empenhado pela pessoa. Esta, por sua vez, passa a gozar de uma vida espiritual renovada a partir do Mistério cristão, pois vislumbra uma nova vida, que vai além daquilo que percebe em seu interior, na sua relação pessoal com as realidades divinas, mas também no seu comprometimento de fé com o apostolado, ou seja, com a própria missão da Igreja, a evangelização.

Se os exercícios, como visto, tocam diretamente na interioridade e na subjetividade da pessoa, isso não concorre para retirá-la da comunhão com a instituição religiosa, ou seja, com a Igreja Católica. Ao contrário, o espírito de ânimo interior gerado no fiel também o torna entusiasmado ao compromisso com a comunidade de fé. Este, está naquilo que se pode reconhecer como mistagogia dos EE, pois, além de levar a uma experiência com o Mistério, também introduz na própria Igreja. Se os exercícios são mistagógicos, são também, dessa maneira, eclesiológicos, supondo a consolidação da condição de discípulos (BARRY, 1997).

A consolação espiritual alcançada, por sua vez, não se reduz a um benefício particular, desvinculado do compromisso com a comunidade. Note-se que tudo deriva do encontro vital com o Mistério que atinge seu auge na quarta semana de exercícios. Há, a partir do que se colhe,

uma nova maneira de ser e de agir adotada pelo fiel. Esta semana, assim, tem como característica a coleta da consolação:

Chamo consolação, quando se produz alguma moção interior, pela qual a pessoa se inflama no amor de seu Criador e Senhor, e, portanto, quando não pode amar em si mesma nenhuma coisa criada na face da terra, exceto no Criador de todas elas. E, também, quando derrama lágrimas, motivadas pelo amor do seu Senhor, ou pela dor de seus pecados, ou pela Paixão de Cristo nosso Senhor, ou por outras coisas diretamente ordenadas a seu serviço e louvor. Enfim, chamo consolação todo aumento de fé, esperança e caridade, bem como toda a alegria interna, que chama e atrai para as coisas celestes e para a salvação da própria pessoa, aquietando-a em seu Criador e Senhor. (LOYOLA, 2000, EE 316)

A consolação é, para Santo Inácio de Loyola, um conceito amplo e abrangente, ou seja, atinge a pessoa em sua inteireza. O que ele chama de “moção interior”, na verdade, se expande para a vida exterior da pessoa que atinge tal estado de espírito. Há, evidentemente, uma satisfação e felicidade interiores que lhe conferem sensação de bem-estar e comunhão com Deus, ciente de que este estado existencial deriva, por sua vez e segundo o que acredita, do Cristo ressuscitado pois, sua vitória sobre a morte seria também a vitória contra os males que atingem e afligem a humanidade. Nisto consiste também a alegria do próprio Cristo (TETLOW, 2006). Aquilo que é vivenciado em seu interior, por sua vez, extrapola seus limites mais restritos da própria interioridade, sem perder o fundamental amor a Deus sobre tudo o que existe, pois o reconhece como Criador. Conforme a citação acima (EE 316), se é possível a alguém que se entrega e se devota totalmente a Deus amar alguma outra realidade além daquele que reconhece ser seu valor maior, somente nele é possível.

A consolação é, assim, também um assumir uma maneira nova de amar que não retira a importância que a realidade divina ocupa na escala de valores da pessoa, sem negar a possibilidade de amar outras realidades, desde que submissas ao Criador e somente através dele sendo procuradas pelo fiel. Junto a essa satisfação, a consolação também se percebe na consciência de ver-se livre daquilo que, no presente e considerando o caminho já feito no retiro inaciano, é considerado pecado e já pertence ao passado, pois o Mistério no qual foi inserido, fazendo dele experiência, o libertou, restando-lhe a atitude de louvor, mesmo que em lágrimas, que não mais expressam peso pelos erros cometidos, mas a alegria interna de se ver justificado perante o próprio Deus. Tudo agora se torna alegria, de modo que as realidades antes amadas são tratadas com aquilo que em muitos meios espirituais se denomina “santa indiferença”. Mas o louvor também se expressa no serviço, uma vez que o fiel vê em Cristo o protótipo daquilo que humanamente ele mesmo precisa ser: “[...] com efeito, Jesus Cristo é o Homem novo, o novo Adão da nova Criação, a imagem perfeita do Deus invisível, o modelo do ser humano sonhado pelo criador” (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2007, p. 58).

Conformar-se com a pessoa de Jesus Cristo é, pois, uma consolação espiritual e sinal de que uma vida nova chegou, sendo-lhe agora mais satisfatória e feliz. Esta nova atitude, como ainda demonstra o conceito de consolação apresentado pelo próprio criador dos EE, faz crescer três atitudes essenciais e que os cristãos chamam de virtudes teologais: a fé, a esperança e a caridade. Trata-se de um significativo aperfeiçoamento da própria vida cristã em qualidade e profundidade, tendo em vista a própria Salvação (GALLAGHER, 2021). O contraposto deste estado renovado de espírito é a desolação, que se verifica mais frequente nas duas primeiras semanas, embora se reconheça que possa ocorrer em todo itinerário de vida do cristão:

Chamo desolação tudo o que é contrário da 3ª regra, como escuridão interna, perturbação, moção para coisas baixas e terrenas, inquietude, com diversas agitações e tentações, movendo à desconfiança, sem esperança, sem amor, achando-se a pessoa toda preguiçosa, tibia, triste e como que separada de seu Criador e Senhor. Pois assim como a consolação é contrária à desolação, do mesmo modo os pensamentos que saem da consolação são contrários aos pensamentos que saem da desolação. (LOYOLA, 2000, EE 317)

A dinâmica das semanas de exercícios já propicia uma profunda revisão da própria existência no confronto com as realidades sagradas, especificamente o Mistério Cristão (GALLAGHER, 2021). Desde os exames e exercícios da primeira semana, bem como da segunda semana ao tratar do Reino, as contemplações, as meditações, como das duas bandeiras e dos três tipos de pessoas, modos de humildade, a eleição e, na terceira e quarta semana, do próprio mistério pascal de modo mais concentrado, há a possibilidade de a pessoa colocar-se não apenas diante de si mesma, como que de frente a um espelho, mas também do Mistério, percebendo o quanto está distante do ideal presente no projeto daquele que, aos poucos, reconhece como seu Criador.

O reconhecimento da própria pequenez, já que passa a considerar a grandeza de Deus mediante a fé que possui, bem como de seus pecados e demais limitações, provoca grande desolação. É como sentir-se sujo e indigno das coisas divinas, o que, com na consolação, também provoca moções interiores. A pessoa, quando passa a se perceber melhor no caminho dos EE, sente-se negativamente estruturada em seu interior, mesmo que não seja capaz de oferecer explicações para tudo isso. A intenção aqui não é desenvolver um discurso à luz da Psicologia, como já tratado, mas deve-se reconhecer que o exercitante, por quase todo o tempo do retiro, é psicologicamente estimulado, seja em relação à desolação ou à consolação. Inácio tinha, pelo que se compreende a partir do do texto dos EE, consciência desse impacto na interioridade da pessoa, embora não pudesse, no século XVI, falar nos termos das ciências psicológicas, cujo desenvolvimento é posterior. Entretanto, ao reconhecer que a pessoa está, no

tempo de desolação, profundamente abalada, há orientações a serem dadas, que cabem ao que dá o retiro:

Em tempo de desolação nunca fazer mudança, mas permanecer firme e constante nos propósitos e determinação em que estava no dia anterior a tal desolação, ou na determinação que estava na consolação precedente. Pois, como na consolação, mais nos guia e aconselha o bom espírito, assim, na desolação, o mau, e com os conselhos deste não podemos acertar o caminho. (LOYOLA, 2000, EE 318)

O tempo de desolação, considerado a partir da própria experiência de Santo Inácio, constitui-se num tempo de incertezas, que envolve também muitos sofrimentos, que podem ofuscar o pleno uso da razão, bem como gerar atitudes precipitadas em busca de solução, pois ela ocorre não durante a vida levada distante de Deus, ou em meio aos pecados humanos, mas justamente na tomada de consciência da própria condição vital (GALLAGHER, 2021). Como que aconselhando certa prudência, o autor dos EE sugere que este tempo não é propício para tomadas de decisões pois a pessoa estaria sob influência do que se denomina “mau espírito”, diferente daquele que surge em tempos de consolação.

A saída da situação decadente em que a pessoa se encontra é possível mediante a realização dos EE, mas não de forma mecânica, como se a graça de Deus, um elemento da fé cristã, fosse condicionada a um caminho metodológico e cheio de regras. Há, dessa maneira, uma confiança, por parte do crente, na graça divina, a quem recorre para que seja libertado dos pecados que são a fonte causadora da desolação. Assim, a consolação é alcançada pelo próprio agir dos favores divinos, não sem perseverar nas meditações e orações:

Quem está na desolação considere como o Senhor, nesta provação, lhe deixou o uso de suas potências naturais para que resista às várias agitações e tentações do inimigo, pois pode fazê-lo pelo auxílio divino, que nunca lhe falta, embora não seja sentido claramente. Porque o Senhor lhe tirou o seu muito fervor, o grande amor e a graça intensa, ficando-lhe, contudo, graça suficiente para a salvação eterna. Quem está na desolação empenhe-se em ter paciência, que é contrária aos vexames pelos quais passa. E pense que logo será consolado, pondo em prática as diligências contra esta desolação, como se diz na 6ª regra. (LOYOLA, 2000, 320-321)

Há, pois, clareza do papel da graça e do agir divinos em vista da superação do período de desolação, sem desconsiderar, entretanto, o esforço que deve ser empreendido pelo fiel, se realmente deseja sair da condição existencial sofrida e distante de Deus que se encontra. Deverá, pois, conhecer as causas da situação vivida, também apontadas nos EE: tibieza, preguiça, negligência espiritual, afastamento do serviço divino, afastamento da graça e do amor (LOYOLA, 2000, EE 322).

Mas, por que insistir, ao tratar da quarta semana, em expor, a partir dos próprios EE, os conceitos de consolação e desolação? Essa questão será retomada, de forma analítica, no próximo capítulo. Por hora, basta considerar que a consolação, alcançada de forma mais plena

nesta semana conclusiva, é vista por Santo Inácio como um fruto da própria Ressurreição. Isso equivale afirmar que de Deus provém a consolação a que agora se apossa, pois já é possível contemplar “o ofício de consolar, que Cristo nosso Senhor exerce, comparando como os amigos costumam consolar-se” (LOYOLA, 2000, EE 224).

Uma vez que o Mistério da ressurreição adquire centralidade nesta semana, seu maior objetivo, ou mesmo significado, consiste nessa maneira a uma maior e mística união com Cristo visto, no universo religioso cristão católico, como glorioso: “Pedir o que quero: graça de sentir intensa e profunda alegria por tanta glória e gozo de Cristo nosso Senhor” (LOYOLA, 2000, EE 221). A graça é alcançada e uma nova vida se vislumbra para o fiel, como algo dado por Deus, no entanto, sem que isso signifique um rechaço da participação humana que deseja alegria, busca e pede nos exercícios. O exercitante entra, dessa forma e já avançado nos EE, num estado de plenitude vital, que é interior, sem deixar de ser também exterior, a ponto de poder, ao concluir a semana, obter como que uma confirmação da eleição outrora feita no final da segunda semana de exercícios, o que, além de apontar mais uma vez para o aspecto orgânico dos EE, denuncia que a pessoa conseguiu êxito em seu retiro.

Nesta fase conclusiva dos EE, Santo Inácio apresenta aquilo que denomina “contemplação para alcançar o amor”, que já aponta não somente para o êxito do retiro, mas também para sua plenitude, como que formando uma síntese, pois é chegado o momento de o fiel empregar em seu cotidiano aquilo que pode experimentar do sagrado durante as quatro semanas. Trata-se de trazer o Mistério para sua vida em tudo, na sua oração (BARRY, 1990)³⁹, em seus trabalhos, no serviço apostólico na Igreja, enfim, uma maneira de ver e servir a Deus em todas as coisas. Sua vida, a partir do retiro, e se de fato os propósitos apresentados forem assumidos, para a ser uma expressão de fé, capaz de acolher e em tudo praticar a vontade divina, que atinge e preenche seu interior, tendo, no entanto reflexos em sua existência, tamanho o grau de assimilação adquirido nesta etapa de sua jornada. “Chegar ao ponto máximo a partir do qual toda experiência humana seja uma experiência de Deus em Cristo: este é o ideal da vida cristã. Aqui é onde termina os exercícios e começa uma existência transformada à imagem de Cristo” (PALAORO, 1992, p. 114). Trata-se de viver uma vida cristã em sentido pleno, onde os valores do Reino, ou seja, do Evangelho, seja o referencial de tudo o que a pessoa reflete, diz e faz o

³⁹ W. A. Barry, nesta obra (1991), aponta o exercício da oração como elemento necessário para o estabelecimento de uma relação com Deus que, sendo pessoal, é também subjetiva, sem negar o compromisso a que conduz, de forma ampla, sobretudo no nível da fé e do envolvimento de toda pessoa em uma realidade existencial renovada.

que deriva de sua fé tem, assim, implicações morais, pois tudo em sua vida e no mundo passa pelo crivo de sua dos princípios evangélicos.

Fala-se, assim, de uma quinta semana para quem cumpriu com êxito as quatro semanas de exercícios, o que é denominado “ad amorem”, que na verdade refere-se às implicações existenciais dos EE anteriormente realizados. Tudo ganha centralidade no Mistério que passa a ser o sustentáculo de toda sua existência, onde o amor de Deus pode ser encontrado, experimentado e transmitido, pois, Inácio supõe, quem passa pelo retiro, ao final, já não pode mais ficar sem um compromisso eclesial, ou seja, a missão que, na índole dos exercícios, é colaborar na obra evangelizadora da Igreja, pela salvação da humanidade (BARRY, 1997). Sua vida é plenamente aquilo que se faz presente desde o Batismo: uma consagração em vista do serviço de Deus em sua Igreja, como maneira de manifestar sua glória: “Pedir o que quero: conhecimento interno de tanto vem recebido, para que, inteiramente reconhecido, possa em tudo amar e servir à sua divina Majestade” (LOYOLA, 2000, EE 233), o que não se dá sem considerar todo o histórico do fiel, uma vez que agora, no presente de sua existência, sua dedicação é integral. Há assim, que se recordar que sua própria história de vida é marcada pelo movimento da graça de Deus que alcança e transforma o ser humano, de modo que este se ofereça àquele que o munuiu de tantas dádivas divinas, e continua se manifestando nos próprios dons oferecidos como maneira de participação em sua obra: “Olhar como todos os bens e dons descem do alto, assim meu limitado poder provém do infinito e sumo poder do alto. Do mesmo modo a justiça, bondade, piedade, misericórdia [...] assim como descem os raios do sol, as águas da fonte” (LOYOLA, 2000, EE 237). Trata-se de uma espécie de pedagogia que capacita a pessoa a ver Deus em toda sua existência circunstante. Essa dinâmica não se trata de uma conjectura que Inácio teria formulado de maneira especulativa ou por uma longa pesquisa bibliográfica, mas é fruto de seu próprio itinerário. É sabido que a ideia de criar seus EE tem por objetivo transmitir aos outros essa mesma experiência, e é o que ele propôs também aos seus primeiros companheiros da Companhia de Jesus (LOYOLA, 2014, n. 99). Essa radical entrega é expressa de forma eloquente na pequena oração que ele apresenta nos EE:

“Daí, refletir em mim mesmo, considerando com muita razão e justiça o que devo oferecer e dar de minha parte a sua divina Majestade. A saber: todas as minhas coisas e, com elas, a mim mesmo, assim como quem oferece com muito afeto: tomai, Senhor, e recebei toda a minha liberdade, minha memória e entendimento e toda a minha vontade. Tudo o que tenho ou possuo, vós me destes. A vós, Senhor, restituo. Tudo e vosso. Disponde segundo a vossa vontade. Dai-me o vosso amor e a vossa graça, pois ela me basta”. (LOYOLA, 2000, EE 234)

Tudo Inácio coloca à disposição ao serviço divino, com absoluta pobreza e humildade, sem, no entanto, buscar aperfeiçoar-se para melhor “amar e servir” (BINGEMER, 1991). Esta

é a radicalidade que ele conseguiu viver e imprimir nos EE⁴⁰. O que até aqui se demonstrou, julga-se suficiente para expor como a experiência pessoal de Santo Inácio, transmitida em seu exercitório, tem como marca, embora não mencionada explicitamente, a capacidade de reconfigurar a vida da pessoa, ou seja, comporta grande potencial em referência à interioridade humana e, conseqüentemente, sua subjetividade, no estabelecimento de relações com as realidades sagradas, mais especificamente, aquelas dadas pelo universo da fé cristã católica, cujo fenômeno aqui é objeto de estudo.

3.4 Conclusão

Tendo percorrido fatos mencionados nas principais hagiografias de Santo Inácio de Loyola, de modo a compreender seu contexto vital e suas próprias experiências de vida, sobretudo de sua conversão e caminho como peregrino, foi possível identificar alguns elementos que são, por ele, transmitidos aos seus EE e, portanto, identificáveis em partes de sua redação. A abordagem feita já apresenta um teor analítico, embora seja muito mais descritivo, em virtude do método velasquiano, o que foi o empenho ao tratar de cada uma das quatro semanas do exercitório. Esta análise será aprofundada no capítulo seguinte, com teor antropológico e em referência à mística inaciana. Esta descrição analítica, mesmo parcial, prepara, portanto, para a que terá centralidade no capítulo terceiro, sem desconsiderar o espectro teológico e espiritual presentes nos EE, de modo a perceber seu caráter medieval e moderno, simultaneamente.

⁴⁰ Esta pesquisa limita-se em descrever elementos que forneçam material para responder à questão acerca da interioridade e subjetividade nos EE, sem ocupar-se em traçar um histórico detalhado da formulação ou redação dos próprios exercícios inacianos. Sabe-se, no entanto, que o texto não foi redigido de uma só vez. Já nos eventos iniciais de sua conversão começou a rascunhar aquilo que hoje se tem, mas foram muitos os eventos e momentos em que o texto ganhou novas estruturas, passou por revisões, acréscimos e outros retoques. Duas obras podem ajudar a aprofundar o processo de elaboração dos EE: MARTELLI, E.F. Breve história dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Verbo Encarnado, 2022, 168p.; LAFONTAINE, R. A originalidade dos Exercícios de Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 2022, 503p. A primeira obra recomendada tem caráter mais histórico, ao passo que a segunda oferece uma espécie de exegese dos EE, sem descuidar das informações que a história oferece, porém com maiores detalhes sobre cada elemento constitutivo da obra de Santo Inácio.

4 ANÁLISE FILOSÓFICO-ANTROPOLÓGICA DOS EE

4.1 Introdução

Para estabelecer uma análise munida de maior precisão acerca da valorização da interioridade e subjetividade nos EE de Santo Inácio de Loyola, é preciso retomar tais conceitos, já sinalizados no capítulo primeiro. No entanto, seguindo o caminho metodológico proposto, cujas referências estão no pensamento de Juan Martín Velasco, este é o momento de centrar-se, como que numa etapa de redução, em tais conceitos. O contexto moderno específico do século XVI, tratado anteriormente sob vários aspectos, ofereceu muitos elementos que aqui são supostos para prover a pesquisa de uma aproximação mais precisa possível dos conceitos envolvidos na análise dos exercícios inacianos. Em continuidade, mas com maior especificidade, torna-se necessário trazer à tona uma compreensão mais adequada para analisar a proposta inaciana, sem renunciar ao referencial metodológico adotado, ao contrário, adentrando com maior afinco numa análise provida de instrumentais filosóficos e antropológicos, sem abdicar da fenomenologia.

4.2 Interioridade e subjetividade em questão

4.2.1 “Interioridade”

Etimologicamente, o substantivo feminino “interioridade” (“Innerlichkeit”), derivado do adjetivo “interior”, indica a qualidade do que é interior, que está na parte de dentro de alguma realidade, tornando-se, por sua vez, individual, portanto, limitado ao que a possui em si. Pode-se, assim, afirmar que uma pessoa tem uma interioridade, como parte de sua própria constituição. É o contraposto, sem perder sua correlação, ao conceito de “exterioridade” (“Aeusserlichkeit”). Tais conceitos, entretanto, remontam à filosofia antiga, apresentando já sinais de uma preocupação com os mecanismos que envolvem a consciência humana. Já os estoicos⁴¹, por exemplo, se perguntavam sobre a questão da consciência (ABBAGNANO, 2021). Evidentemente, a preocupação com os mecanismos que envolvem a produção do conhecimento, seus limites, sua natureza e finalidade ainda não tinha um desenvolvimento nas dimensões que a história da filosofia apresentou. A “Epistemologia”, no entanto, dá seus

⁴¹ O Estoicismo, reconhecido como escola ou corrente filosófica que deu seus primeiros passos no século III a.C., teve como maior referencial Zenão, originário do Chipre, mas estabelecido na Grécia, precisamente em Atenas, onde desenvolveu sua atividade intelectual, sem, no entanto, envolver-se nas questões políticas, pois não possuía cidadania local. Esta corrente de pensamento tem, dentre suas características, certa indiferença em relação ao prazer, à alegria, tristeza, dor, dando maior foco à razão, instância moderadora das ações humanas.

primeiros passos quando se pergunta sobre as questões relativas à interioridade e exterioridade, no que diz respeito ao saber (MONDIN, 2017)⁴². O estoicismo, de modo ainda rústico, mas não sem importância, apresenta certa preocupação com a razão sobre a emoção e sobre o pensamento, tentando, junto a isso, compreender as fronteiras entre aquilo que está dentro e o que está fora da pessoa. Há, dessa forma, um preocupar-se com a emoção, sejam elas classificadas, como que numa escala de valores, entre boas, más ou mesmo sem importância. Independentemente da classificação, mas de modo especial às duas primeiras, há de se dar um tratamento ou encaminhamento racional, promovendo as emoções boas, banindo as más e não se preocupando com as sem importância, mesmo que isso não signifique deletá-las, mas estabelecer uma relação o mais saudável possível com o que se sente.

