

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

**PEDRO BARBOSA LIMA JUNIOR**

**O LEITOR-EXERCITANTE: UMA APROXIMAÇÃO  
ENTRE PAUL RICOEUR E OS EXERCÍCIOS  
ESPIRITUAIS DE SANTO INÁCIO DE LOYOLA**

**CAMPINAS**

**2018**

**PEDRO BARBOSA LIMA JUNIOR**

**O LEITOR-EXERCITANTE: UMA APROXIMAÇÃO  
ENTRE PAUL RICOEUR E OS EXERCÍCIOS  
ESPIRITUAIS DE SANTO INÁCIO DE LOYOLA**

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

Orientadora: Ceci B. Mariani

**PUC-CAMPINAS**

**2018**

Ficha catalográfica elaborada por Marluce Barbosa – CRB 8/7313  
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

t242 Lima Junior, Pedro Barbosa.  
L732L O leitor-exercitante: uma aproximação entre Paul Ricoeur e os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola / Pedro Barbosa Lima Junior. - Campinas: PUC-Campinas, 2018.  
115 f.

Orientadora: Ceci Maria Costa Baptista Mariani.  
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas  
Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em  
Ciências da Religião.  
Inclui bibliografia.

1. Exercícios espirituais. 2. Ricoeur, Paul, 1913-2005. 3. Inácio de Loyola, Santo, 1491-1556. 4. Hermenêutica (Religião). 5. Contemplação. 6. Imaginação - Aspectos religiosos. I. Mariani, Ceci Maria Costa Baptista. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

22. ed.CDD – t242

**PEDRO BARBOSA LIMA JUNIOR**

**O leitor