Há, pois, no pensamento estoico, ainda que de modo rústico, uma noção de fronteiras interiores e exteriores no que se refere ao pensamento racional e às emoções. Tais são ainda discutidas com Marco Aurélio, Epicteto e Sêneca, com variantes sobre a relação entre os pensamentos e sentimentos interiores em sua relação com o exterior. É difícil afirmar até que ponto estes conceitos foram tomados por Santo Inácio nos seus EE, considerando o grande hiato de séculos que o separam de Zenão e dos outros, chamados estoicos (ABBAGNANO, 2021). Isso por vários motivos, seja pelo desenvolvimento da própria Filosofia ou a contínua amplificação do pensamento, seja pelo espectro espiritual do século XVI, ou mesmo pela consideração de que tais conceitos eram ignorados por Santo Inácio quando começou a elaborar seus exercícios, pois sua formação mais sistemática ocorreu tardiamente, sobretudo no tempo em que esteve em Paris.

Vale ainda ter presente o que Sêneca expunha a respeito, procurando dar uma diferenciação entre os sentimentos que brotam do interior, como de alegria e tristeza, e os que tem sua gênese nas realidades exteriores ao ser humano. Há como notar, por sua vez, semelhanças com conceitos caros aos EE inicianos, como as moções que afloram no exercitante, causando desolação ou consolação, num movimento que parece não apenas alternar, mas integrar a interioridade e a exterioridade da pessoa, bem como em sua relação com os outros, com o mundo e com Deus mesmo. Mesmo na atualidade, com o desenvolvimento das ciências humanas, sobretudo as que adentram mais intimamente nas estruturas do pensar e sentir, como as teorias freudianas, os EE continuam compreendendo a consolação interior como uma forma de presença de Deus mesmo junto à pessoa, embora isso não signifique um rechaço

⁴² Em sua obra, o referido autor traça um minucioso panorama acerca das diversas maneiras de conceber o ser humano, contemplando, inclusive o aspecto material ou corpóreo, bem como o racional e emocional, dentre outros.

das proposituras científicas atuais acerca do interior de mesmo do subconsciente, entendendo, inclusive, sua maior amplitude, sacralidade e importância:

Hoje em dia, graças à renovação da espiritualidade inaciana, os jesuítas, em seus diferentes ministérios, pensam continuar fiéis a um modo de proceder que tende a ajudar cada um a fazer a experiência pessoal da consolação, “esse pontinho luminoso ao qual os Exercícios conduzem [...]. ponto luminoso, mas também secreto, uma espécie de lugar nupcial em que ao acompanhante é pedido firmemente respeitar”. Experiência que eles consideram a finalidade de seus apostolados, quer estejam junto aos superiores, dos refugiados ou das pessoas chamadas “comuns”. (ROUSSELOT, 2021, p.85)

Se na filosofia, no decorrer da história de seu desenvolvimento, o debate das relações entre exterioridade e interioridade ganhou importância, seja nas grandes questões metafísicas e/ou epistemológicas, também no campo religioso esse debate adentra, sobretudo à medida que, no universo judaico-cristão, a Filosofia penetra e dá importantes contribuições para pensar a fé e as relações entre o ser humano e as realidades sagradas. Há um movimento histórico, dentro da própria filosofia e da teologia, que aos poucos relaciona os dois conceitos. Em se tratando do fenômeno religioso, interessa muito mais concentrar a investigação no conceito que, mesmo imbricado com a Filosofia, o termo “interioridade” adquire a ponto de adentrar nos movimentos espirituais do tempo de Inácio de Loyola. Há uma construção histórica que o precede por séculos e ao longo do desenvolvimento do pensamento cristão ganha diferentes ou diversas configurações.

A preocupação epistemológica na filosofia é resultante de um longo desenvolvimento. Mas, de forma saliente e em se tratando do seu desenvolvimento mais remoto, foi apenas através do neoplatonismo e do próprio cristianismo que as questões referentes à interioridade e exterioridade na questão da inteligibilidade ganha espaço e começa a ter forma, mesmo que não ainda tão amadurecida. Além disso, a metafísica, que adquire espaço dentro da teologia cristã, já aponta para as questões que envolvem as relações entre o sujeito, aquele que pensa, e toda realidade externa, incluindo as realidades divinas que não propriamente se identificam com o ser humano, embora esse debate possuísse muitas facetas e não se dê de maneira pacífica e uniforme. Por hora, basta que se tenha presente que as questões que envolvem a interioridade, tal como apresentadas no século XVI, ou seja, no século em que Santo Inácio de Loyola viveu, são resultantes de um complexo filosófico, teológico, cultural e antropológico herdado através dos séculos e submetidas a inúmeras reconfigurações (VAZ, 2020)⁴³. No entanto, em seu tempo, questões acerca da inteligibilidade, que envolvem a relação do sujeito pensante com as

⁴³ H. C. de L. Vaz, na obra citada, apresenta um amplo estudo acerca do ser humano para além de sua subjetividade, ao introduzir suas “relações fundamentais”, que passam pelo aspecto objetivo, intersubjetivo e transcendente.

realidades que o circundam, já são bem presentes, sobretudo pelos debates da Idade Média, em especial o século XIII, com figuras como Santo Tomás de Aquino. Importante também compreender, pela abordagem feita no primeiro capítulo, que há influências nas tendências ou correntes espirituais que persistiram até o Renascimento, influenciando também sobre a elaboração dos EE, mesmo que isso não tenha ocorrido de forma sistemática, ou seja, o ambiente espiritual foi mais presente nas circunstâncias da conversão e vida religiosa de Inácio que propriamente os inúmeros debates nas universidades.

O papel do neoplatonismo, com suas influências e releituras do platonismo, adentra nos debates cristãos e toma corpo nas relações estabelecidas com a maneira de se pensar, compreender e viver a própria fé cristã. A interioridade humana passa a ser um elemento cada vez mais associado com sua consciência que se relaciona com a exterioridade, ou seja, com o mundo e os outros seres, inclusive as realidades divinas. Embora aqui não será traçado o histórico do debate das relações entre interioridade e exterioridade, que envolve também a questão da subjetividade, sobretudo nas questões epistemológicas ou relativas à inteligibilidade (VAZ, 2002), não se pode deixar de supor que são inúmeros os pensamentos em torno desse debate, alguns dos quais se tornaram marcos referenciais de passagem nos períodos da história da filosofia até a contemporaneidade. Entretanto, o interesse traçado nesta pesquisa poussa seu foco nas relações de tais questões na mística e na espiritualidade, que possuam, direta ou indiretamente, alguma força de influência no desenvolvimento dos EE inacianos.

Considerando a especificidade do objetivo apresentado, considerar tal debate torna-se necessário não só como caminho de análise, mas, e sobretudo, para compreensão do fenômeno aqui tornado objeto, ou seja, a espiritualidade proposta no século XVI por Santo Inácio de Loyola como instância que valoriza a interioridade e subjetividade nas relações entre o fiel e as realidades divinas. Trazer elementos de seu tempo, como traçado no primeiro capítulo, já demonstra suficientemente que a proposta inaciana não é de todo uma novidade ou um evento pleno de elementos inéditos na história da espiritualidade cristã católica. Partindo da descrição dos EE, caminho metodológico proposto por Velasco e aqui disposto no capítulo precedente a este, no confronto com o levantamento de alguns elementos constitutivos do ambiente cultural e religioso do século do Renascimento, torna-se ainda mais saliente que há importantes influências na proposta inaciana. Isso não significa, por sua vez, que Santo Inácio tenha feito um minucioso estudo filosófico e teológico antes de formular o texto dos seus EE⁴⁴. Tudo

⁴⁴ No capítulo segundo foram apresentadas importantes passagens de caráter hagiográficos de Santo Inácio de Loyola, sobretudo recolhidos das descrições contidas em sua “Autobiografia” (LOYOLA, 2014) e na obra de

demonstra que ele tenha sido mais influenciado pelo ambiente mais comum às pessoas religiosas ou que professavam a fé católica em seu tempo que por um esforço intelectual acadêmico prévio.

Esses debates se fizeram frequentes nas produções que envolvem a cultura religiosa vivenciada por Inácio. A consciência da pessoa religiosa torna-se, também, suscetível de investigação, pois o ser humano é, por si, aquele que pensa, sente, vive uma relação com as realidades sagradas e com o mundo sensível. Ou seja, o ser munido de razão é também objeto integrado no desenvolvimento do conhecimento acerca do ser, embora, em cada época, haja maneiras diferentes de compreensão dessa relação.

A dinâmica entre interioridade e exterioridade, inserida nas questões acerca da inteligibilidade, que tem seus fundamentos na Filosofia, penetra também no desenvolvimento da Teologia cristã e tem seus reflexos no desenvolvimento da mística e da espiritualidade. O desenvolvimento da metafísica trouxe tais temas à tona, sobretudo em relação à introspecção, mesmo que ainda não dessa forma denominada. Entretanto, adjetivos como realidade ou mundo interior e exterior, portanto referentes a objetos que são internos ou externos ao ser humano. Como afirmado, tais conceitos não atingem apenas a produção do conhecimento racional, mas também a relação entre o fiel e as realidades sagradas.

Estudos mais recentes, ligados à psicologia, apontam um salto importante a tais conceitos, tendo, frequentemente, como referência os correlatos com a ideia de interioridade, que se depreende do pensamento de Santo Agostinho, porém, muito mais relacionados com a ideia de subjetividade, que será aqui tratada. É bem sabido que a antiga ideia de iluminação teve importante atuação no desenvolvimento do conceito de interioridade, cuja importância é reconhecida também por fornecer muito daquilo que se denomina “modo de ser moderno”. Modernidade, dessa forma, não diz respeito apenas a um contingente de acontecimentos históricos, à descoberta de novos continentes, com a expansão marítima, aperfeiçoamento das relações econômicas ou novas expressões artísticas⁴⁵, invenções e técnicas, dentre outras

Pedro Ribadeneira, que foi seu contemporâneo e pôde apresentar importantes elementos da vida do criador dos EE (RIBADENEIRA, 2021). Dentre outras que poderiam ser mencionadas, ambas são suficientes para compreender que os EE são formulados num processo histórico pessoal de Inácio, ao longo de sua trajetória desde antes de seu processo de conversão, considerando também os vários retoques dados à sua obra ao longo do tempo.

⁴⁵ Para uma maior compreensão da cultura renascentista e de sua história, uma referência que ainda persiste é a obra de Jacob Burckhardt, intitulada “A cultura do Renascimento da Itália”, um reconhecido historiador e professor do século XIX. À luz da Ciência da História contemporânea, sua obra deixa lacunas importantes em sua descrição da modernidade, sobretudo no que diz respeito ao contexto econômico. Entretanto, o citado autor parece não ter tal preocupação, pois procura contar a história da Itália no século XVI a partir da vasta produção artística herdada do referido período. Para ele, são fundamentais a história da arquitetura e da arte, em estreita relação. No entanto tinha uma visão apurada e analítica da história, não sem influência de F. Nietzsche, com quem mantinha constante

características a época em debate. Há de se considerar que, para definir quem é o ser humano moderno, é preciso tê-lo presente de forma integral. No entanto, aqui pode-se considerar que a modernidade significa um modo de ser, de pensar e compreender o próprio ser humano e sua relação com o mundo interior e exterior. Dizer “modernidade”, sob este ponto de vista, significa pensar de forma moderna, o que nem sempre é verificável no tempo que viveu Santo Inácio de Loyola.

O desenvolvimento do pensamento filosófico e mesmo teológico a partir de Santo Agostinho, portanto também tendo presente o Neoplatonismo (VAZ, 2020), passando por alguns expoentes como Santo Tomás de Aquino, Descartes, Hegel, Freud e outros, oferece importantes maneiras de se compreender o ser humano moderno, mesmo que estas ou outras figuras o concebiam de maneiras diversas, às vezes contrastantes ou superando o que outros afirmaram. Não será, aqui, feita uma exposição da ideia que cada um deles tem acerca da modernidade e do homem, embora sejam importantes. Importará ainda mais tratar dos conceitos de interioridade e subjetividade no contexto do século XVI como elementos presentes nos EE de Santo Inácio de Loyola à luz da espiritualidade e mística circulantes em seu tempo. Os conceitos derivantes do desenvolvimento da Filosofia, da Teologia e outros saberes são relevantes e ajudam a iluminar e compreender melhor elementos presentes nos exercícios inicianos, porém não se constituem o objeto de investigação do presente estudo. Entretanto, oferecem importantes instrumentais para melhor análise e compreensão, que, certamente serão considerados no presente capítulo.

De Santo Agostinho até o pensamento contemporâneo um longo percurso foi realizado e é nítido o importante desenvolvimento da categoria “interioridade”. O próprio desenvolvimento das ciências é um elemento que o alavancou de forma acelerada. Embora as teorias formuladas por vezes não sejam plenamente similares, todas contribuíram para que se chegasse ao conceito contemporâneo. Por outro lado, é devido o reconhecimento da

contato e alinhamento de pensamento. Tampouco se preocupava em inserir em sua obra, pelo menos dando ênfase, a questões teológicas e filosóficas que “fervilhavam” durante o Renascimento e em seu próprio século, embora haja menções a tais problemáticas. Não se alinhava aos positivistas nem ao pensamento hegeliano, que davam o espírito intelectual quando lecionava, mas preferia, junto à arte e à arquitetura, a poesia. Apenas de não considerada, pelos contemporâneos, uma obra completa sobre a modernidade, muitos, igualmente, enxergam nela um potencial holístico, e foi um insistente em apontar para conceitos como “realismo”, “naturismo” e “individualidade”, ou seja, pelo viés artístico, ajuda a contemplar o homem moderno que cada vez mais se firmava e expressava também sob o aspecto de sua identidade subjetiva, embora este conceito ainda tivesse que passar por ulteriores desenvolvimentos (BURCKHARDT, J. A cultura do renascimento na Itália: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, 408p.).

contribuição do pensamento agostiniano e, em especial, os desenvolvimentos do século XIII, com Santo Tomás de Aquino e os outros mencionados (VAZ, 2020).

Há, atualmente, uma forte tendência segundo a qual o auge da compreensão da relação entre o interior humano e o mundo exterior está no pensamento de S. Freud, no reconhecimento de que existe uma “relação de continuidade entre a ideia de interioridade de Santo Agostinho e o conceito de subjetividade em Freud” (CASSAL e MARTINS, 2019). Embora o conceito de sujeito, em referência ao ser humano, não seja uma novidade inserida pela descoberta do subconsciente no pensamento freudiano, há uma importante inovação. O já citado Jacob Burckhardt (1991) detalha em sua obra o conceito de sujeito através do advento de um novo modelo de relações sociais, verificável na literatura e na produção artística dos séculos XV e, principalmente, XVI. Evidentemente não é possível afirmar que Santo Inácio de Loyola tivesse presente, ao elaborar seus EE, o conceito contemporâneo freudiano de interioridade do sujeito associado ao sujeito moderno, pelo extenso hiato temporal entre ambos. Porém, é possível uma leitura psicanalítica, considerando os conceitos de subconsciente e consciente da Psicanálise, para analisar a espiritualidade inaciana, portanto com uma abordagem mais aproximada da Psicologia⁴⁶.

Atualmente, do ponto de vista antropológico e mesmo filosófico, é possível compreender que se pode conceber ou definir o homem moderno tendo como referencial o conceito de interioridade, mesmo que não seja a única via reconhecida para tal definição. No espírito do século XVI, em se tratando precisamente dos EE de Santo Inácio de Loyola, tem grande valor analítico o contexto espiritual de seu tempo, cujas influências pousam sobretudo na herança recebida desde Santo Agostinho e, de maneira ainda mais próxima, do pensamento tomista, sem que isso represente um rechaço dos desenvolvimentos posteriores que ampliaram significativamente os conceitos envolvidos na própria espiritualidade aqui tomada como objeto de análise. Compreender o homem moderno, portanto, requer levar em consideração os pensamentos cartesiano, kantiano, hegeliano e mesmo freudiano (CASSAL e MARTINS, 2019). Embora plasmados desde a antiguidade, estes pensadores que trataram do sujeito cognoscível em sua relação com o real, ajudam a compreender profundamente as relações entre interioridade humana, agora munidas da categoria de sujeito, mesmo e sobretudo em sua

⁴⁶ A obra citada de Maria Teresa Moreira Rodrigues é um referencial bastante atual para aprofundar as imbricações entre a espiritualidade inaciana e a Psicanálise, o que é feito num cruzamento com o pensamento de Roland Barthes, sobretudo ao conduzir à compreensão de que a proposta de Santo Inácio de Loyola, ainda no século XVI, oferece à atualidade um caminho ainda oportuno para a busca de conexão com as realidades sagradas, ou mais especificamente, em se tratando dos círculos cristãos católicos, com o Mistério de Cristo (RODRIGUES, 2020).

conexão com o mundo espiritual. Entretanto, a consideração do desenvolvimento desde Santo Agostinho até a grande crise da segunda metade do século XIII⁴⁷ (VAZ, 2002), cuja figura de maior expressão é Santo Tomás de Aquino, se posiciona mais próximo de Santo Inácio de Loyola. Evidentemente há um hiato a se considerar de praticamente três séculos, que é muito mais configurado pelo tempo transcorrido que pelo desenvolvimento teológico e espiritual.

As questões teológicas, bem como as referentes à inteligibilidade, outrora trabalhadas nas discussões filosóficas, ou propriamente o desenvolvimento das relações entre fé e razão, tem como que um pico de frequência no século XIII, sendo, pois, causadoras da crise que Henrique C. de Lima Vaz aponta em sua obra. Entretanto, o teor de sua pesquisa aponta não tanto para uma interpretação pessoal, mas para a constatação de que houve forte tensão que, ainda mais, são geradoras de acirradas controvérsias, seja dentro da própria Filosofia ou da Teologia que, por sua vez, e sobretudo na Europa Medieval, tem uma inseparável relação com a religiosidade da Igreja Católica.

Historicamente é constado que as relações entre Igreja e Estado eram ainda estreitas e fortes, de modo que a Igreja ainda representava uma instância de forte influência social. O controle sobre o pensamento teológico, bastante imbricado com a filosofia, é diligentemente controlado pela Igreja, sobretudo pelo chamado “Tribunal do Santo Ofício”, que se constituía como que uma polícia que vigiava constantemente contra quaisquer formas suspeitas de heresia, sob o risco de submissão a um rigoroso processo jurídico canônico, cujas consequências poderiam ser punições com extremo rigor. Entretanto, tais diligências sobre questões doutrinárias não se restringiam ao ambiente interno das universidades medievais. Não de forma paralela, mas com fortes relações, há as práticas religiosas do povo, desde as consideradas oficiais até as mais populares, como as formas de espiritualidade presentes neste período, apresentadas no primeiro capítulo desta pesquisa.

Tais discussões e práticas espirituais percorreram um longo caminho e chegaram até o século XVI. Mesmo passando por importantes transformações, como as inseridas pelo

⁴⁷ O referido período, sobretudo pelo pensamento desenvolvido e presente nas universidades com um itinerário e tradição já em vias de consolidação, como ocorre em Oxford, por exemplo, há um significativo aumento em número e qualidade nas chamadas sínteses teológicas e filosóficas, evidentemente, em sua maior parte relacionando os dois campos do saber. No entanto, o que alcançará maior expressividade a partir do século XIV, há uma crescente tendência em conceber a Filosofia como um saber autônomo. De acordo com H.C de Lima Vaz, na obra citada, de grande densidade filosófica, este período, entretanto, representa uma importante passagem para uma concepção de pensamento que caracteriza a própria modernidade, não propriamente como rompimento, mas como configuração do que se pode compreender por pensamento moderno. Segundo ele, os elementos principais da referida crise estão situados no “campo teórico fundamental”, nas concepções entre “fé e razão”, bem como sobre os esquemas representativos que articulam determinada imagem de espaço-tempo”, isto é, as questões que analisam as “formas de pensamento”, ao que se atribui certa preocupação epistemológica (VAZ, 2002).

Humanismo do século XIV, a Idade Média é ainda um referencial teórico e espiritual circunstante no tempo em que viveu Santo Inácio de Loyola, configurando, dessa maneira, alguns conceitos inerentes aos seus EE, cuja construção a fase descritiva, como componente metodológico, portanto a partir da fenomenologia velasquiana, já fora apresentado, em sintonia com importantes elementos salientados pelos seus principais hagiógrafos, de modo que fosse possível uma construção rigorosa de uma visão de conjunto do referido fenômeno, a ponto de, neste estágio da análise aqui empreendida, centralizar atenção, pela redução, no seu objeto, ou seja, a sua espiritualidade como ocorrência espiritual que valoriza a interioridade e a subjetividade humana.

No entanto, tratar da interioridade humana e compreendê-la, no caminho adotado neste estudo, necessariamente leva em consideração tal conceito em termos filosóficos e teológicos presentes no espectro religioso da renascença, embora com nítida carga medieval. Portanto, tendo tais conceitos como supostos, há uma preocupação epistemológica com a interioridade, a ponto de compreender que os debates acerca da inteligibilidade do ser, seja em relação a Deus (considerado na concepção cristã católica), com os demais seres e com o próprio ser humano, comporta processos que, na compreensão já intuída desde a antiguidade, passa pelo interior do ser inteligível, o próprio homem.

As questões referentes à inteligibilidade concentram-se, pois, não somente em relação ao que é material, mas passam a ocupar-se também das questões mais afinadas com conceitos ou discussões de caráter metafísico. Os processos racionais são também tratados como interiores, bem como os que se referem às relações entre o ser humano e as realidades sagradas, ou, dentro da cultura religiosa cristã, com Deus. A vida espiritual, portanto, está necessariamente relacionada e mesmo associada aos processos intelectivos, racionais e, por sua vez, internos. As discussões acerca das imbricações entre fé e razão, que ganham notoriedade no século XIII e, mais intensamente, na grande crise desencadeada na sua segunda metade, tornam-se elemento imprescindível na compreensão da espiritualidade inaciana, mesmo que ele jamais tenha dado ênfase, na redação de seus exercícios espirituais, a tais discussões.

Junto a essa percepção, ao compor o quadro as influências sobre Santo Inácio que mais deixam transparecer a valorização da interioridade e subjetividade, é fundamental recordar que as obras que ele leu durante sua convalescência, por exemplo, embora mais populares, já tinham uma carga conceitual herdada dos tempos medievais. O mesmo ocorreu com as formas de piedade adotadas pelo povo em seu tempo. Dessa forma, supõe-se, não há separação

significativa entre a herança medieval, nas discussões filosófico-teológicas, e a espiritualidade no tempo de Inácio:

Mais exatamente, a relação se estabelece entre as razões da Fé, organizadas em discurso teológico, e as razões do conhecimento humano, organizadas em discurso filosófico. Esse problema é recebido na Idade Média nos termos em que Santo Agostinho o formula, a saber: como inter-relação dinâmica entre a Fé que busca sua forma própria de Razão (“fides quaerens intellectum”) e a Razão que se oferece à inteligência da Fé (“ratio fide illuminata”). Essa inter-relação, transmitida disciplinarmente como harmonia entre Teologia e Filosofia (Tomás de Aquino), une todos os fios que se entrelaçam na crise final do século XIII, formando polos teóricos entre os quais a crise oscila: a teologia antifilosófica do neo-agostinismo, a teologia filosófica de Tomás de Aquino, a Filosofia ateológica dos mestres das faculdades de Artes⁴⁸. (VAZ, 2002, p. 55)

Para Henrique C. L. Vaz, a modernidade finca suas raízes na Idade Média que, por sua vez, representa, no século XVI, um amadurecimento e mesmo valorização das concepções herdadas da antiguidade clássica. Mesmo considerando as diferentes concepções de história acerca da delimitação temporal das idades, como as variantes encontradas em Jacques Le Goff, em Delumeau e mesmo Burckhardt, ou seja, se há ou não uma dinâmica de ruptura ou continuidade, ou mesmo uma conjugação de ambas, é fato que parece razoável conceber a modernidade como um modo de pensar moderno, o que tem sua reconhecida expressão nos debates filosóficos e teológicos acerca da concepção do ser e de sua racionalidade e os processos interiores e exteriores envolvidos.

Os conceitos platônicos, neoplatônicos e mesmo aristotélico-tomistas fornecem a estrutura conceitual para os ulteriores desenvolvimentos que, evidentemente, de Descartes adiante tomam novas e importantes configurações. Podem ser igualmente importantes para avaliar os elementos relativos à interioridade e subjetividade nos EE de Santo Inácio de Loyola. No entanto não soa razoável tomá-los como influência, considerando a sequência lógico-temporal-histórica. O que se depreende, sobretudo a partir do século XVII, são posteriores à proposta espiritual de Santo Inácio. Entretanto, se adotada a concepção histórica, e mesmo filosófica, segundo a qual o que define o homem moderno é a cultura moderna, o pensamento, o jeito de ser ou existir modernos, então o que sucede ao século XVI também tem resquícios, ou mais que isso, fundamentação em muitos elementos conceituais oriundos da própria Idade Média.

Os paradigmas tão evocados na teologia, ofertados como herança por Santo Agostinho e Dionísio, bem como os derivantes do neoplatonismo e aristotelismo, presentes tanto na

⁴⁸ O que chegou mais próximo de Santo Inácio na Universidade de Paris, pois foi na mesma localidade que ele completou seus estudos.

Filosofia como na Teologia medievais, dão, assim, forma não só à concepção do sujeito como aquele que pensa e, pelo pensamento, também se relaciona com as realidades divinas e as demais que lhe são externas, adentra no histórico da espiritualidade e da mística através dos séculos, pois já é razoável considerar que a interioridade humana seja a hospedeira, bem como a instância articuladora não apenas da razão, mas também das emoções e da própria experiência de Deus.

4.2.2 “Subjetividade”

Filosofia e Teologia cultivavam uma relação extremamente próxima, praticamente interpenetradas e, por vezes, até de submissão da primeira à segunda em alguns momentos da história. Os esforços por distanciamento, que alguns descrevem como libertação do ato de filosofar em relação aos elementos pertencente à fé e oferecidos pela produção teológica, sobretudo cristã, já começam a se vislumbrar, tomando maior forma com Descartes, segundo alguns historiadores e filósofos. Entretanto o modo de pensar moderno já é realidade presente desde os tempos medievais e a ideia de interioridade, pela qual, por exemplo, Agostinho tanto se dedicou, começa a ser integrada à ideia de sujeito e subjetividade.

Aquilo que cada vez mais se firma conceitualmente, na modernidade, acerca do ser humano em sua interioridade, não renuncia, por sua vez, os elementos derivados ou fundamentados daquilo que Henrique C. L. Vaz chama de “antropologia aristotélica” (VAZ, 2002), intensamente presente no pensamento de Santo Tomás de Aquino, ampliando-se para a integridade da vida humana, ou seja, a tudo o que compõe seu contexto vital, pessoal e circunstancial:

Com efeito, a recepção “pleno jure” de Aristóteles e, na sua esteira, dos comentadores árabes⁴⁹ no mundo intelectual latino, opera não apenas um enorme deslocamento das fronteiras desse mundo, mas sobretudo leva a cabo uma transformação profunda nas estruturas do saber superior já estabelecidas nos campos da metodologia, da epistemologia, das categorias cosmológicas, antropológicas e ontológicas, dos ideais

⁴⁹ A filosofia, sobretudo metafísica, de Aristóteles tiveram, desde a antiguidade, larga recepção no mundo árabe e mesmo em meio aos muçulmanos, através dos quais muitos dos filósofos puderam adentrar na filosofia ocidental e também no pensamento tomasiano. Para compreender melhor, no entanto, a recepção da cultura filosófica grega no mundo árabe, indica-se CUNHA, S. P. e SILVA, F. G. P. O curso do pensamento procleano na filosofia árabe. Revista de Filosofia Argumentos [on-line]. Fortaleza, ano 12, n.o 24 - jul.-dez. 2020, DOI: <https://doi.org/10.36517/Argumentos.24.5>. As autoras indicam a importância do pensamento de Proclo, dentre outros, nesta penetração, também a presença do pensamento Bizantino, sobretudo entre os muçulmanos, bem como sua posterior migração ao mundo latino.

éticos e da concepção da vida política. Abre-se, desta sorte, o vasto horizonte formado pela conjunção entre o saber cristão tradicional, moldado pela tradição agostiniana, e a nova ciência aristotélica. No campo circunscrito por esse novo horizonte germinarão as primeiras sementes e aparecerão as primeiras raízes das quais crescerá a grande árvore da “episthème” moderna e, com ela, todo o complexo sistema simbólico da modernidade. (VAZ, 2002, p. 58)

A referida crise da segunda metade do século XIII tem muitas facetas, como, por exemplo, as controvérsias entre Boaventura, Alberto Magno, o próprio Tomás de Aquino dentre outros, que também conheciam o pensamento da Faculdade de Artes de Paris com seu conhecido “aristotelismo heterodoxo”. No entanto, aqui dá-se ênfase ao pensamento tomista, sobretudo pela síntese que representa neste período e sua importância do ulterior desenvolvimento moderno. Há de se considerar que ele, ao fazer um contraposto ao pensamento árabe averroísta, bem como superando, embora não de todo rechaçando, o pensamento neo-agostiniano acerca das questões que envolvem a “unicidade do intelecto possível”, confere maior abertura ao pensamento aristotélico. Surge, aos poucos, uma espécie de distinção entre as filosofias que se ocupam concentradamente nas questões sobre a “essência”, de um lado, e as que estão centradas em debater sobre a “existência”, de outro:

“As filosofias antigas, na sua estrutura ‘noético-metafísica’, obedecem sem exceção ao paradigma epistemológico que circunscreve necessariamente o domínio inteligível ao âmbito da pergunta “o que é” ou da “ousia”. É nesse âmbito, como mostra exemplarmente Aristóteles, que se desenvolve a pergunta filosófica inaugural em torno do “ser enquanto ser”. (VAZ, 2002)

Neste emaranhado de discussões, cada vez mais há preocupação em unir as questões da inteligibilidade na sua relação ou projeção ao “ser”, em sua existência (“esse”), nitidamente contrapostas e relacionadas, como ocorre, por exemplo, em referência ao mundo cristão, e especificamente na espiritualidade. Há, assim, como que uma bipolarização entre Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, que em seu íntimo não é total, mas relacional, sobretudo ao introduzir as discussões acerca da criação, presente na Bíblia, chamando a uma discussão mais profunda sobre as imbricações entre o intelecto, Deus, como aquele que cria do nada (“ex nihilo”) e as coisas criadas, que podem ser apreendidas pela razão, possuindo, portanto uma essência própria, embora em relação e dependência do Criador, que lhe é superior. Tais ideias, dentro sobretudo do tomismo e com relações mais com o aristotelismo que com o neoplatonismo, abre caminhos para pensar também o modo com que o sujeito moderno é compreendido em sua relação com as realidades sagradas. Embora possa-se falar de uma afirmação crescente do sujeito (portanto da subjetividade) a partir do Humanismo do século XIV, e mais especificamente a partir do século XVI na Itália e dali intensificado para toda Europa, é evidente que houve influências sobre as expressões espirituais da época, cujo espectro chegou até Santo Inácio de Loyola, mesmo que não de forma sistemática. Ou seja, inicialmente

e sobretudo antes de seus estudos em Paris onde, por sinal, estava a Escola de Artes, permeada pelo aristotelismo heterodoxo.

Como tratado, não se pode dizer que o criador dos EE tivesse um conhecimento prévio de tais debates ao formular seu exercitatório. Entretanto, suas hagiografias abrem indicativos de compreensão do ambiente religioso e sobretudo espiritual-devocional que o atingiu muito mais. Em seu tempo havia, indubitavelmente, e mais frequentemente, a afirmação do indivíduo, que se dava sobretudo através das artes e mesmo, no campo existencial, no jeito de ser que, por conseguinte, também representou uma afirmação maior da individualidade, em sentido de maior e explícita expressão da pessoa com suas particularidades existenciais, em nível público. Por outro lado, também havia um crescente individualismo, no sentido de que havia, mesmo que não total, uma maior tendência à fragmentação dos vínculos sociais, mesmo daqueles constituídos nos meios religiosos (BURCKHARDT, 1991).

O que se pretende afirmar aqui é que, sobretudo após a ideia de interioridade agostiniana, passando pela síntese tomasiana, já um importante histórico de desenvolvimento das questões relativas à interioridade humana, a partir dos debates acerca da inteligibilidade, portanto de natureza epistemológica, entretanto e de forma crescente, apontando para uma melhor definição e afirmação da subjetividade, numa maior compreensão das realidades referentes e constitutivas da pessoa humana. Dessa forma, o sujeito que vive em pleno século XVI, e que, portanto, estava presente no contexto vital de Santo Inácio de Loyola, é aquele que ganha maior expressividade a partir de sua individualidade.

O desenvolvimento do conceito de interioridade e o de subjetividade moderna carrega a consequente afirmação do indivíduo que, embora inserido numa determinada sociedade, é valorizado naquilo que ele é, ou seja, em sua ontologia. Mesmo a construção das diversas espiritualidades que persistiam na modernidade renascentista, por mais que finquem suas raízes na Idade Média, devem ao passado sua configuração original e, mais ainda, a maneira de conceber e concretizar a relação com Deus que, por sua vez, já não é possível pensar sem considerar os elementos antropológicos inerentes ao que a modernidade vislumbra e que terá seus desdobramentos mesmo após o período renascentista dentro da filosofia, sobretudo a partir de Descartes, e, como muitos compreendem atualmente, com a descoberta do subconsciente em Freud e, mais atualmente, um possível vislumbrar de um novo paradigma de sujeito na

contemporaneidade, como aponta Zygmunt Bauman (cf. 2001)⁵⁰ e outros, que conduzem à compreensão de um emergir de novas maneiras de se relacionar com Deus e com as instituições religiosas (BRANDÃO, 2016)⁵¹.

A concepção de sujeito, dentro do ambiente social, cultural e religioso do século XVI tem, por sua vez, importantes configurações medievais, se, filosoficamente, pensado, pois, antes de Descartes, não se pode pensar numa evolução significativa de tal após as controvérsias do século XIII, e, em especial, o que se depreende do pensamento de Santo Tomás de Aquino, bem como a importância e amplitude que seu pensamento adquiriu. Mesmo em relação à complexidade de pensamentos até a contemporaneidade, que, em muitas de suas expressões se afasta dos conceitos aristotélico-tomistas, portanto da metafísica tradicional, há oscilações que vez ou outra a elas recorre, como que buscando as bases ou fundamentos do próprio desenvolvimento da epistemologia e consequentes imbricações com a concepção de sujeito moderno e sua relação com o mundo e com as realidades chamadas sagradas, transcendentais ou mesmo superiores, ainda que, em diversas ocorrências, não haja uma clara referência às concepções de religião, sagrado e Deus oriundos da tradição judaico-cristã, à qual pertenceu também Agostinho, Dionísio, Boaventura e outros cujos pensamentos tornaram-se paradigmáticos no próprio desenvolvimento da Filosofia, para além da própria Teologia e, por assim dizer da espiritualidade.

Junto a esta constatação, somam-se outros diversos modelos de espiritualidade e mística, que não fazem referência a qualquer realidade transcendental ou sagrada, tendo como única razão ou base o próprio ser humano e os elementos que o compõe, em busca de maior integração consigo e com o mundo, amplamente considerado. Não se trata, propriamente, de uma espécie de niilismo, embora seja um risco sempre presente, para as formas de mística ou espiritualidade que possuem âncora nas realidades sagradas, ou para outras que, não professando a fé numa divindade, têm como referência o próprio ser humano, mesmo considerando o pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche, que associa a ideia de “ausência de sentido” em sua obra ao

⁵⁰ Bauman, pensador contemporâneo, tem ganhado importante destaque ao tratar das características mais salientes da modernidade contemporânea, apontando para a emergência de novos paradigmas, que impactam profundamente na ética e na moral atuais.

⁵¹ O conceito contemporâneo de sujeito e subjetivo, bem como a afirmação da individualidade e do individualismo não serão, aqui, tratados ou aprofundados, pois a presente pesquisa centra-se na análise dos EE de Santo Inácio no século XVI. No entanto, pode-se notar que os grupos inacianos persistem dando o retiro, como proposta que, embora tenha sua gênese em pleno Renascimento, possui sua atualidade e frequência, sobretudo por onde a Companhia de Jesus está instalada. As transformações culturais contemporâneas, no entanto, representam um crescente desafio para as religiões, evidentemente para o catolicismo na contemporaneidade, conceito complexo e envolto em críticas, mas firmado como tentativa de descrever a experiência religiosa na atualidade.

conceito amplamente debatido, e igualmente controverso em suas múltiplas interpretações, do chamado “Super-Homem” (“Übermensch”). Dessa forma, ele aponta para aquilo que o niilismo vai significar em sua obra, tendo como afirmação impactante a “Morte de Deus”, isto é, uma espécie de abandono de quaisquer referenciais a Deus, pensando a partir do universo cristão, embora também seja possível conceber a partir de outras experiências religiosas e institucionais. É uma inexistência de sentido, se sua teoria for sobreposta ao que a metafísica tradicional aristotélica-tomista afirmou desde, e sobretudo, a partir da Idade Média e, mesmo antes, no pensamento agostiniano e na via interior na busca de Deus. Aquilo que se aponta em sua obra indica uma radical mudança axiológica em relação ao sentido da vida, tendo em vista o conceito de “Super-Homem”, isto é, os valores tradicionais, presentes nas espiritualidades deístas, significariam uma negação do homem, o que poderia, assim, ser superado à medida que ele abandona tais referenciais e adota a si mesmo como instância única e última de seu próprio valor e sentido. Portanto, haveria uma resignificação do sentido do ser humano pela própria via do esvaziamento:

Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo? (...). Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha (...). Veja, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem seja o sentido da terra! (NIETZSCHE, 2011, p. 13-14)

Há, evidentemente, no pensamento de F. Nietzsche, bem como dos demais, historicamente chamados mestres da suspeita⁵², outros aprofundamentos, que não se constituem objeto nem mediação analítica da presente pesquisa. No entanto, representam um caminho importante para vislumbrar um novo modelo de espiritualidade contemporânea que não necessariamente tenha uma realidade divina e transcendente como referência. Há, dessa maneira, o envolvimento de uma outra antropologia, mais centrada na individualidade e na afirmação do sujeito que, por sua vez, tem uma carga teórica que não seria possível pensar sem

⁵² Expressão que teria sido proposta por Paul Ricoeur, filósofo francês, como referência ao pensamento de F. Nietzsche, K. Marx e S. Freud, ao analisar a maneira com a qual os três apresentaram impactantes questionamentos em relação à tradicional cultura ou pensamento ocidental, de modo que seja possível um significativo salto, a ponto de se pensar um novo paradigma de compreensão do ser humano inserido na realidade circunstante, ou seja, no mundo. Nesta pesquisa, não será desenvolvido o pensamento dos referidos filósofos, pela própria concentração dada ao objeto proposto em relação à espiritualidade proposta por Santo Inácio de Loyola. No entanto, na busca por uma análise da espiritualidade na contemporaneidade, os chamados Mestres da Suspeita representam um pensamento bastante oportuno, sobretudo por indicarem a possibilidade de uma nova antropologia, que leva a repensar as questões acerca da subjetividade humana como um desenvolvimento significativamente diverso em relação ao que se tem desde Agostinho e Tomás de Aquino. Há, dessa maneira, um novo modelo para pensar tais conceitos que, por sua vez, são marcadamente mais antropocêntricos.

considerar a ideia de uma interioridade que já se vislumbrou desde Agostinho, mesmo passando por importantes desenvolvimentos até o século XIX.

Embora haja certo antropocentrismo axiológico, isso não significa, dentro da espiritualidade contemporânea, um rechaço declarado à interioridade. Pelo contrário, há um mergulho no interior da pessoa, mas, se a análise for construída tendo como referencial os mencionados mestres da suspeita, considerando, por exemplo, o subconsciente freudiano, esta espécie de “via interior”, de modo diverso à que se intui a partir do neoplatonismo agostiniano, aponta para um mergulho, encontro ou conexão não com Deus, mas com a própria pessoa, seu próprio ser.

No entanto, e mesmo, analisando a partir da fenomenologia de Juan Martín Velasco, aqui adotada, não é possível afirmar que nos EE de Santo Inácio de Loyola haja uma conexão tão somente com a interioridade humana ao modo freudiano, ou seja, que produza um encontro com o próprio sujeito, seus sentimentos, pensamentos e emoções, de modo que a pessoa encontre seu ser mais genuíno. Há, evidentemente, essa realidade, porém, o grande diferencial da espiritualidade inaciana, a partir de seu exercitatório, é que tal acesso ao interior, pelas meditações e contemplações das quatro semanas, permitem um encontro com a pessoa de Jesus Cristo, com o mistério, e, por sua vez, também com tudo o que compõe a subjetividade do exercitante. Esta, assim considerada, torna-se, além de uma descoberta para o exercitante, uma instância que efetiva a própria comunhão com Deus.

Considerando o dado da fé cristã católica, não valorizado por Freud, os exercícios inacianos são uma proposta integral, capaz de fazer a pessoa, com toda sua constituição, entrar em sintonia com as realidades denominadas sagradas. Se, para o pensamento identificado nos mestres da suspeita, como o “Super-Homem” de Nietzsche, é preciso rechaçar, e mesmo negar o que a cultura ocidental religiosa ofereceu, para que o ser humano possa encontrar seu verdadeiro sentido, em Inácio de Loyola este é encontrado mediante um confronto (ou encontro) entre a subjetividade e a divindade, ou seja, o próprio mistério de Deus que, na doutrina cristã católica, revela-se como Trindade (BINGEMER, 1990).

Há, pois, na espiritualidade inaciana, a compreensão muito mais sintonizada com a tradição que se segue a partir de Santo Agostinho, Dionísio e Santo Tomás de Aquino, considerados como referenciais ou expoentes, não só de conjecturas filosóficas e teológicas, mas também como instâncias de forte influência no espectro espiritual e místico ao longo da história da espiritualidade, e exerceram influência ao longo da vida de Santo Inácio de Loyola. Tratar de tal conceito, contemplando os conceitos de interioridade e subjetividade,

identificando-os e analisando-os, no presente trabalho, é uma tarefa que se desenvolve fenomenologicamente.

Os passos metodológicos aqui seguidos, cuja disposição já foi justificada, permitem uma visão de conjunto e pontual, ou seja, da descrição à redução, a ponto de buscar e encontrar a essência dos próprios EE. Estes, por sua vez, tem uma característica muito mais alinhada com a teologia tomasiana, em se tratando da relação subjetiva com a verdade, que àquela apontada pelos mestres da suspeita no século XIX. Há, pois, presente, mesmo que de forma própria e com termos muito mais ligados à linguagem espiritual, uma relação de encontro da criatura humana com o Criador. Sua subjetividade não é negada, mas tem sua plenitude encontrada à medida que, pela via orante e metódica dos EE, consegue compreender a si mesmo, como propõe os exercícios das duas primeiras semanas, e ascende, numa opção fundamental, até a divindade que reconhece como fonte única e necessária de sua própria existência:

Do ponto de vista da nossa leitura, a significação mais profunda da crise do século XIII deve ser vista juntamente nessa difícil passagem da ontologia da essência para a ontologia da existência, que tem lugar num percurso metafísico de extrema complexidade e de altas exigências especulativas e se apresenta como uma imposição incontornável à Teologia cristã, ou seja, como o próprio itinerário da Fé à busca da inteligência. (VAZ, 2002, p. 72)

Essa forma de conceber a existência, em meio ao debate acerca da inteligibilidade do ser, também faz com que a pessoa se volte para o Ser identificado como Criador e fonte originária de todo ser e de sua existência. É, agora, possível pensar, em uso das faculdades intelectivas, a essência do ser humano em sua necessária relação com a divina. Há de se perguntar aquilo que posteriormente será característico da fenomenologia, portanto de um postulado contemporâneo, do ponto de vista metodológico na busca pela essência: a redução “eidética” é, pois, apropriada, com seu desenvolvimento posterior e muito distante dos EE inicianos para descrevê-lo?

Ora, a redução “eidética”, como constitutiva do método fenomenológico, trata-se de um dispositivo com o qual se supõe poder alcançar a essência do fenômeno analisado, após a generalização investigativa e organização dos dados e informações coletadas. Mas seria aplicável apenas a objetos mentais ou dados “a priori”, considerando que a própria consciência se apresenta como elemento constitutivo deste processo? Até que ponto é possível, considerando a “intencionalidade”, bem colocada por Velasco em seu método (VELASCO, 2006) alcançar ou abstrair todos os elementos inerentes ao fenômeno, considerando suas variáveis e constâncias que tornam o objeto aquilo que ele realmente é?

Ainda considerando a subjetividade como elemento da relação com Deus através dos EE de Santo Inácio de Loyola, além do conceito de Renascimento presente na historiografia, a partir da cultura, inclusa a arte, dada por Burckhardt, Delomeau e mesmo Jacques Le Goff, que possuem diferenças importantes em suas leituras da história, bem como o perfil espiritual do século XVI, nota-se que é necessário, do ponto de vista metódico, reunir tais elementos e chegar à aproximação do fenômeno por uma fenomenologia que se insere em questões já presentes em redor e na constituição do objeto desta pesquisa, ou seja, a espiritualidade inaciana. Há, por parte da fenomenologia, embora envolta em debates próprios sobretudo dos séculos XIX e XX, uma preocupação com questões epistemológicas que, mesmo não neste teor, são presentes nos debates filosóficos identificáveis desde o neoplatonismo e o aristotelismo-tomista medieval, que penetram no século XVI.

Evidentemente a compreensão da fenomenologia e do existencialismo contemporâneos já estão imersos num desenvolvimento acerca da subjetividade e da interioridade humana bastante diferenciado em relação às discussões acerca do ser, da existência e da inteligibilidade dos séculos precedentes, embora, se pensada em termos de “ruptura-continuidade”, não se pode dispensar os debates que marcaram de modo indelével o passado. Em outros termos, mesmo que haja outros desenvolvimentos conceituais, a fenomenologia ajuda a compreender, quando tomada como método, o fenômeno aqui tornado objeto. Mas a passagem da metafísica da essência para a metafísica da existência, que parece ainda mais contemplar o ser humano e sua subjetividade, torna-se alvo também de críticas hoje:

Essa passagem reflete-se numa paradoxal pergunta já formulada por Siger de Brabant, repetida por Leibniz e vulgarizada na filosofia contemporânea por Heidegger: por que existe algo de preferência a nada?”. Pergunta em si mesma insensata, porque compara o existir e o nada como duas grandezas equivalentes. Pergunta, no entanto, que se torna possível na pressuposição de uma inteligibilidade radical da existência, como termo da questão primordial “por quê?”, informável no domínio de uma Filosofia da essência. (VAZ, 2002, p. 72)

No contexto deste debate, não será aprofundado, embora importantes, os conceitos fenomenológicos de Husserl e Heidegger, sem os quais não é possível entender os fundamentos e desdobramentos da “fenomenologia” e do “existencialismo”, embora Heidegger mesmo não se denominasse existencialista. A razão é que, aqui, concentra-se mais na questão metódica velasquiana, posterior à fenomenologia heideggeriana, cujos pressupostos elementares já foram expostos no capítulo anterior, o que não representa seu rechaço, mas sua suposição que, mesmo por via diversa, pela evolução temporal e filosófica que representa, ajuda a entender os conceitos de subjetividade e interioridade aqui apresentados dentro do debate que considera a metafísica do ser e da essência, e um tratar moderno desses próprios conceitos inerentes às

questões acerca do ser humano, aqui, especificamente, daqueles que aderem à espiritualidade inaciana.

Os temas do “conhecer” (“ratio intelligendi”), do “ser” (“causa essendi”) e do “agir” (“ordo vivendi”), também são relativos ao sujeito e possuem um caráter antropológico importante (VAZ, 2002) para notar melhor o espectro teológico-espiritual que incide sobre Santo Inácio de Loyola, que muito tem presente da própria metafísica antiga e medieval, sobretudo por sua dimensão “noética” considerada seu primeiro estágio, ou seja, envolta no tratado dos fenômenos que se referem aos mecanismos subjetivos da consciência e demais elementos constitutivos do ser humano. Há, assim, uma clara ontologia do ser que, por sua vez, tem necessárias imbricações com a subjetividade do ser humano em sua dimensão espiritual, trazida à tona pela fenomenologia, mesmo que isso possa parecer contraditório em relação aos principais conceitos que se depreendem da filosofia contemporânea apresentada a partir de Husserl e Heidegger.

4.3 Mística e antropologia dos EE

Depois de expor alguns elementos dos conceitos de interioridade e subjetividade, bem como determinados aspectos que lhes são correlatos, é necessário estabelecer uma relação entre esses elementos presentes nos EE de Santo Inácio de Loyola que, no entanto, estão estreitamente imbricados com a antropologia que os envolve. Junto a este desenvolvimento, no entanto, há o reconhecimento do caráter místico da proposta inaciana. Aqui, pois, pela análise fenomenológica empreendida a partir do método velasquiano, é possível focar propriamente não apenas no objeto da pesquisa, mas em seu problema central, isto é, lançar um olhar antropológico no exercitatório inaciano a ponto de notar como ele valoriza os conceitos tratados na primeira parte deste capítulo. Portanto, neste estágio do presente trabalho, toca-se mais diretamente em seu objeto.

4.3.1 Correlação conceitual

“Mística” é um conceito amplo, seja na diversidade da experiência religiosa, seja no seu desenvolvimento histórico⁵³, mesmo quando abordada em seus aspectos filosóficos e

⁵³ Para maior aprofundamento da História da Mística Cristã, há uma obra de referência, atualmente disposta em 4 tomos, escrita por Bernard McGinn, sobretudo o primeiro volume *As fundações da mística: das origens ao século V*, tomo 1 (A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental).

teológicos. Considerando o objeto desta investigação, é necessária uma delimitação que torne sua abordagem mais próxima da espiritualidade inaciana, ou seja, o esforço aqui deve concentrar-se na mística cristã associada a aspectos antropológicos que a situem dentro da modernidade renascentista, de modo a identificar, nos EE inacianos, tais elementos.

Uma questão que se torna importante, antes de quaisquer abordagens, é acerca da possibilidade de uma abordagem fenomenológica da mística, como normalmente se empreende acerca do fenômeno religioso em geral. A pesquisa situada no âmbito das Ciências da Religião requer tal verificação, uma vez que o conceito de mística, por vezes, é associado às experiências de êxtase, com eventos extraordinários e incomunicáveis em sua totalidade pela linguagem humana, como se esta fosse um recurso limitado quando se trata de tais manifestações. Tendo como pressuposto o método fenomenológico de Juan Martín Velasco, questiona-se se realmente o referido procedimento apresenta-se suficiente para tratar do aspecto místico dos EE, ou seja, se de fato há possibilidade de reunir o maior número possível de elementos inerentes à mística no referido exercitatório, a ponto de enumerar, catalogar, quantificar, classificar e chegar à redução que permita analisar mais proximamente sua essência.

A adequação do método em relação ao objeto em seu aspecto místico, no entendimento aqui pressuposto, reside não propriamente numa abordagem que tenha tão somente como mediação ou cenário os aspectos sociológicos ou históricos. Tais, sem embargo, e sobretudo numa investigação proposta a partir das Ciências da Religião, são possíveis. No entanto, há limites que lhes são impostos pela própria natureza da mística, tornando a pesquisa mais presente em seu contexto sociológico e histórico. No entanto, pode-se considerar que a experiência mística, mesmo possuindo um caráter inefável para tais ciências, possui também uma relação com a ontologia humana, apontando, sobremaneira, para uma antropologia mística, também passível de se tornar objeto numa análise ou demonstração fenomenológica.

Dessa maneira, levando em consideração que os conceitos de “interioridade” e “subjetividade” são constitutivos da experiência mística cristã, tal como compreendida, esta pode, legitimamente, tornar-se objeto da Ciências da Religião através de uma abordagem fenomenológica. Embora se pretenda uma demonstração a partir do referido método, entretanto, para analisar a experiência mística, emerge a necessidade de enumerar a já apontada dimensão antropológica, a fim de compreender melhor os dispositivos da relação entre o ser humano e as realidades divinas entendidos na qualidade de uma experiência mística, portanto, para além daquelas que se descreve mais habitualmente.

A experiência mística cristã, por sua vez, está em necessária relação com o Mistério de Cristo, ou do Deus que N'Ele se revela como Trindade, em termos teológicos, como bem expressou Bingemer em sua obra, ao tratar da mística inaciana:

Este mistério da Trindade desde o início foi por Inácio compreendido na mais fundamental realidade, “isto é, sob o aspecto da poderosa tensão trinitária existente entre a plenitude pessoal das três Pessoas Divinas e sua eterna unidade na divina Essência”. A Autobiografia nos dá, portanto, clara evidência de que, mesmo no começo da jornada mística do peregrino, em Manresa, o Deus trino e uno dele se apoderou de forma a se tornar dali por diante o eixo mais fundamental de sua vida, que tudo harmonizava e unificava. (BINGENER, 1990, p. 49)

Com linguagem teológica, segundo o teor de sua obra, Bingemer demonstra em seu conjunto uma necessária referência e relação com o Mistério cristão, em que se entrelaçam imanência e transcendência, demonstrando que há, no Deus transcendente, uma projeção imanente, que ela mesma denomina como um movimento “econômico-imanente” (BIBGEMER, 1990, p. 93). Sua abordagem, de natureza teológica, aponta para os elementos antropológicos aqui fundamentais para a possibilidade de tratar, fenomenologicamente, e dentro das Ciências da Religião, a mística inaciana. O debate acima apresentado, acerca da interioridade e subjetividade, faz notar que Santo Inácio de Loyola viveu tal dinâmica relacional com o Mistério, ou seja, uma união mística, proposta por ele nos EE. Aqui deve-se notar que sua mística vai além dos eventos enumerados a partir de seus hagiógrafos, no capítulo segundo desta investigação, mas é uma possibilidade que se abre aos que buscam a Deus em visa de uma comunhão cada vez mais íntima.

A relação mística com Deus, na perspectiva cristã, possui suas peculiaridades pois, na análise, não se pode ignorar um elemento teológico, portanto derivante da fé, que se expressa na realidade humana, ou precisamente em sua ontologia. Se há condicionamentos referentes à já tratada interioridade e subjetividade humana, inseridos no debate filosófico moderno, para além dessa suposição das disposições da pessoa na experiência de Deus, deve-se considerar a iniciativa divina, isto é, o agir da graça de Deus, compreendido dentro do universo da fé presente na Igreja católica. Desconsiderá-la, como poderia supor uma abordagem freudiana ou nietzschiana, por exemplo, incorreria numa espécie de mutilação conceitual acerca do próprio objeto de pesquisa que, em sua constituição, supõe a fé. Não se trata, aqui, de retirar os créditos das filosofias contemporâneas e da amplitude que podem representar ao tratar do fenômeno religioso, pois elas também tratam da fé, a partir de suas premissas mais elementares. Igualmente poder-se-ia compreender a fenomenologia, desde sua origem germânica, com E. Husserl, mas também com os que adentraram em sua esteira, como M. Heidegger, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty e outros que, por sua vez, enveredaram pelo existencialismo.

Tal debate, de natureza epistemológica, deve ser aqui sinalizado para demonstrar que se compreende a possibilidade de a fenomenologia de R. M. Velasco contemplar o fenômeno religioso, isto é, acolher, nos passos ou fases investigativas, o dado da fé, para além dos elementos exteriores, circunstanciais e mesmo na consideração da intencionalidade no processo de inteligibilidade, quando envolve realidades sagradas na concepção da doutrina cristã. Em outros termos, dentro da realidade mística, também é possível uma fenomenologia da religião:

Conviene anotar que la separación entre estos campos no es siempre rigurosa y que con frecuencia se pasa del sentido antropológico al religioso y vice-versa, como cuando se considera una vida espiritual, en el sentido antropológico, condición de posibilidad para el ejercicio de la vida espiritual en el sentido religioso; o se considera la vida espiritual en sentido antropológico consecuencia de la vida según el Espíritu, de la vida Cristiana perfectamente desarrollada” (VELASCO, 2003, p. 614)

Note-se que tal epistemologia, a partir do procedimento metodológico velasquiano, torna possível uma abordagem ampla e integral do fenômeno⁵⁴ para além de seus aspectos exteriores, como poderia ser os sociológicos, permitindo, assim, mediante a consideração antropológica da mística inaciana, adentrar na maneira de Santo Inácio de Loyola viver sua relação com Deus e compreendê-la em sua originalidade. É, pois, possível tratar da mística dos EE fenomenologicamente, com o objetivo de analisar os mecanismos inerentes aos mesmo em relação à interioridade e subjetividade.

Ao se tratar amplamente o conceito de mística, há frequente referência a experiências extraordinárias e de natureza religiosa, embora nem sempre, pois, considera-se também a possibilidade de se pensar uma mística sem relação a uma realidade divina, como ocorre dentro dos círculos cristãos católicos, por exemplo. No sentido de “fusão” ou “encontro”, mística pode apontar uma integração estreita e íntima entre a pessoa e o “cosmos”, a “natureza” ou consigo mesmo, inclusive de maneira extática, como um transbordar o ordinário da própria existência para uma realidade superior e integral, mesmo sem a referência a uma divindade. Há, pois, uma busca de totalidade, no encontro místico com uma outra realidade, mesmo que esta outra realidade não seja uma entidade, por ser a própria pessoa que adentra a dimensões de sua própria existência antes inacessíveis. Assim apontou Sudbrack, ao mencionar a obra “Confissões extáticas” (“Ekstatischen Konfessionen”), de Martin Buber, na esteira do idealismo alemão, apontando a uma “unidade-totalidade”, seja como referência à unidade ao todo ou àquela que

⁵⁴ J. M. Velasco trabalhou também, ao desenvolver sua concepção de fenomenologia da religião, sua amplitude metodológica sem, no entanto, comprometer o rigor merecido, a ponto de integrar, em sua reflexão, a integração de debates acerca dos mitos em abordagem racional, bem como suas imbricações com a religião (VELASCO, 1972). Da mesma forma, se verifica a amplitude de seu método ao tratar dos desafios atuais na crise contemporânea que acomete as religiões, incidindo diretamente na questão do sentido da vida, diante do gradual esvaziamento do sentido de religião, de instituição e mesmo de sentido de humanidade (VELASCO, 2001).

ele denomina “eu-você”, superando, entretanto, quaisquer conceitos duais, mas o quanto mais unitiva e dialógica, de quase fusão, ideia pensada e, para Sudbrack (2007), aplicável a diferentes experiências religiosas ou não. Além do mais, considera-se, como aponta H. C. L. Vaz, em referência à filosofia plotiniana, uma experiência humana “religiosa-filosófica” (VAZ, 2000, p. 10). Tal ocorrência, entretanto, passa para um plano que pode, e quase que totalmente, ser “transracional”, isto é, ultrapassa os limites comuns da razão humana a ponto de abater a pessoa, não para imobilizar, mas para conferir-lhe plenitude, mesmo que em êxtase diante da experiência de transcendência de si ou de encontro com determinada realidade transcendente.

Como tratado em páginas anteriores, este caráter de imersão interior, que conduz ao encontro com a realidade transcendente, é descrito, mesmo que de maneira hagiográfica, portanto incrementadas de elementos da piedade católica, nas vivências de Santo Inácio de Loyola. Seu exercitatório, não obstante o rigor metódico, possui reflexos de sua experiência pessoal de Deus, também já apresentadas⁵⁵. Tais, foram aperfeiçoadas, ao longo de sua jornada religiosa, a ponto de possibilitar, mesmo que não garantindo, uma experiência com Deus, compreendido a partir do cristianismo.

São diversos os elementos dos exercícios que permitem apontar tal realidade, de modo a permitir afirmar que, nos EE, há uma mística. Tais conceitos ou elementos, presentes nos exercícios inacianos, serão tratados na parte conclusiva deste capítulo, de modo a demonstrar aquilo que, aqui, se define, filosófico-antropologicamente, a partir do espectro presente em pleno século XVI, o que significa, também, considerar o ambiente teológico-espiritual do mesmo período.

No evento místico, há uma concentração de elementos componentes do ser humano, individualmente considerado o que, em termos mais contemporâneos e dentro das ciências que estudam o interior humano, podemos identificar com o psiquismo. No entanto, considerar a experiência mística no ambiente renascentista, aponta para uma compreensão muito mais afinada com a já apresentada tradição filosófica, teológica e espiritual clássica, mas pertinente na modernidade ainda antes das importantes maneiras de compreender os mecanismos da inteligibilidade associados ao sujeito, sobretudo o desenvolvimento cada vez mais amplo após a filosofia cartesiana. Entretanto, para tratar do assunto, parece muito mais oportuno os

⁵⁵ Embora não amplamente utilizado nesta investigação, uma referência que, dentre as citadas e utilizadas, ajuda a identificar a busca de união com a Santíssima Trindade, ou seja, com o próprio Deus e seu Mistério, na concepção Católica, é o seu “Diário Espiritual” (1977), sobretudo a partir da página 25. Em relação a suas palavras, num tempo mais avançado, sobretudo no contexto da Companhia de Jesus, pode-se recorrer à reunião de suas “Cartas Escolhidas” (2008).

conceitos de interioridade e subjetividade tendo como referencial o neoplatonismo e o tomismo, em razão da proximidade Santo Inácio de Loyola.

Já no século XIII, é possível verificar, tendo como referência o pensamento de Santo Tomás de Aquino, a mística colocada num plano para além da razão:

[...] Do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – o “apex mentis” – numa experiência inefável do Absoluto, que arrasta consigo toda a energia pulsional da alma. Vale dizer que, da parte do sujeito, a experiência mística é absolutamente singular e, como tal, não pode ser partilhada, [...] a razão transcendendo-se a si mesma e voltada toda para a intenção do Absoluto. (VAZ, 2000, p. 11)

A teologia medieval, já no século XIII, presente no pensamento tomista, parece agregar ou considerar, mesmo que em partes, aquilo que já se vislumbra no conceito agostiniano de interioridade ou via interior, mais afinada com as ideias neoplatônicas. Agostinho já reconhecia que a realidade poderia, em sua verdade, ser encontrada não nas coisas, ou seres, em si, mas pela interioridade. A inteligibilidade, dessa forma, está apresentada à interioridade como “locus” de onde o inteligível se apresenta à consciência.

Há, dessa maneira, uma espécie “via iluminativa”, uma capacidade de intuir pelo interior as realidades, os valores e mesmo a relação com Deus. Mesmo o racionalismo desenvolvido após Descartes e a crescente noção de que a razão humana se constituiria na única via possível para o conhecimento da verdade, ou seja, de que a inteligibilidade dependeria tão somente do esforço racional, não se mostra de todo suficiente para exprimir aquilo que, dentro do evento místico, apresenta-se inefável e estreitamente relacionado ao sujeito, individualmente considerado e supondo suas disposições interiores.

Mesmo diante do debate epistemológico sobre os conceitos de conhecimento “a priori” e “a posteriori” na produção do conhecimento, nem sempre se mostram suficientes para compreender a natureza extraordinária da mística. Evidentemente, esta se refere a uma experiência, e poder-se-ia dizer que sua compreensão está correlata a um conhecimento “a posteriori”, ou seja, haveria até mesmo uma possibilidade de apreensão empírica, mesmo se tratando de um objeto de experiência entre um ser humano e realidades divinas ou transcendentais. Por outro lado, poder-se-ia afirmar que o conhecimento da manifestação mística extática teria maior correlação a um dado “a priori”, oferecido pela divindade em sua autocomunicação com o indivíduo, ao que emergiria o problema para resolver: como exprimir, de forma racional, mesmo considerando aquilo que é dado à consciência, uma experiência

extática no evento místico, que é dado tão somente ao indivíduo, de maneira transracional e inefável, como se fosse possível esgotar racionalmente o próprio ser divino?

A filosofia neoplatônica e tomista, com suas diferenças e semelhanças, trataram de tais questões que, sendo de caráter epistemológico, envolvem os mecanismos humanos de inteligibilidade, mas também possuem um caráter antropológico. O racionalismo, marca do pensamento moderno a partir da filosofia cartesiana, parece, cada vez mais, afastar-se da possibilidade de apreensão de um objeto tão peculiar, como o evento místico. No espectro espiritual presente no século XVI, a experiência mística, mesmo que, sob muitos aspectos indizível, constituía-se numa das mais elevadas formas de “autorrealização do indivíduo na sua abertura para o Absoluto e para o Outro” (VAZ, 2000). Mesmo considerando-a inexprimível em sua totalidade pelas formas de linguagens humanas, somente a figura do místico poderia dizer algo e, ainda assim, sem garantias de ser compreendido. A relação com o outro parece ser mais acessível do ponto de vista da inteligibilidade, ao contrário da experiência do Absoluto, em si mesmo inefável.

Dessa forma, H. C. L. Vaz, cuja obra é uma referência no pensamento tomista contemporâneo, pensar a mística dentro de categorias antropológicas aponta na direção de uma experiência com o Absoluto, a partir da própria ontologia humana “capax Dei”, ou seja, constituída de forma que torne possível sua conexão com as realidades transcendentais para além de si mesma, supondo, assim, necessariamente, sua subjetividade. Se o já mencionado conceito freudiano sugere que o ponto alto do desenvolvimento do conceito de interioridade na modernidade é a afirmação do sujeito como tal, inclusa a compreensão de que os processos interiores são explicáveis pelo “subconsciente”, na mística, interioridade e subjetividade são estreitamente correlatos, quase que se identificando, pois, em tal experiência, o ser humano por inteiro está envolvido, inclusive corporalmente.

Dessa forma, os EE de Santo Inácio de Loyola, são uma via que, para além da experiência de seu autor, aponta para a possibilidade de uma experiência com o sagrado que envolve o ser humano integralmente considerado, ou seja, não somente sua razão, sua emoção, mas também seu corpo está envolvido, como de forma lúcida tratou G. L. Mori, em recente publicação (MORI, 2022), e que outros, como H. C. L. Vaz aponta em sua obra, comentando Santo Tomás de Aquino:

A ordem que deve reinar no mundo das experiências humanas supõe, evidentemente, a unidade na diferença do nosso ser, sendo a qual em cada uma das nossas operações está empenhada a unidade total do sujeito, segundo o princípio enunciado por Tomás de Aquino: “Não é o intelecto que entende, mas o homem por meio do intelecto”. Essa

é a implicação da unidade do sujeito na diferença das experiências que torna possíveis tantas aberrações e permite tentar arrastar numa só direção a riqueza multiforme do espírito, com aparece no exemplo emblemático da mística captada pela política. (VAZ, 2000, p. 13)

Segundo Vaz, a experiência mística cristã teve seu florescimento já na antiguidade, aqui compreendida no período da patrística, sendo que seu auge estaria situado na Idade Média, precisamente no século XII, próximo, mas não contemporâneo da tradição tomasiana. Mesmo perdurando ao longo do tempo, passando pelo século em que viveu Santo Inácio de Loyola, as experiências místicas passaram a ser menos consideradas nas discussões modernas. O autor aponta para uma situação paradoxal da mística na cultura moderna, sobretudo porque as relações humanas estão menos em referência a um ser Absoluto, Deus, dando mais frequência às relações entre os seres humanos. Embora não seja aqui desenvolvida, para ele o pensamento hegeliano faz compreender que o político, que compreende a experiência coletiva entre as pessoas:

Acabou por penetrar e envolver todas as esferas da existência, canalizando para seus desígnios de poder as poderosas energias psíquico-espirituais despertadas no ser humano pelo apelo do Absoluto e que devem confluir normalmente para a experiência mística. Mas o pseudoabsoluto do político – do Estado – não é, por definição, capaz de acolher, e muito menos de satisfazer, a autêntica intenção do Absoluto constitutiva no nosso espírito, pois o ser humano [...] como já sentenciava Santo Agostinho, não pode habitar este mundo sem a companhia de algum absoluto (o verdadeiro ou os falsos, a Verdade ou algum ídolo). (VAZ, 2000, p. 14)

Mas, não obstante sua acolhida como método de investigação, a fenomenologia da religião de Juan Martin Velasco, representa uma importante instância para, dentro da Ciências da Religião, tratar da mística na contemporaneidade e compreendê-la também em contextos passados da história da própria mística e da espiritualidade cristã. Ele parece ter, aqui, uma aproximação com pensamento de F. Max Scheler, pensador alemão contemporâneo que, situado dentro do movimento da fenomenologia existencial, pensou importantes questões acerca da metafísica, do método fenomenológico, trazendo à discussão os temas da redução fenomenológica, da intencionalidade e dentre outros. Mas, uma de suas marcas, será também a crítica ao positivismo e ao psicologismo quando se trata de questões referentes à religiosidade. Para ele, ao tratar de temas éticos, há uma escala objetiva de valores, sendo os religiosos os que estão numa posição superior (SCHELER, 1994). No entanto, e mesmo em seu embate diante do emergente relativismo ético e moral, Scheler compreende que a apreensão dos valores éticos, para ele derivados da moral cristã, sobretudo, são possíveis por aquilo que denomina “intuição emocional pura” ou simplesmente “emoção pura”:

Já é possível perceber [...] que o racionalismo, para Max Scheler, não é capaz de dar conta da totalidade do absoluto. A razão tem por objeto apenas um setor específico do campo a priori do ser, que é o da lógica. O acesso ao outro setor, o da a priori

axiológico, só é possível através da emoção pura [...] o que Scheler questiona é a capacidade da razão de dar conta da totalidade do real como pretende o racionalismo nas suas mais deferentes modalidades, a começar pelo racionalismo clássico [...] A polémica dom o racionalismo é o resultado direto da perspectiva fenomenológica [...] embora Husserl se refira ao “método fenomenológico”, Scherer prefere a denominação “enfoque fenomenológico” [...] uma exposição fenomenológica não visa propriamente transmitir um determinado conteúdo, mas apenas encaminhar o leitor ou ouvinte à contemplação de algo que, como tal, só pode ser vivenciado e contemplado diretamente. O conteúdo da experiência fenomenológica não é, em si, transmissível ou comunicável. Cada indivíduo deve vivenciá-la pessoalmente. (COSTA, 1996, p.26)

Evidentemente, esta pesquisa não é uma análise ética a partir da fenomenologia existencial, como empreendeu M. Scheler, na Alemanha, embora haja possibilidade de pensar nas implicações éticas da espiritualidade inaciana. No entanto, seu pensamento parece ter uma proximidade com o espanhol Velasco de modo que seja possível afirmar que as disposições antropológicas no estudo da mística são possíveis, mas se configuram a partir da natureza da própria experiência mística e do êxtase, que a pessoa que a vive, pode ou não ter, considerando, além de suas particularidades, a grande contingência da diversidade das experiências místicas. Santo Inácio, como visto nas suas hagiografias, teve tais experiências, cuja compreensão plena não é de fácil transmissão. Por outro lado, os seus EE são também permeados por uma mística, mesmo que não extática, mas como busca e comunhão com o Absoluto, ou seja, com o próprio Deus na concepção cristã. Esta concepção aponta para a mística inerente aos EE como experiência subjetiva e interior de Deus.

4.4 Interioridade e subjetividade valorizadas

Tendo apresentado linhas gerais acerca das relações ou imbricações entre mística e antropologia, considerando o objeto desta pesquisa, ou seja, a espiritualidade proposta por Santo Inácio de Loyola, e adentrando em sua fase conclusiva, cabe demonstrar, a partir dos próprios EE inacianos, alguns, dentre vários, elementos que apontam para a valorização da interioridade ou subjetividade humana em pleno século XVI.

Os elementos apresentados na seção anterior, no entanto, deverão ainda ser evocados, considerando que a presente análise é de natureza antropológica, embora com a intenção de demonstrar fenomenologicamente tal valorização. Isto é, a abordagem dialoga com a antropologia porque se trata de elementos constitutivos da experiência humana de Deus, portanto, supondo sua ontologia, e é também fenomenológica, por conta da metodologia adotada que, partindo da descrição apresentada ao longo do trabalho, oferece condições de focar

no objeto da investigação, ou seja, na chamada redução, de modo a atender à demanda acerca da questão ou problema que são como que a mola de propulsão deste esforço de demonstração.

A dinâmica interna das quatro semanas do exercitório inaciano aponta para uma experiência de encontro com o Mistério, ao qual o exercitante é chamado a unir-se, numa experiência mística, portanto pessoal, mesmo que não acompanhada de fenômenos extraordinários ou êxtases, como ocorrera com Santo Inácio. Mística não significa, pois, fenômenos inexplicáveis por serem extraordinários, mas, no conceito aqui empregado e presente nos EE, aponta muito mais para aquilo a que pode ou não conduzir a pessoa que aceita o itinerário do retiro inaciano. Há, pois, uma experiência que, entretanto, supõe, brota e depende necessariamente da graça ou iniciativa divina. Pode-se dizer, pois, que a espiritualidade cristã buscada através da proposta dos exercícios dados ao exercitante constitui-se numa busca pessoal de Deus. Nota-se o empenho do sujeito em contemplar o Mistério, nele ser introduzido e reconfigurar sua existência, o que lhe confere uma vida nova, devotada e comprometida na Igreja Católica em sua missão, que é, basicamente, evangelizar. Já o fenômeno místico é uma realidade dada por Deus, em sua graça, cujos critérios, requisitos ou propósitos são difíceis de explicar, uma vez que depende tão somente da iniciativa divina, quando a mística é compreendida dentro do universo religioso cristão.

Embora haja diversidade conceitual, mística é compreendida aqui para além de um fenômeno totalizante (SUDBRACK, 2007), que pode comportar uma perfeita união entre a pessoa humana e a pessoa divina. No entanto, trata-se da pessoa humana integrada, ou seja, de sua totalidade, com a pessoa divina por inteiro, a ponto de sua vida envolver-se plenamente numa espécie de comprometimento exclusivo com o Mistério. H. C. L. Vaz, aqui tomado como referencial para a definição de mística, por sua proximidade com a espiritualidade inaciana, apresenta um ensaio acerca do caráter tripartite dos EE inacianos, compreendido como elemento constitutivo da sua mística. No entanto, ele toma como referencial teórico e pensamento do teólogo Henri de Lubac, citado por Michael Sales, jesuíta, em seu escrito “Anthropologie tripartite”⁵⁶, que trata da própria antropologia da espiritualidade cristã ao longo da história. O ponto de partida, pois, encontra inspiração na literatura paulina: “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo” (1Ts 5,23). Trata-se de um esquema que apresenta elementos antropológicos constitutivos do ser humano,

⁵⁶ Op. Cit. LUBAC, H. *Anthropologie tripartite*, in: *Théologie dans l'histoire I, La lumière du Christ*, Paris, Desclée De Brouew, 1990, p. 113-199.

cujos elementos já se demonstram também nos textos veterotestamentários. No entanto, Vaz cita ainda a tradição platônica, presente em “República”, de Platão, que, por sua vez, apresenta a ideia de uma “divisão tricotômica da alma” (VAZ, 1991).

O pensamento de H. de Lubac, exposto por Vaz, na associação de pensamentos primeiramente dispostos por Sales, é identificado na própria compreensão inaciana subjacente na proposta dos EE, mesmo que, ao redigi-lo num longo itinerário de anos, Santo Inácio não estivesse preocupado com questões teológicas e antropológicas. Como mencionado, seus estudos foram tardios e ganharam complementos, embora fora grande conhecedor da doutrina católica, pois, enquanto peregrino, ensinava catequese aos adultos e crianças por onde passava, o que, por vezes, causou-lhe problemas com a hierarquia eclesiástica.

Uma leitura atenta dos EE inacianos, fazem perceber que ele tem presente, pela herança ou influência religiosa que recebeu, o modelo dual de ser humano:

[...] De fato, Santo Inácio opera com o clássico esquema dual do “corpo” e da “alma” como princípios substanciais do homem, constitutivos da sua essência e de cuja unidade procedem as suas potências operativas, distribuídas hierarquicamente em vegetativas, sensitivas e intelectivas. Esse esquema antropológico era usual nas Escolas, e Santo Inácio o terá estudado durante o seu curso de Artes. Aí ele terá tido notícia da profunda transposição filosófico-teológica a que Santo Tomás e a escola tomista haviam submetido a doutrina hilemórfica aplicada ao homem por Aristóteles. Provavelmente algum eco chegou aos ouvidos de Inácio, estudante em Paris, das controvérsias medievais sobre a unidade ou pluralidade das formas substanciais no homem, bem como sobre a identidade ou distinção entre a essência da alma e suas potências operativas [...] o que aí encontramos é a “douctrina communis” expressa na linguagem comum da época, referindo-se à “alma” e ao “corpo”. (VAZ, 1991, p. 351)

Além de, na citação acima, notar que ele foi conhecedor da teologia tomista do século XIII, e que, como tratado no capítulo primeiro deste estudo, também foi envolvido pelo espectro espiritual ou mesmo devocional de seu tempo, cujas raízes estão fincadas sobretudo no mesmo período medieval, fica evidente que não houve, em seus escritos, a preocupação de expor tais pensamentos. Primeiramente porque, quando realizou seus estudos, já tinha um modelo dos seus EE, que receberam posteriores aperfeiçoamentos. Mas, em sua própria redação, tais ideias são apenas subjacentes, pois seu exercitatório não é um tratado teológico, mas uma proposta mistagógica, de fomento espiritual, que, entretanto, considera toda a realidade do sujeito ao qual o retiro é dado, de modo a reordenar sua existência a partir do mistério. Justamente nesta sua intenção, mas sem considerar seus componentes teológicos ou filosóficos subjacentes, é que se pode falar de uma mística inaciana, pois, o encontro ou mergulho no Mistério cristão envolve toda a pessoa, não só seu corpo físico (aspecto somático), mas também sua interioridade.

Ao demonstrar a relação entre interioridade e subjetividade nos EE de Santo Inácio de Loyola, a fim de demonstrar sua dimensão mística e trazendo à tona elementos de sua antropologia, faz pensar que esta segue um esquema tripartido, segundo Vaz, embora, e sem rechaços ou paradoxos, esteja na esteira do esquema antropológico dual, muito mais notável nas letras do seu exercitatório. Trata-se de suas possíveis maneira de conceber o ser humano, como ainda ele explicita seu artigo:

Um procede “analiticamente”, o outro “dialeticamente”. O primeiro tem em vista uma análise “ontológica” que atinja os componentes ou “princípios” últimos da unidade do homem, pensado segundo a completude e subsistência estática do seu ser ou, para usar a terminologia filosófica clássica, da sua substância. O segundo se propõe restituir a dialética fundamental que articula os “momentos” que definem a unidade do homem enquanto manifestada no dinamismo ou no movimento da “auto-expressão” com que o homem se anuncia a si mesmo como ser espiritual. Segundo esses dois pontos de vista, o homem é (análise ontológica), enquanto movimento do “manifestar-se” ou exprimir-se a si mesmo (dialética existencial⁵⁷) ora, a experiência espiritual, particularmente na forma rica e complexa com que Santo Inácio a expõe nos Exercícios é, por excelência, um movimento de auto-expressão do homem, na medida em que se trata de dar a essa expressão sua significação mais radical e profunda que é a orientação para Deus. (VAZ, 1991, p. 352)

A espiritualidade inaciana, em sua dinâmica interna, abre espaço para que o sujeito, desde a primeira semana, expresse a si mesmo, seja em relação aos seus pecados, nas moções internas que vivencia, sobretudo nos momentos de desolação e consolação, na eleição, e mesmo nas contemplações. Não são partes do sujeito, mas todo seu ser, ou seja, sua total constituição (dimensão ontológica) que se vê envolvida numa relação com Deus, em sua concepção cristã católica. Nota-se que há um movimento ascendente da pessoa em direção a Deus, mas também de Deus para o exercitante. Este movimento descendente é assumido como graça divina, um querer de Deus diante da intenção da pessoa que, na via ascendente, o busca e deseja encontrar. Cria-se, dessa maneira, uma estreita e íntima relação com o sagrado, um envolvimento em que a pessoa se despoja diante do divino, de forma transparente e total, com total disposição para acolher o Mistério.

No entanto, a partir da antropologia subjacente na dinâmica interna dos EE, deve-se também levar em consideração que o envolvimento da totalidade da pessoa a conduz a um

⁵⁷ H. C. de L. Vaz menciona sua própria e vasta obra intitulada “Antropologia Filosófica” (2020), sobretudo sua segunda seção, que trata de elementos sistemáticos fundamentais ao ser humano, que pode ser consultada como aprofundamento acerca dos conceitos apresentados no corpo desta pesquisa. Nos três capítulos da seção, logo no início da segunda parte de sua obra, ele apresenta, em relação o sujeito, não uma análise da subjetividade humana, mas de sua objetividade conceitual, que não será aqui tratada, embora seja de saliente importância, como as questões que envolvem as relações humanas com o mundo, a natureza, os outros seres humanos e com Deus, ou seja, apresenta um caminho teórico e sistemático que vai dos conceitos antropológicos mais objetivos aos referentes à intersubjetividade humana, culminando em sua abertura ao transcendente, ou seja, sua relação com as realidades tidas sagradas.

melhor conhecimento de si, fundamental para o discernimento inaciano, como ainda demonstra Vaz:

[...] Na sua dimensão cognoscitiva a autoexpressão assume a forma do “conhecimento de si mesmo”, que tem suas raízes na tradição socrática do “nosce teipsum” e que foi recebida e aprofundada pela tradição cristã, como mostrou exaustivamente o historiador das ideias Pierre Courcelle. A sua transposição inaciana é a ordenação da própria vida (EE, 1;21) o que, evidentemente, não pode ser feito sem o conhecimento de si mesmo, condição para o discernimento dos espíritos e para a eleição. (VAZ, 1991, p. 352)

Dessa forma, os EE são um caminho proposto para que a pessoa tenha um envolvimento espiritual e místico, não sendo eles uma teorização filosófica, teológica ou mesmo antropológica. Tais elementos são identificáveis no exercitório de Santo Inácio, embora não tenham a presunção ou finalidade de os expor. O conceito de “discernimento dos espíritos”, bem como outros presentes no retiro inaciano, que serão expostos nas próximas subseções, serão, por sua vez, uma demonstração daquilo que a presente pesquisa pretende: a valorização da interioridade e da subjetividade humana na espiritualidade inaciana, demonstrada, ao longo deste texto, fenomenologicamente.

4.4.1 Princípio e fundamento

O caminho traçado desde o primeiro capítulo permitiu apontar, sistematicamente, o complexo processo histórico, cultural, religioso, eclesial e pessoal na formulação dos exercícios inacianos, de modo que, agora, seja possível apontar alguns elementos intrínsecos aos mesmos que apontam para a questão-problema que impulsiona esta investigação. Julga-se, no entanto, começar pelo conceito de “princípio e fundamento”, anteriormente mencionado, no entanto, agora, com a intenção de demonstrar aspectos que contemplem os elementos antropológicos da interioridade e subjetividade humana, também tratados anteriormente. Entretanto, para trazer tais conceitos, convém recordar a compreensão que Santo Inácio mesmo aponta para definir sua proposta:

“1ª anotação. Por Exercícios espirituais se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais, de que adiante falaremos. Assim como passear, caminhar e correr são Exercícios corporais, chamam-se Exercícios espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas. E, depois de tirá-las, buscar e encontrar a vontade divina. (LOYOLA, 2000, EE 1)

Falar em exercícios, como Santo Inácio mesmo supõe, significa um empenho por parte da pessoa para alcançar um determinado objetivo. O mesmo ele aplica aos EE, que comporta algumas técnicas e uso da própria estrutura humana para alcançá-lo, inclusive se utilizando do

corpo, embora sejam espirituais, para que o retirante consiga colocar-se diante do Mistério e, percebendo sua própria condição, desfazer-se de todas as suas “afeições desordenadas”, conformando-se ainda mais com a vontade de Deus. Note-se que, neste estágio da pesquisa, torna-se necessário uma linguagem teológica, justificada em virtude da natureza do objeto, ou seja, derivante da fé cristã católica, sem que, no entanto, se rechace o que anteriormente foi tratado a partir e sobretudo levando em consideração o pensamento tomista e os elementos antropológicos já apresentados.

Neste sentido, compreende-se que o “princípio e fundamento” está, por assim dizer, associado à própria fundamentação antropológica dos EE (LAFONTAINE, 2022), e tal se verifica nas próprias anotações, localizadas entre o EE 1 e 20 (LOYOLA, 2000). Não serão apresentadas aqui todas as anotações, mas somente apontados os elementos que se relacionam com o objeto desta exposição. No entanto, o “princípio e fundamento”, está explícito após as anotações e imediatamente antes a primeira semana, necessitando aqui ser transcrito, embora seja uma longa citação:

O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor, e, assim, salvar-se. As outras coisas, sobre a face da terra, são criadas para o ser humano e para o ajudarem a atingir o fim para o qual é criado. Daí se segue que ele deve usar das coisas tanto quanto o ajudam para atingir o seu fim, e deve privar-se delas tanto quanto o impedem. Por isso é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido. De tal maneira que, da nossa parte, não queiramos mais saúde que enfermidade, riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que vida breve, e assim por diante em tudo o mais, desejando e escolhendo somente aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual somos criados. (LOYOLA, 2000, EE 23)

Dessa forma, há elementos no EE 23 que apontam para a razão da existência humana, os meios para realizar este ordenamento da criatura, as dificuldades para escolher o melhor caminho, e a indiferença em relação ao que é de menor importância (LAFONTAINE, 2022). Nota-se, pois, que há um explícito elemento antropológico que, para Santo Inácio, brota da própria finalidade para a qual o ser humano é criado por Deus. Tal concepção, no entanto, tem imbricações com a própria filosofia de Santo Tomás de Aquino, em pleno século XIII, que, como visto, traz para debate questões sobre a relação entre a criatura e o Criador, ou Absoluto, do qual a primeira depende em sua realização, embora possua sua própria identidade. No entanto, a finalidade da criação é introduzida no pensamento tomista de maneira que, junto às questões referentes à inteligibilidade, pensa-se também a própria relação das criaturas com sua fonte original e primeira.

Vaz, em sua obra (2002) já sinaliza a importância desse pensamento, embora, especificamente, não esteja tratando dos EE inicianos. Naquilo que ele chama de “terceiro

estágio da metafísica”, que foca na questão do “esse” (o ser em sua existência), em sua relação com o “Esse Absoluto”, será apresentado aquilo que é denominado como questão de cunho “ontológico-formal”, ou seja, as questões constitutivas do ser e de sua existência em sua relação com Deus, no tratamento dos chamados “transcendentais”. Embora tais concepções sejam já um desenvolvimento das ideias platônicas presentes em partes em Santo Agostinho, tais conceitos estão associados, historicamente, às noções mais antigas acerca do ser e da inteligibilidade. O ser, agora, pode, no entanto, ser pensado não exclusivamente em referência ao Absoluto transcendente, aquele que em si possui o ser. Há possibilidade de uma relação com a diferença ou “alteridade”, pois em si mesmo o ser é uno, entretanto, sua essência é determinada na relação com os outros seres, e não somente no Ente Absoluto. “Ao refletir sobre essa proporção à luz da universalidade do ‘esse’, Tomás de Aquino integra, na dialética das noções transcendentais, o tema aristotélico e neoplatônico do ‘Nous’ ou inteligência, que é coextensiva à universalidade do ser” (VAZ, 2002, p. 113).

Nesta fase conclusiva desta pesquisa, não se pretende expor longamente o pensamento tomista, mas apenas reconhecer que a antropologia dos EE, surgidos no século XVI, possuem elementos emergentes do século XIII, de modo que se possa compreender a possibilidade de o ser humano, em toda sua constituição de criatura, relacionar-se com Deus. A fé pressuposta nos exercícios inicianos reconhece a necessária dependência de Deus, ou seja, do “Absoluto transcendente”, mas também no reconhecimento do “sujeito transcendental”, cuja imanência não é desconsiderada, mas afirmada. O “princípio e fundamento” considera tal realidade e, nos exercícios, torna-se como que um propósito de busca de Deus e conformação à Ele, onde encontra todo seu significado. Diante do Criador, a criatura se realiza, encontra-se em comunhão com Ele e consigo mesmo, uma vez que sua vida alcança um reordenamento na relação com as outras realidades (seres).

Note-se que, como visto na obra de Burckhardt (1991), do ponto de vista historiográfico e artístico, a afirmação do sujeito é um mérito do século XVI. No entanto, a consideração antropológica e filosófica, munida também de uma concepção teológica, acerca do sujeito, tem suas raízes já nas elaborações medievais, sobretudo tomistas. Aquilo que se verifica no comportamento humano não é tanto, sob este ponto de vista, uma originalidade renascentista, e pode-se até mesmo questionar se será cartesiana, ou seja, fruto do que se sucede ao século XVII. Se há uma originalidade em Santo Inácio de Loyola, é a capacidade de valorização da subjetividade humana, sua individualidade (não individualismo) e sua interioridade pois,

através dos EE, como visto, abre-se um caminho para que a pessoa acolha em si o Mistério, não sem estabelecer com Ele uma relação interior.

A intelecção do ser, assim, vai além de um “a priori”, mas tem como referência, sem rechaço do Criador, a própria condição da criaturidade em sua existência: [...] “trata-se, pois, de explicar como do ‘Esse Absoluto’ e infinito procedem os ‘esse’ relativos e finitos, e do ‘Uno Absoluto’ a unidade relativa de cada ser finito e da totalidade ordenada dos seres” (VAZ, 2002, p. 130). Tais conceitos, pertencentes à teologia medieval acerca da criação, segundo Lafontaine e outros estudiosos dos EE inacianos, se fazem presentes na própria estrutura ou elementos constitutivos da proposta de vida espiritual surgida em pleno século do Renascimento.

A relação entre o universal da “essência” e o singular da “existência” permite pensar na possibilidade de compreensão ou inteligibilidade do Absoluto pelo ser concreto (estágio “noético-ontológico” da metafísica tomista), ou seja, há um “logos” na relação entre criatura e Criador, sem rechaço das ideias precedentes e mesmo já presentes em Agostinho, por herança platônica, como a de participação (“*metéchein*”), que, em Santo Tomás de Aquino, se conjuga com a ideia de “ousia”, que, por sua vez, associa o “esse” (ser em sua existência), em relação à inteligibilidade, com o mundo sensível, para além do plano gnosiológico, mais próximo do platonismo e neoplatonismo. Os EE integram as duas realidades, mas com acento ao conceito tomista. Há, sem dúvida, um acesso ao interior para o encontro com o Mistério, ou seja, para a constituição de uma relação mística com o Absoluto, mas, essa não se dá sem a participação daquilo que Santo Tomás irá denominar “intelecto agente” (“*nous poietikós*”), com uma “faculdade da alma” (VAZ, 2002, 175).

Há uma verdadeira conjugação entre o fim último do ser humano, ou seja, aquilo que realmente o realiza como criatura, e a valorização da própria razão humana, que permitindo distinguir o “natural” do “sobrenatural”, permite ao exercitante o discernimento do que realmente importa na relação com Deus diante do contingente das demais realidades ou seres, ou seja, a “indiferença” a que alude o EE 33, cujo discernimento se reconhece por influência do pensamento tomista, segundo Lafontaine (2022)⁵⁸. Portanto, pensando a partir do conceito de “princípio e fundamento”, é possível reconhecer a presença do pensamento tomista na espiritualidade inaciana, de modo a supor a interrelação entre interioridade e subjetividade, mesmo que não sejam conceitos ainda tratados ao modo dos posteriores desenvolvimentos na

⁵⁸ Na primeira parte de sua obra, Lafontaine trabalha, com riqueza de detalhes a herança da tradição medieval nos EE, advindos sobretudo da “*devotio moderna*”, tratada no primeiro capítulo, bem como da cristologia tomasiana, cujos conceitos, mesmo que através do espectro espiritual de seu tempo ou de seus estudos em Paris, foi conhecido por Santo Inácio.

antropologia e na filosofia, no longo percurso desde Descartes até a contemporaneidade, como, por exemplo, as ideias presentes na fenomenologia, a partir de Husserl, Heidegger e, desde então, também no existencialismo, sem deixar fora as ideias dos chamados mestres da suspeita, já mencionados. A demonstração pretendida aqui é suficiente para sinalizar já, em Santo Inácio, a partir da herança recebida da idade Média, culturalmente próxima ao século XVI, que tornou possível considerar aquilo que se apresenta na questão motriz desta análise:

Trata-se, em suma, de explicar a “participação” da verdade “objetiva”, apreendida pela inteligência finita, mas “subjetivamente” condicionada pelo “modus cognoscendi” próprio da sua limitação, na Verdade fontal da inteligência infinita. Em face desse problema, a opção “noético-ontológica” de Tomás de Aquino foi a favor da autonomia da substância finita pensante como sujeito pleno de atribuição do ato intelectual. Essa opção tem fundamento na metafísica do “esse” que impõe a necessidade de uma correspondência ontológica entre o “esse” e o “a priori” (“operari sequitur esse”). Ora, segundo Tomás de Aquino, tal correspondência não é suficientemente assegurada pela teoria agostiniana da iluminação tal como era proposta pelo neo-agostinismo. (VAZ, 2002, p. 175)

O tomismo, com seu intenso e denso debate acerca da inteligibilidade, pode ser uma chave de compreensão para elucidar que, nos EE, a razão é um elemento subjetivo e necessário para que o retirante consiga voltar-se à Deus e seu Mistério, bem como compreender sua própria existência e transformá-la pelo discernimento que lhe é possível realizar. A própria forma de orar, meditar e contemplar recebe influência do exercitatório de Cisneros que, por sua vez, também deixou-se afetar pela mística pensada por Dionísio Areopagita que já apontava para as virtudes teologais: fé, esperança e caridade. Esta, por sua vez, está em estreita relação com a “via unitiva” da mística no conceito já recebido por Inácio.

A “indiferença”, sublinhada no “princípio e fundamento”, capacita o retirante e o prepara para a “eleição”, que já ocorre no final da segunda semana dos EE, comportando também um ato de liberdade diante daquilo que a pessoa agora deve escolher, pois deseja, votando-se exclusivamente para o criador, como já sinalizado no EE 23 e, de certo modo, retomado no preâmbulo para fazer a eleição: “Em toda boa eleição, o olhar de nossa intenção deve ser simples, quanto depender de nós. Somente olhar aquilo para o qual sou criado: o louvor de Deus nosso Senhor e minha salvação” (LOYOLA, 2000, EE 169). A razão humana é, pois, um elemento fundamental para que a pessoa, em toda a dinâmica interna dos EE, consiga ter tamanha conexão consigo que permita direcionar-se a Deus e, em termos teológicos, encontrar-se com aquilo que Ele, em sua graça, oferece.

Tal mecanismo, interior e subjetivo, apresenta-se como condição indispensável para as vias ascendente e descendente na mística inaciana. Permite conhecer-se, diante de si, desde a primeira semana, deparando-se com a própria condição decadente, em virtude dos pecados, já

na segunda semana com o exercício do Reino, as contemplações da Encarnação, Nascimento, as duas bandeiras, dos três tipos de pessoas, os modos de unidade e demais atividades que exigem um empenho do retirante até e durante a entrada nas duas seguintes semanas. A criatura racional, em sua individualidade subjetiva, adentra em seu interior, e, ciente de sua realidade, manifesta o desejo de voltar-se para Deus, o transcendente que, de certo modo, desce em direção à imanência humana, pois, embora se reconheça o empenho da pessoa nos exercícios, seu êxito depende da graça divina, também em sua dimensão soteriológica, ao imprimir no ser humano o desejo de salvar-se.

O “princípio e fundamento”, assim concorrendo para que a pessoa procure e encontre a vontade de Deus e a partir dela reorganize sua vida, exige total disposição e consciência para escolher aquilo que o eleve e conduza a uma união com Deus e seu Mistério. Há, pois, uma nítida conjugação entre subjetividade e interioridade na capacidade de escolher a ponto de, se perseverante, o exercitante consiga unir-se cada vez mais a Deus. De sua condição de criatura limitada, consegue transcender sua imanência ao encontro daquele que é, em si, transcendente, mas permite-se assumir a imanência humana, ofertando-lhe sua graça e salvação em Jesus Cristo. Este, por sua vez, torna-se objeto de contemplação. A Encarnação, parte integrante do Mistério contemplado, é um elemento também herdado dos exercitatórios antigos, sobretudo de Cisneros, bem como do espectro espiritual da “Devotio Moderna” (LAFONTAINE, 2022), que instigava, em plena Idade Média, a chamada “devoção à humanidade de Cristo”, pela qual a salvação divina alcança e se efetiva na humanidade.

Há, também, a constatação de que houve influência da tradição beneditina e franciscana, que circulou pela Espanha no século XVI e com a qual Inácio, possivelmente, teve contato (COSTA, 2018)⁵⁹. Dessa maneira, as contemplações dos Mistérios de Cristo são também um mergulho na sua intimidade, uma vez que se tornou humano, mesmo permanecendo divino, de acordo com a crença cristã católica. N’Ele, o Absoluto transcendente adentra à história humana imanente, como humano, tornando-se acessível àqueles que o buscam. Há, pois, como que um compartilhamento antropológico entre o ser humano e Cristo, em vista da Salvação do primeiro, pois o Mistério pode, agora, ser experimentado de forma que a pessoa consiga com ele unir-se. O encontro com Cristo, através dos EE, constitui-se, pois, numa dinâmica espiritual que exige dedicação plena do retirante, conduzindo-o à referida união com o Absoluto. Esta dinâmica

⁵⁹ A citada obra de Alfredo Sampaio Costa traça um itinerário histórico que permite compreender a estruturação da mística inaciana dentro dos EE, tornando presente, numa abordagem teológica, elementos não só da hagiografia de Santo Inácio de Loyola, bem como alguns conceitos que, em seu exercitatório, melhor permitem identificá-la.

espiritual é a estrutura básica da mística inaciana que, além de comportar a subjetividade e interioridade humana, acolhe também a subjetividade de Cristo levando a um encontro ainda mais íntimo e eficiente, a ponto de reordenar a vida.

Considerando, em termos teológicos, que, em Jesus humano e histórico está presente o Cristo da fé, que não deixa de ser humano em consideração ao Mistério da Encarnação, e sendo ele Deus com o Pai e o Espírito Santo, sua entrada no mundo significa uma efetiva e incisiva presença da própria Trindade Transcendente na imanência histórica, como expressa a literatura joanina: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava em Deus e o Verbo era Deus” (Jo 1,1). Este conceito, caro à literatura joanina, aponta para esta aproximação entre o Absoluto Criador e a Criatura humana, com quem está estabelecendo estreita relação interior, de caráter histórico, no mundo, e subjetivo, na humanidade. Tal consciência é dada ao exercitante pelas contemplações propostas nos EE, como a do Rei Eterno (EE 91) e do próprio nascimento de Jesus (EE 110), no entanto, contendo um teor que conduz a pessoa, olhando para a “kénosis” divina em Cristo, para a capacidade de se esvaziar, penitencialmente, de forma despojada, entregar-se ao Mistério. A ênfase dada ao mistério da Encarnação, pois, faz com que o “princípio e fundamento” esteja sempre diante do objetivo acolhido pelo retirante. Esta herança da “Devotio Moderna” e de outras tradições medievais, como a franciscana, significa, pois, uma elevação ao que é superior, tornando-o íntimo, como fonte e inspiração de uma vida nova (COSTA, 2018). M. C. L. Bingemer, nesta mesma direção, aponta também para as implicações da mística inaciana na vida prática, demonstrando suas importantes facetas, expondo, no entanto, a sua essência trinitária (BINGEMER, 1990).

A mística inaciana, compreendida a partir do “princípio e fundamento”, é pois, uma percepção e recepção da graça divina na integridade do sujeito, ou seja, de toda sua constituição, que adentra em sua interioridade e de lá reordena sua existência, mesmo que nem sempre seja possível, pelos recursos da linguagem, exprimir plenamente essa experiência do inefável Mistério, embora revelado: “Alegria indizível que supõe um longo e corajoso caminho de purificação da mente, e que é ao mesmo tempo dom de Deus” (MARTINI, 2021, p. 29), expresso nos EE 23. Segundo Martini, tais ideias Inácio as teriam conhecido em Paris, onde o tomismo já era conhecido, bem como o aristotelismo, o tradicional e o conhecido como “heterodoxo” (VAZ, 2002):

“Princípio, em sentido lógico, indica as verdades primeiras das quais parte uma ciência, e de per si não dedutíveis nem demonstráveis; delas derivam as outras verdades. Ao procurar definir o estatuto das ciências, Aristóteles dá-se conta de que toda ciência parte de algumas verdades que são “princípios” que devem estar presentes em todo o progresso da ciência seguinte. Por isso, são também

“fundamento”, ou seja, o que se pressupõe para construir e que deve ser considerado como pano de fundo, que permanece implícito no resto do discurso. (MARTINI, 2021, p. 31)

Na transcrição acima apresentada, Martini apresenta uma fundamentação epistemológica do conceito de “princípio e fundamento” que toca diretamente no debate da inteligibilidade, já apresentado, no entanto em referência à proposta de Santo Inácio que, evidentemente, não tinha uma preocupação científica, mas espiritual. O tempo dedicado a este princípio é breve, mas suficiente para esclarecer sua intenção de preparar o exercitante para o que irá se suceder nos próprios EE, nas contemplações de Cristo e desejo-busca pela salvação, que só pode ser dada por Deus, de modo que seja capaz de fazer escolhas na sua existência em vista deste mesmo princípio, que se constitui como fundamento, em vista de um fim soteriológico (EE 19, 177, 179, 189). Esta dinâmica, embora ocorra mobilizando a interioridade da pessoa, firmada em sua subjetividade, concorre, no entanto, para uma certa intersubjetividade que, aqui, pode-se denominar eclesiológica, pois o retirante é também, pelo Mistério de Deus, introduzido no mistério da Igreja, estando já na fase da segunda semana de exercícios: “[...] de início considerar para que nasceu o ser humano: para louvar a Deus nosso Senhor e salvar-se. Com este desejo, escolhe, como meio, uma vida ou estado dentro dos limites da Igreja, a fim de ser ajudado no serviço do Senhor e na própria salvação” (LOYOLA, EE 177).

Nota-se que há, na intenção de Santo Inácio, a preocupação soteriológica unida a um caráter eclesial de seus exercícios. A experiência mística de Deus, pelo caminho proposto, conduz a uma união interior do sujeito com o mistério, em vista da salvação dada pela graça divina, que conduz o próprio exercitante, sem isolá-lo da comunidade de fé, em vista de um maior envolvimento com a missão da Igreja Católica. Há, pois, um aspecto missiológico nos EE, expondo ainda mais uma dinâmica que coloca a pessoa em contato com seu interior, dispondo-a à experiência com o Absoluto, considerando e mesmo valorizando sua subjetividade que, entretanto, não anula, mas valoriza sua individualidade, sem recair num individualismo, mas numa abertura que, para além de Deus, abre-se aos outros, como extensamente tratou Vaz em sua obra (2002), que também versa sobre a finalidade das criaturas, ao expor a tradição presente na síntese aristotélico-tomista:

A questão fundamental que subjaz a todo o nosso itinerário é a questão-fonte do pensamento filosófico, e da qual nasceu a metafísica: a questão do “uno” e do “múltiplo”. Pensamos que essa questão está igualmente no fundo do sistema simbólico da modernidade e dos seus problemas, e fomos buscar, num momento histórico privilegiado, a crise do século XIII, alguma luz para iluminar os termos reais dos problemas modernos [...] os “esse” finitos e múltiplos apresentam-se imediatamente na experiência da nossa própria finitude e do nosso estar-no-mundo

[...] no duplo horizonte da nossa intencionalidade “noética”, do “Esse” Absoluto e dos “esse” relativos [...] através da noção de “criação” [...] na sua tríplice estrutura causal: eficiente (ordem do Ser), formal (ordem da Verdade) e final (ordem do Bem). (VAZ, 2002, p. 193)

Evidentemente que o objetivo aqui, além do viés místico que também subjaz no pensamento tomasiano, embora imerso em questões metafísicas e epistemológicas, é identificar sua influência implícita nos EE de Santo Inácio (LAFONTAINE, 2022) que, por sua vez, não teve a preocupação em desenvolver uma teologia. No entanto, a herança recebida deixa seus traços na teologia presente no seu exercitatório, não propriamente numa sistematização, mas na direção dada à sua proposta espiritual. A mística presente na sua proposta de retiro, como analisado, reveste-se de uma teologia que está caracterizada muito mais pela produção medieval que aquela já vislumbrada e presente sobretudo a partir do século XVII.

Como apresentado no primeiro capítulo, se for tomada a divisão histórica proposta por Jacques Le Goff (2015), deve-se considerar que o Renascimento é uma extensão no período medieval, porém, com características próprias. Esta informação favorece afirmar que também o espectro espiritual subjacente da teologia de Santo Tomás de Aquino e da “Devotio Moderna”, bem como de outras expressões da fé medieval chegaram até Inácio de Loyola desde sua conversão até seus estudos realizados em Paris.

De modo mais preciso, os elementos que se depreendem da teologia medieval, cujo debate tinha intenso caráter metafísico, se expressam também em elementos que compõem o “princípio e fundamento”, mas também outros componentes dos exercícios inacianos. Aqui, de modo especial, pode-se, a partir da obra citada de Martini: “o fim geral do ser humano criado”; “o fim das realidades criadas”; “a consequência que deriva de um uso destinado das realidades criadas”; “a necessidade de uma liberdade interior [...] para fazer escolhas bem determinadas” (MARTINI, 2021, p.34). Note-se que há, nitidamente, elementos do pensamento aristotélico-tomista identificáveis nos EE, como se pode, também notar as diversas transcrições da obra de H. C. L. Vaz ao longo dessa pesquisa, cuja obra de referência (2002) trata com grande densidade filosófico-teológica os elementos presentes na modernidade, cujas “raízes”, em sua concepção, estão fincadas no período medieval, sobretudo na síntese tomásica, não sem elementos da idade antiga e mais frequentemente das ideias de Santo Agostinho. Essa densidade traz à tona elementos que também são de natureza antropológico-filosóficas, de modo a tocar diretamente em questões ontológicas, ou seja, constitutivas da pessoa e de sua subjetividade. Os debates desse período relacionam e/ou distinguem o objeto de conhecimento (“id quod cognoscitur”) e as formas lógicas ou processos da inteligibilidade do mesmo (“modus quo cognoscitur”), cuja ideia é aperfeiçoada no século XIII (Vaz, 2002).

Há, pois, ao se tratar dos exercícios inicianos, que se levar em consideração tais elementos, à medida que se pretende apontar aspectos místicos-teológicos, mas também filosóficos-antropológicos inerentes aos EE de Santo Inácio de Loyola, elucidando, por esse modo, como sua proposta espiritual torna presente e valoriza, na relação com as realidades sagradas e transcendentais, a pessoa humana integralmente considerada: mente, alma e corpo. O livro do exercitatório, de modo geral, demonstra, não só nas adições e regras, mas na própria maneira de conduzir a pessoa à contemplação do mistério, o envolvimento do retirante por inteiro, exigindo-lhe bastante disciplina e ascese, de modo que a pessoa esteja aberta a Deus, buscando-o, mas, também, acolhendo aquilo que, segundo a fé cristã compreende, é dado pela graça.

4.4.2 Discernimento iniciano

Na sucessão anterior apresentamos alguns componentes do “princípio e fundamento”, analisando-os de modo a demonstrar alguns elementos antropológicos e teológicos que possibilitassem notar na mística iniciano a importância da interioridade e subjetividade. Outro aspecto ou elemento importante da espiritualidade iniciano, no entanto, é o “discernimento”. Aqui, porém, não se trata de repetir as análises nem os conceitos, sobretudo oriundos do período medieval, pois eles são supostos nas linhas que se seguem. Haverá, pois, uma preocupação mais descritiva, cuja intensão é tão somente apontar o que, a partir da análise realizada, corrobora ou não a presença do que a questão desta pesquisa intenciona demonstrar.

Um dos componentes mais importantes na espiritualidade iniciano, segundo a visão de vários estudiosos dos EE, é o discernimento. Já foi apresentado como Santo Inácio recebeu influência de exercitatórios antigos, que consistiam num método para oração, sobretudo tendo como referencial uma seleta de textos evangélicos, como ocorreram nos guias herdados ainda dos séculos passados (SANTOS, 2017). A pessoa de Jesus Cristo é, dessa forma, a figura para a qual o retirante deve se voltar. Esse caráter cristocêntrico já se fez notar nas obras de Ludolfo e Cisneros, (LAFONTAINE, 2022), o que, por sua vez, aponta mais uma vez para a herança que Inácio recebe da “Devotio Moderna”, movimento que tem entre suas características a busca de um método de oração.

Falar em discernimento, sobretudo no século XVI, pode fazer com que se compreenda que tal conceito seja moderno, sobretudo ao desconsiderar a datação histórica proposta por Le Goff (2015), pois o Renascimento ainda se configuraria mais numa continuidade que numa

ruptura com a Idade Média. O termo é facilmente aplicado ao desenvolvimento do método científico e pode ser que haja uma tendência em tomá-lo como algo que antecipa até mesmo o pensamento de Descartes ao tratar, em sua obra, das disposições humanas racionais e metódicas, o que, de fato, na história da filosofia e da ciência, do ponto de vista epistemológico, representa um marco importante para a compreensão da razão moderna.

O método cartesiano é, em linhas gerais, a maneira com a qual a mente humana organiza o pensamento vem como os objetos em estudo, recorrendo à dedução das realidades mais simples, colhendo o maior número possível de informações, até chegar às conclusões mais particulares. É a maneira de se colocar em dúvida e buscar a compreensão da realidade o mais clara e distintamente possível. Ao se falar, nos EE, em discernimento, é possível que haja analogias com o método desenvolvido a partir de R. Descartes que, em do século XVII, cronologicamente, é posterior a Inácio. Mas a ideia de um método, sem retirar os méritos do filósofo dito moderno no desenvolvimento da razão, não lhe é original, bem como não é original ao criador dos EE.

Discernir comporta o uso da razão humana com o objetivo de ter maior clareza acerca de alguma realidade. Mesmo considerando a diversidade de pensamentos acerca das relações entre sujeito e objeto na produção do conhecimento, incluídas as diretamente correlatas discussões sobre a inteligibilidade em relação ao “ser”, desde Santo Agostinho até Santo Tomás de Aquino, interessa aqui perceber tão somente que o discernimento foi, sobretudo desde os tempos chamados medievais, um conceito aplicado na oração, ou na busca de Deus. Por ser um método, já é possível vislumbrar que, além dos elementos ontológicos interiores do ser humano, ou seja, da própria estrutura racional que lhe é inerente e interior, nota-se que há, segundo a própria literatura espiritual medieval deixa entrever, um empenho da pessoa que deseja entrar em sintonia com as realidades sagradas. O método de oração, é, pois, um elemento que vida êxito neste empreendimento que é interior e subjetivo.

Uma vez que, na idade medieval, havia uma preocupação metódica na oração, mesmo que tais conceitos ainda estivessem em discussão, a valorização da interioridade e subjetividade humana em Santo Inácio de Loyola é muito mais resultado de uma herança que uma originalidade ou uma proposta inédita. Esta constatação, entretanto, não lhe retira o mérito pois, aquilo que, não sendo propriamente uma inovação renascentista, tem suas peculiaridades ao ser somado em seus EE, tal como dispostos, na sua elaboração ao longo de muito tempo, ou seja, na consideração de sua vida pessoal e da evolução espiritual que alcançou.

Como tratado, Santo Inácio não tinha, propriamente, ou em total consciência, a preocupação de elaborar profundas teologias em redor de sua vida espiritual. Isso não rechaça as influências, sejam elas filosóficas ou teológicas, mas, sobretudo, as espirituais. Os elementos presentes nos seus EE, contém, além das influências do passado, que também lhe são contemporâneas, muito de sua própria pessoa, ou seja, de sua subjetividade e de sua vida interior no estabelecimento de uma relação pessoal com Deus.

Havendo, pois, na espiritualidade inaciana a junção da tradição filosófico-teológica com sua própria experiência espiritual, nota-se que sua proposta, nos EE, ganham uma notoriedade singular que, nesta compreensão, permite identificar sua originalidade. Esta não está propriamente na herança recebida e subjacente ao seu exercitatório, nem mesmo nas novidades artísticas e humanísticas de seu tempo, que, evidentemente são componentes integrantes de sua espiritualidade. Os estudos mais profundos, muitos dos quais aqui consultados, apontam para aquilo que se identifica na forma de ele propor o discernimento espiritual, mais precisamente nas suas “Regras de discernimento dos espíritos”, ao qual é dada grande importância, como se pode verificar sua disposição nas regras para a primeira e segunda semanas de exercícios, embora, na versão aqui utilizada, estejam dispostas entre os EE 313 e 336 (Loyola, 2000).

Luís González-Quevedo⁶⁰ (2013), aponta para as fontes dos EE, situadas na tradição Bíblica, Patrística, Medieval e na própria experiência pessoal de Santo Inácio de Loyola ao trazer à tona a formulação do discernimento espiritual. Primeiramente, aponta para a tradição monástica primitiva dos “monges do deserto”, já instigados a ter clareza acerca dos “espíritos bons” e “espíritos maus”. Não se tratava apenas de ter uma consciência de si, mas a tomada de posição diante de fatores, também externos, que poderiam contribuir para a salvação ou dano da pessoa. O discernimento presente nesta tradição possuía, pois, um teor soteriológico, em termos teológicos. Havia já a compreensão de que o discernimento, que comporta um esforço ascético, possui também o caráter da graça ou atuação divina:

O Espírito Divino é uma moção interior, que sempre nos inclina ao verdadeiro e nos afasta do falso; impele-nos ao bem, e nos aparta do mal; e por isso é sempre santo. Às vezes Deus realiza esta moção por Si mesmo, derramando com Suas próprias mãos sobre nossa mente aquela luz celestial que é apta para acordá-la, e tocando por Si mesmo nosso coração com santos afetos. Outras vezes a faz por intermédio dos anjos, e então se chama espírito angélico, porque Deus destinou-os para a nossa guarda, para que acendam em nossos corações o amor pela virtude, o horror, aos vícios, e nos repreendam por nossos excessos; em suma, para que edifiquem em nós um espírito reto [...] O espírito diabólico é um impulso ou movimento interior que sempre nos

⁶⁰ Presbítero jesuíta espanhol residente no Brasil, formado em Direito (Complutense, Madri), Teologia (Cristo Rei, São Leopoldo/RS, Brasil) e Espiritualidade (Gregoriana, Roma). Também é orientador de retiros inacianos e publicou diversos artigos sobre os EE.

conduz ao falso e ao mal, e nos distancia do bem; por isso é sempre mau. (SCARAMELLI⁶¹, 2015, p.24)

Essa transcrição, já supõe a proposta de Santo Inácio e, por sua vez e dentro do espectro religioso-espiritual da época, expressa a dependência que o ser humano, sujeito à decadência, da graça divina para alcançar a salvação. Essa maneira de pensar, embora tenha seus primórdios na experiência dos antigos monges do deserto, corrobora a ideia presente no tomismo e na “Devotio Moderna” de que o ser humano é uma criatura que se volta para o Criador, dele dependendo, pela graça, para encontrar sua máxima realização. A pessoa tem sua identidade firmada e garantida, isto é, sua própria subjetividade, mas é movida interiormente a uma elevação até as realidades transcendentais, de modo a subjugar tudo aquilo que não mais compreende necessário à sua salvação. Mesmo levando em conta sua necessária referência a Deus, de quem depende seu “ser”, a pessoa tem sua identidade preservada, não se perde, mesmo devotando-se totalmente às realidades divinas, isto é, à fé cristã e seu Mistério. Deus age no ser humano, não sem sua participação, pois a “graça supõe a natureza”. Ao abrir-se, mediante o discernimento dos espíritos, à graça salvífica, torna-se indiferente ao que agora é considerado supérfluo e é tomado por um sentimento de que algo inédito se inaugura em sua existência, numa maior união com Deus, o que faz da espiritualidade inaciana também ser uma condução à mística, tal como compreendida, mesmo que não vivenciada exatamente ao modo de Inácio, como ocorreu-lhe diversas vezes de forma extraordinária ou de momentos extáticos.

González-Quevedo, na obra citada, exorta que este mergulho do subjetivo humano na sua interioridade, movidos e orientados pela graça, não se confunde com outras concepções, religiosas, psicológicas e mesmo filosóficas, sobretudo posteriores. “Discernir” os “espíritos” não tem, como a doutrina espírita kardecista supõe, correlação com a “alma” das pessoas que, segundo a referida maneira de entender, estejam desencarnadas. Trata-se, pois, de referências escatológicas que parecem ter mais diferenças que similaridades, a ponto de não serem conjugáveis entre si. Quando Inácio de Loyola se utiliza da palavra “espírito” refere-se aos “impulsos e tendências que o ser humano, em sua unidade indivisível, experimenta em si mesmo” (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2013). Acima tratou-se da antropologia tripartida dos EE (VAZ, 1991), unida à literatura paulina, que apresenta um elemento importante para a ideia de ser humano subjacente nos exercícios: a unidade corpo, alma e espírito. Dessa forma, a antropologia presente no caminho inaciano, revestida de elementos filosófico-teológicos, supõe, no discernimento dos espíritos, o envolvimento da pessoa integralmente considerada. As

⁶¹ Giovanni Battista Scaramelli (1687 – 1752) foi sacerdote jesuíta romano. Teve grande destaque ao escrever sobre e preparar uma vida espiritual ascética. A obra citada é publicada postumamente em 1753.

realidades componentes do ser humano, dessa maneira, não são consideradas separadamente, mas, mesmo falando apenas em “espírito”, alma e corpo são também partes integrantes e necessárias no estabelecimento da relação com as realidades transcendentais. Dessa forma, ao que concerne à interioridade da pessoa, envolve também sua relação com sua exterioridade, através, inclusive, de seu corpo (e assim também o uso dos sentidos), para além dos mecanismos racionais (MORI, 2022). Subjaz, porém de modo dinâmico, uma mística que conduz à comunhão de duas realidades consideradas em sua integridade: Deus e o ser humano.

Santo Inácio experimentou estes movimentos interiores, por exemplo, quando estava convalescente após ser atingido por uma bala de canhão, conforme exposto em sua hagiografia, no capítulo anterior. Neste período, considerado ainda no início do seu processo de conversão, ele foi acometido por diversos sentimentos e pensamentos, que oscilavam entre tristeza, isolamento e mesmo alegria:

Observou, contudo, esta diferença: quando pensava nos assuntos do mundo, sentia muito prazer; mas quando, cansado, os deixava, achava-se seco e descontente. De modo contrário, quando pensava em ir a Jerusalém descalço, em não comer senão verduras, em fazer todos os maiores rigores que via nos santos, não se consolava apenas enquanto se detinha nesses pensamentos, mas ainda depois de os deixar permanecia contente e alegre. Mas não caía em conta disso, nem parava a considerar essa diferença, até que, uma vez, seus olhos se abriram um pouco, e começou a maravilhar-se dessa diversidade e a refletir sobre ela [...] aprendeu que uns pensamentos o deixavam triste e outros, alegre [...]. (LOYOLA, 2014, n. 8)

A estes sentimentos, também se somam suas experiências místicas, como as de Manresa. Por todo esse itinerário de experiências foram redigidos os seus EE, processo que teria levado quase duas décadas de sua vida, ou seja, de 1522 até 1541.

No entanto, o discernimento dos espíritos não tem como finalidade as moções ou sentimentos que faz manifestar na pessoa. Pelo contrário, o trazê-los à tona nas duas primeiras semanas de exercícios faz com que a pessoa esteja ainda mais ciente de sua própria situação de criatura, sentindo-se muito distante do Criador, somente pelo qual, segundo a fé cristã católica, pode alcançar a salvação. Então, o objetivo do discernimento proposto está em sintonia com o próprio objetivo dos EE: descobrir e assumir em sua vida a vontade de Deus, à medida que se liberta de todas as realidades que impedem tamanha façanha, ou seja, os pecados e demais sentimentos ou comportamentos egoístas.

A experiência de Deus em Jesus Cristo é, pois, um reordenamento da existência mediante a encarnação da vontade divina, de modo que a pessoa assimile e assumam novos valores, sobretudo do Reino, pois o discernimento dos espíritos leva à esta opção já no final da segunda semana, quando faz a eleição da maneira pela qual seguirá a Cristo, mas também

assume suas implicações éticas, como bem expressou Bingemer em sua obra (1990), ao tratar dos EE, expondo-os como experiência trinitária com implicações éticas.

Esta postura, a que levam os EE supõe um intenso mergulho na liberdade interior, que tem seus reflexos exteriores, e assim deve orientar quem dá os exercícios a pessoa acompanhada, ajudando-a a deixar sua vida passada e encaminhar-se para o serviço de Deus (EE 15). A pessoa é levada a libertar-se de si mesma, o que só é possível no mergulho em sua interioridade através do discernimento dos espíritos, ou seja, daquilo que Inácio denomina “afeições desordenadas” (EE 16), o que forma, também, a ideia de “indiferença”, não só em relação ao que reside em seu interior, suas paixões sem ordenamento, mas também as exteriores, como os prazeres corporais, considerando que a antropologia inaciana integra todas as dimensões constitutivas do ser humano: corpo, alma e espírito.

A ocorrência de tal despojamento é, para Santo Inácio, uma conformação à situação de criaturas feitas à imagem e semelhança do Criador (EE 23), conceito que, aliás, Vaz tratou com grande profundidade (VAZ, 2002). Aqui reside um dos maiores “segredos” da vida espiritual que propõe: “[...] isto é, dispor, como criatura, sua vida e estado para glória e louvor de Deus nosso Senhor e sua salvação [...] pois cada um pense que tanto aproveitará em todas as coisas espirituais quanto sair do seu próprio amor, querer e interesse”. (LOYOLA, 2000, EE 189).

A oração, que comporta também discernimento diante do Mistério de Cristo nas terceira e quarta semanas, constitui-se num movimento interior e pessoal, mas também intersubjetivo, ao abrir sua sensibilidade às moções que Deus, por sua vez, manifesta ao autocomunicar-se. A mística a que conduzem os EE permitem o aflorar de uma relação familiar, de amizade e comunhão com Deus, de modo que, aos poucos, o retirante passa a viver imerso na Trindade e tornar sua a vontade que ele compreende, segundo sua fé, ser divina. Esta forma de rezar, pois, não torna a pessoa alheia à realidade circunstante e objetiva, pois não retira a pessoa de suas responsabilidades com o mundo. Mas, o assumir a vontade de Deus não significa uma anulação de si, o que sua mística não permite. Pelo contrário, é uma descoberta ampla de sua existência em Deus, onde encontra sua verdadeira razão.

O desenvolvimento contemporâneo das ciências humanas é capaz de expor, por outras vias, essa conexão da pessoa consigo mesma, no entanto, desconsiderando aquilo que, na espiritualidade cristã, portanto no nível da fé, se identifica como graça. Esta, por sua vez, supõe também a natureza humana, de acordo com a concepção de Santo Tomás de Aquino. Além disso, tal discernimento, embora subjetivo e interior, é também eclesial, pois leva o retirante a

intersubjetividade, como expressam as “regras para sentir com a Igreja” (Loyola, 2000, EE 353) e, com ela, por ela e nela, agir no mundo.

Esta subjetividade interior não é, pois, uma mística de isolamento exclusivo, num êxtase vertical entre Deus e a pessoa, mas uma tal comunhão com o Absoluto que compromete eclesialmente, ou, socialmente, no serviço aos outros, naquilo que se pode compreender como dimensão prática da espiritualidade cristã inaciana, que se plenifica no amor-serviço aos mais pobres, como um verdadeiro querer de Deus, à medida que deixa aquilo que não é consonante com a própria fé. Este novo estado existencial resulta dessa transformação interior do sujeito, que lhe confere grande alegria.

Este movimento interior, pois, também é acompanhado pelo que na espiritualidade inaciana, seja nos EE (cf. LOYOLA, 2000), mas também nos relatos hagiográficos, como na Autobiografia (LOYOLA, 2014) ou na obra de Ribadeneira (2018), de “consolação” e “desolação” espiritual, eminentemente moções interiores. O termo, não original a Inácio, está presente em textos bíblicos diversos, bem como em escritos espirituais anteriores aos EE, como aponta mais detalhadamente González-Quevedo (2013). Entretanto, esses dois conceitos constituem-se como que no eixo central da dinâmica das moções internas originárias no discernimento dos espíritos, portanto, no retiro. Entretanto, o que ali foi assumido, consiste muito mais num retrato de suas próprias vivências, como exposto em sua Autobiografia, em referência a suas experiências místicas, como a do Cardoner, em Manresa, em sua peregrinação à Jerusalém, sua ordenação sacerdotal e primeira missa, a visão que teve em Lá Storta e apropria fundação da Companhia de Jesus.

A consolação espiritual é, pois, uma experiência mística de Deus, de sua presença e atuação, seja de forma extraordinária ou ordinária na vida da pessoa, porém, sempre transcendental, como expos nas regras para o discernimento dos espíritos (LOYOLA, EE 316), ao citar as moções interiores, as lágrimas, consideradas um dom místico, e o “aumento da fé, esperança e caridade”, ou seja, das chamadas virtudes teologais, de modo que tudo esteja em direção, à medida que brotam, do próprio amor divino que reconfigura integralmente a vida da pessoa que o experimenta, conferindo-lhe plena quietude e paz, mesmo em meio às dificuldades impostas pela autenticidade da vida cristã, como calúnias, difamações e perseguições.

São, igualmente, as regras para o discernimento, que ajudam a perceber que tais consolações são procedentes de Deus, pois tidas como verdadeiras e concorrerem para a salvação (LOYOLA, 2000, EE 328-336). São, se autênticas, “puro dom e graça de Deus” (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2013). A consolação, obtida nos EE através do discernimento dos

espíritos, são, pois, uma manifestação da graça divina que se faz presente na pessoa e a ajuda a assumir sua vontade e a missão na Igreja Católica.

O contrário da “consolação” é a “desolação”, também sentida interiormente e percebida pelo discernimento dos espíritos. Também são conceitos não originais em Santo Inácio de Loyola, presentes na Sagrada Escritura, nos textos espirituais herdados, bem como nas experiências de vida em Inácio (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2013). Um exemplo é quando ele sentiu grande desânimo em Manresa, de modo que não tinha condições nem mesmo de responder às orações da missa ou fazer suas orações pessoais, como descrito no Relato do Peregrino, ou Autobiografia (LOYOLA, 2006, n. 21).

A desolação, entretanto, já é tratada nas regras de discernimento para a primeira semana (LOYOLA, 2000, EE 316), e é concebido como uma “escuridão da alma”, que se encontra perturbada e voltada para realidades inferiores, terrenas, causando agitações, tentações, sofrimentos internos, de modo que a pessoa se compreenda muito distante de Deus e quase que desamparada, sem ter em vista uma saída. Evidentemente, não será aqui feita uma análise a partir das ciências humanas modernas, como a já apontada teoria do subconsciente freudiana. Mas é importante notar que a desolação espiritual é frontalmente oposta à consolação e se envolve por inúmeros sentimentos negativos, que deixam a pessoa prostrada, inerte espiritualmente, com sérias consequências para sua vida integralmente considerada. Sua “alma” fica num estado de total desarmonia, não de separação, com seu corpo e seu espírito, ou seja, toda a pessoa sofre intensamente, tendo como causa o próprio ordenamento dado para a vida pela pessoa, que abriu espaços para que mais moções negativas se instalassem em seu interior. Por isso, ao tratar de tal conceito nos exercícios, Santo Inácio aponta para a prudência de nunca tomar nenhuma decisão, exceto a de reagir contra o que causou tal estado vivencial, sobretudo pela oração perseverante a fim de encontrar um reordenamento para a vida, e cultivar bons ou positivos pensamentos, com paciência e esperança (LOYOLA, 2000, EE 13-16;114;157;318-319;323;325;350-351), não sem ajuda do acompanhante espiritual, ou seja, da pessoa que dá os exercícios, cuja presença é indispensável (LOYOLA, EE 7;320-322).

Em todo esse complexo processo da interioridade humana, seja de consolação ou desolação, o sujeito é instigado a mobilizar toda sua subjetividade para tirar o máximo de proveito possível, a fim de alcançar o objetivo de tal discernimento dentro do retiro, sendo capaz de discernir entre as chamadas “duas bandeiras” (LOYOLA, 2000, EE 136-148). Junto a isso, a pessoa está em condições de, ao final das quatro semanas de exercícios, fazer sua escola

livre e conscientemente, como que um ato de fé consentido com toda sua existência, corpo, alma e espírito, direcionado para aquilo que denomina “Magis”:

Para Inácio, diante da Divina Majestade e da Bondade infinita de Deus, Criador e Senhor, a resposta do homem não pode ter limites. Ele é chamado a “servir” a Deus ao máximo. Esse é o ideal ao qual todos devem aspirar; a meta de todos é o próprio Deus, e o caminho para Deus não conhece barreiras, porque é um caminho aberto para o infinito [...] intenso desejo de buscar sempre o que fosse do maior agrado divino já se faz presente desde os tempos de sua convalescença. [...] Tal dinamismo natural aos poucos se purifica e se torna vontade de “señalarse más com servicio” do Rei Eterno; a força da graça transforma o desejo de Inácio em fazer “grandes coisas” em um ideal de buscar “la mayor honra y gloria de su divina Majestad; así como estando com el século tenia ánimo de grandes cosas, así, dándose al servicio de Dios, no se contentaba com poco, sino juntamente deseaba y procuraba como más le pudiese agradar em todo y com toda perfección (op. Cit NADAL, in PALAORO, 1992, p. 32)

O “Magis” vai se delineando ou tomando forma ao longo do retiro (LOYOLA, 2000, EE 23;97;104;147;179;233), partindo de uma iniciativa divina que adentra ao íntimo do retirante de modo a levá-lo a esta decisão fundamental na vida. Uma disposição ou iniciativa divina conjugada com as estruturas da subjetividade humana que, a partir do interior, fica ainda mais disposta às interpelações da graça divina, e para a manifestação de sua glória, pela mística de comunhão com o Mistério trinitário e serviço apostólico (BINBGEMER, 1990).

As regras para o discernimento dos espíritos e os estados de consolação e desolação, que conduzem para o “Magis”, apresentam aquilo que toca diretamente no objeto da presente pesquisa e no problema apresentado para análise: verificar se e como os EE de Santo Inácio de Loyola, apontados como fenômeno espiritual moderno, valorizam a interioridade e subjetividade. Antes de quaisquer considerações, há de se levar em conta que são de grande importância o espectro espiritual do século XVI, com sua carga filosófica, antropológica e teológica, cujas raízes, na visão de H. C. L. Vaz (2002), residem na Idade Média, bem como a importante concepção de divisão dos períodos da história de J. Le Goff (2015), sem desprezar as de Delumeau (2020), Burckhardt (1991) e outros com concepções totais ou parcialmente diversas. Evidentemente, a concepção de modernidade, seja temporal ou conceitual, é de grande importância ao situar o objeto desta investigação, ou seja, a espiritualidade inaciana.

Considerando que Le Goff se vale do termo “longa Idade Média” (2015), compreendendo que a grande mudança que caracteriza a inauguração da Idade Moderna seria as revoluções do século XVIII, seja a industrial ou a francesa, mas também a importante concepção, de natureza filosófico-teológica, tendo presente a metafísica do século XIII apresentada por H. C. L. Vaz como “raízes da modernidade”, há, mesmo que de pontos de vista e enfoques diversos, algumas correlações ou similaridades. Aqui está o “epicentro” do que esta pesquisa permitiu apresentar ou verificar: a espiritualidade inaciana, cujo referencial

sistemático e formal reside nos EE, pode ser considerada, ao mesmo tempo, medieval e moderna. Em ambos os referenciais teóricos, um por análise histórica e outro por conceitos filosóficos e antropológicos, pode-se dizer que a proposta de Santo Inácio de Loyola situa-se na Idade Média, especificamente em sua fase denominada “Renascimento” que, evidentemente, tem suas peculiaridades, históricas e filosófico-teológicas, o que, por exemplo, Burckhardt, com sua visão própria, enxerga pelo viés artístico, que permite notar uma maior saliência e processo de afirmação do sujeito (e sua subjetividade), que será transmitida aos séculos que se sucederam. Por outro lado, o uso metafórico que L. Vaz (2002) faz da palavra “Raízes”, para demonstrar como a chamada modernidade foi plasmada na Idade Média, de modo especial em sua crise na segunda metade do século XIII, no qual viveu Santo Tomás de Aquino, conduz à compreensão de que os EE são também um fenômeno religioso-espiritual moderno, pois integram interioridade e subjetividade na espiritualidade centrada nas relações entre Deus e o ser humano.

4.5 Conclusão

Tendo percorrido, ao longo deste capítulo, um caminho analítico dos EE inacianos, trazendo à tona elementos identificáveis em sua antropologia, considerando sua correlação com a filosofia e teologia subjacentes e associando à experiência mística a que conduz a espiritualidade inaciana, foi possível demonstrar como tais elementos subsistem na própria ontologia humana de modo a, no retiro que Santo Inácio propõe, tornar envolvido o ser humano em sua integralidade, corpo, alma e espírito, a ponto de prezar por sua subjetividade e, conseqüentemente, sua interioridade. Tal verificação, contudo, foi apontada com expressiva saliência, permitindo verificar que os EE inacianos foram produzidos e carregam em si uma carga teórica originária da tradição filosófica e teológica medievais, a partir da qual afirma-se que sua antropologia é muito mais ligada ao passado que numa futura modernidade, embora haja elementos que vislumbrem o que ainda haveria de vir e já se presentificava, mesmo que apenas em sinais, no século XVI, considerado um recorte da Idade Média.

5 CONCLUSÃO GERAL

Indagar-se acerca de uma possível valorização da interioridade e da subjetividade humanas na espiritualidade proposta por Santo Inácio de Loyola pode ser um empreendimento de pesquisa que, num primeiro momento, possa parecer uma tarefa simples e de fácil verificação. No entanto, adentrando com maior engajamento no objeto desta pesquisa, através dos EE inacianos, que dá sua forma, emerge uma complexidade tal que não é possível se esgotar, em sua integridade, nestas páginas. No entanto, logo percebeu-se que é possível traçar um ensaio acerca da temática e, considerando sua amplitude, provocar futuras pesquisas que aprofundem ainda mais o debate.

Ao escolher o método de pesquisa, julgou-se oportuna a teoria fenomenológica de Juan Martín Velasco, cujas linhas gerais foram apresentadas no início deste estudo, de modo a demonstrar sua índole, que vai desde a coleta de informações até sua classificação e busca dos elementos mais essenciais. Demonstrar fenomenologicamente a questão que emerge do objeto de pesquisa requereu um esforço cuidadoso em selecionar os elementos que seriam coletados, de forma seletiva, de modo a não perder o foco da pesquisa. Para que isso fosse possível, foi necessário apresentar elementos históricos, culturais e espirituais presentes no século XVI. Por envolver uma futura demonstração da antropologia inerente aos EE, foi possível traçar as linhas gerais da herança recebida por Santo Inácio, cujas “raízes” estão fincadas no próprio período medieval, o que requereu o recurso a autores referenciais em diversas áreas, como Delumeau, Burckhardt, Le Goff, Ribadeneira e outros, com destaque ao jesuíta H. C. L. Vaz. Foi possível perceber, por tais referenciais teóricos, que verificar o que a questão central deste estudo propôs, chamou a uma maior definição do que significa modernidade no século XVI, a ponto de, analisando os EE, perceber que o Renascimento nada mais foi que um recorte da Idade Média e que o criador dos retiros inacianos foi fortemente influenciado sobretudo pela herança de uma antropologia filosófica e teológica do século XIII e dos movimentos espirituais que persistiram até o referido período. Tal constatação foi possível mesmo não dando tanta saliência a eventos importantes da renascença, como as reformas religiosas, dentre outros.

Ao tomar maior proximidade com o objeto da pesquisa, isto é, a espiritualidade inaciana, foi de grande importância apresentar alguns elementos de suas hagiografias, pois elas deixam evidente que, para além, mas não sem relação com o contexto apresentado no primeiro capítulo, sua vida pessoal de relação com as realidades transcendentais foram impressas nos EE, cuja descrição, referente às suas quatro semanas, permitiu já levantar pontos de análise que fizeram

notar ainda mais como sua vida de “peregrino”, e tudo o que a comporta, constitui-se num elemento necessário para perceber a buscada verificação da valorização da subjetividade e interioridade humanas.

Colocar no mesmo capítulo, o segundo, sua hagiografia e a descrição dos EE ajudaram, metodologicamente, a selecionar, agrupar e relacionar aquilo que o capítulo conclusivo pode apresentar. Em outras palavras, separando o que, na espiritualidade inaciana, tem maior relação com o objeto e a questão motriz da investigação, pode-se fazer um esforço analítico para explorar ainda mais o espectro filosófico e teológico, subjacentes nas semanas do exercitório inaciano, de modo a adentrar em suas “entranhas”, ou seja, em sua antropologia.

O esforço analítico, no entanto, não se reduziu a um emaranhado de conceitos presentes na história da filosofia e da teologia antiga e medievais, mas garantiu a percepção de que considerar tais elementos, mesmo que Santo Inácio não houvesse deles tratado explicitamente, permitiu vislumbrar a mística inerente aos EE, que, em tudo, converge para uma maior busca e comunhão com o Mistério, mesmo que ela não seja concebida através de fenômenos extraordinários, como teria ocorrido com o criador dos exercícios inacianos. O centro deste estudo está, pois, na constatação fenomenológica das relações entre mística e antropologia nos EE inacianos, entretanto, tendo como referência sua hagiografia e os próprios exercícios que, em sua composição, possui elementos como “princípio e fundamento”, “consolação”, “desolação”, “Magis”, “eleição”, dentre outros.

Considerando a dinâmica histórica de ruptura-continuidade, os EE inacianos parecem integrar essa dupla direção, pois possui uma carga da mística e espiritual oriundas dos tempos medievais, porém, ainda pertencendo ao mesmo período, segundo a concepção de Le Goff (2015), para o qual o Renascimento é uma parte peculiar. Isso aponta para a modernidade, mesmo que, para o referido historiador, esta seja inaugurada somente com as revoluções do século XVIII. No entanto, o pensar de forma moderna é uma realidade que se assemelham a um amanhecer, “como os raios solares de uma ampla aurora que já despontam no horizonte do século XVI”, e iluminam o pensamento e a espiritualidade até a atualidade, mesmo que passando por profundas transformações, por exemplo, como a teoria do inconsciente freudiana, já mencionada.

Se a modernidade é um pensar moderno, isso não significa um total rechaço da metafísica antiga e medieval, pois a esta se devem os princípios da reflexão acerca da inteligibilidade e, conseqüentemente, das relações entre o Ser Absoluto e o ser humano, entre o Criador e a criatura, debate que iluminou a história da própria espiritualidade e da mística

cristã. Tal, pelas influências sofridas, alcançaram Santo Inácio de Loyola e alcança a contemporaneidade, mesmo que de modo muito diverso e por vezes paradoxais em relação ao passado.

Mesmo sendo o Renascimento um modo medieval de ser que vislumbra inovações, os EE inicianos podem ser verificados, segundo a pesquisa aqui empreendida, como um produto dos séculos anteriores, em sua estrutura teológica e antropológica, sobretudo na maneira de conceber a relação entre a pessoa e Deus, mas também portador de elementos que serão caros ao pensamento moderno, cujas raízes, como demonstrou um dos principais referenciais teóricos aqui tomados, H. C. L. Vaz, no passado estão, e, sabidamente, serão ainda objeto de reflexão a partir do século XVII até a contemporaneidade. Os EE, no entanto, e sob este prisma, são uma importante herança espiritual para a história da Igreja Católica, cujo teor místico não se perdeu, mesmo com o desenvolvimento das ciências humanas e as novas maneiras de conceber o ser humano, sua subjetividade e interioridade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2021, p. 1006.
- ANTISERI, D. e REALE, G. **História da Filosofia** (v. I). São Paulo: Paulus, 1990, p. 530.
- BARREIRO, A. **A contemplação da vida de Jesus Cristo**: história, método e teologia dos Exercícios Espirituais inacianos. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. O livro da vida de Cristo de Ludolfo da Saxônia e os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 39, n. 109, p. 351, 2007. DOI: 10.20911/21768757v39n109p351/2007. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/187>. Acesso em: 10 nov. 2023.
- BARRY, W. A. **Deus e você**: a oração como relacionamento pessoal. São Paulo: Loyola, 1990.
- _____. **Para encontrar Deus em todas as coisas**: roteiro para os Exercícios Espirituais de Santo Inácio. São Paulo: Loyola, 1997.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, 278p.
- BIBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Paulus, 2016.
- BINGEMER, M. C. B. **Em tudo amar e servir**: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990.
- BRANDÃO, S. H. **Religião na Pós-Modernidade**. Revista Ciências Da Religião - História E Sociedade, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 56-72, jan./jun. 2016, <https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/8088/6325>.
- BURCKHARDT, J. **A cultura do renascimento na Itália**: um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, 408p.).
- CASSAL, C. e MARTINS, J. **Interioridade e subjetividade**: um percurso de Agostinho a Freud. Ítaca. n. 16, p. 226-413238, 2019, <https://doi.org/10.59488/itaca.v0i16>.
- COSTA. A. S. **Encarnados no mundo com os olhos fixos em Jesus**: descobrindo a mística inaciana. São Paulo: Loyola, 2018, 217p.
- COSTA, J. S. **Max Scheler**: o personalismo ético. São Paulo: Moderna, 1996, 127p.

CUNHA, S. P. e SILVA, F. G. P. **O curso do pensamento procleano na filosofia árabe**. Revista de Filosofia Argumentos [on-line]. Fortaleza, ano 12, n.o 24 - jul.-dez. 2020, DOI: <https://doi.org/10.36517/Argumentos.24.5>.

CUNHA, A. G. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: 2013, p. 556.

DELUMEAU, J. **A civilização do renascimento**. Lisboa: Edições 70, 2020.

EMONET, P. **Inácio de Loyola: lenda e realidade**. São Paulo: Loyola, 2016. p. 22-26

FERLAN, C. **Os Jesuítas**. São Paulo: Loyola, 2018, p. 24-34.

FILHO, S. C. **Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola: um manual de estudo**. São Paulo: Loyola, 1994.

GALLAGHER, T. M. **Consolação espiritual: guia inaciano para o maior discernimento dos espíritos**. São Paulo: Loyola, 2021.

_____. **O discernimento dos espíritos: guia inaciano para a vida cotidiana**. São Paulo: Loyola, 2021.

GARCIA, A. R. **La Religión en la España de los siglos XV y XVI**, México, Noticonquista, <http://www.noticonquista.unan.mx/amoxtli/700/690>. Visto em 05/10/2022.

GONZÁLES-QUEVEDO, L. **Discernimento espiritual: as regras inacianas**. São Paulo: Loyola, 2013, 126p.

_____. **Um sentido para a vida: Princípio e Fundamento**. São Paulo: Loyola, 2007.

HAN, B. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2020.

HUERGA, A. **Devotio Moderna**. In. Dicionário de espiritualidade. São Paulo: Loyola, 2012.

IDIGORAS, J. I. T. **Inácio de Loyola sozinho e a pé**. São Paulo: Loyola, 1991, 339p.

LAFONTAINE, R. **A originalidade dos Exercícios de Inácio de Loyola**. São Paulo: Loyola, 2022.

LE GOFF, J. **A história deve ser dividida em pedaços**. São Paulo: UNESP, 2015

_____. **Os intelectuais na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1985, 143p.

LIMA, J. B.; MARIANI, C. M. C. B. **O leitor-exercitante**. Interações, v. 14, n. 26, p. 395-413, 19 dez, 2019.

LOYOLA, I. **Autobiografia**. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. **Cartas escolhidas**. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Diário espiritual**. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. **Exercícios Espirituais**. São Paulo: Loyola, 2000.

MCGINN, B. **As fundações da Mística: das origens ao século V**. São Paulo: Paulus, 2012.

MARTELLI, E. F. **Breve história dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola**. São Paulo: Verbo Encarnado, 2022, 168p.

MARTINI, C. M. **Ordenar a própria vida**. São Paulo: Loyola, 2021, 156p.

MONDIN, B. **O homem, quem ele é?** Elementos de Antropologia Filosófica. São Paulo: Paulus, 1980.

MORI, G. L. Os sentidos corpóreos e os sentidos espirituais na espiritualidade inaciana. *In: Esses corpos que me habitam no sagrado do existir*. MORI, G. L. (org.). São Paulo: Loyola, 2022. p. 73-84.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PAIVA, R. **Inácio de Loyola, sinalizador para Deus: itinerário para a santidade à sua disposição**. São Paulo: Loyola, 2018. p. 53-55.

PALAORO, A. **A experiência espiritual de Santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios**. São Paulo: Loyola, 1992.

PALENCIA, L. S. A. Inácio de Loyola exercita o homem moderno. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 46, n. 130, p. 433, 2014. DOI: 10.20911/21768757v46n130p433/2014. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2970>.

PEIXOTO, C. H. **O valor antropológico da direção espiritual**. Petrópolis: Vozes e PUC-Rio, 2020, p. 37-67.

PRADO, Wilson da Silva e HERNANDES, Paulo Romualdo. **Os Exercícios Espirituais e a formação do jesuíta no século XVI**. Revista HISTEDBR [online], Campinas, v. 18, n. 2 [76], p. 323 – 341, abr./jun. 2018.

PUNCEL, M. **Inácio de Loyola**. São Paulo: Loyola, 2008. p. 157-167.

RIBADENEIRA, P. **Vida de Santo Inácio de Loyola: fundador da Companhia de Jesus**. São Paulo: Unisinos e Loyola, 2021.

RIEG, R. **Fenomenologia como método de leitura da pós-modernidade: como compreender a experiência espiritual**. Revista Teologia em Questão [online], Taubaté, n. 34 (2018): Na fé de Dehon, o carisma dos dehonianos: estudos teológicos

RODRIGUES, M. T. M. **Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola e a subjetividade contemporânea: diálogo com Roland Barthes e a Psicanálise**. Curitiba: Appris, 2020.

RO TSAERT, M. **Os Exercícios Espirituais: o segredo dos jesuítas**. São Paulo: Loyola, 2017.

ROUSSELOT, N. **Consolação e desolação: a experiência da ressurreição na espiritualidade jesuíta**. São Paulo: Loyola, 2021.

SANTOS, A. A. **O exame de si mesmo: o autoconhecimento à luz dos Exercícios Espirituais**. São Paulo: Loyola, 2017.

SCARAMELLI, G. B. **Discernimento dos espíritos**. Campinas: Ecclesiae, 2015, 222p.

SOLIMEO, Plínio M. **Santo Inácio de Loyola: o guerreiro de Cristo**. São Paulo, 2007.

SCHELER, M. **Da reviravolta dos valores: ensaios e artigos**. Petrópolis: Vozes, 1994, 184p.

SUDBRACK, J. **Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto**. São Paulo: Loyola, 2007.

TETLOW, J. A. **Encontrar a Deus em todas as coisas**. São Paulo: Loyola, 2006.

VAZ, H. C. de L. **Antropologia Filosófica**. São Paulo: Loyola, 2020.

_____. Antropologia tripartida e Exercício inacianos. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 23, n. 61, p. 349, 1991. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1268>. Acesso em: 30 out. 2023.

_____. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000, 113p.

_____. **Problemas de Fronteira**. São Paulo: Loyola, 2014, p. 11-86.

_____. **Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002 (Escritos de Filosofia VII), 291 p.

VELASCO, J. M. **Introducción a la Fenomenología de la Religión**. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. **La noción de espiritualidad en la situación contemporánea.** Arbor, 175(689), 613–628. <https://doi.org/10.3989/arbor.2003.i689.664>.

_____. **Mito, razón y religión** 19 (1972) 251-256. Sal Terrae. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7423953>.

_____. **Religión y sentido de la vida en las sociedades post-religiosas.** Sal Terrae. Año 2001, Tomo 89, Número 1042. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=194317>.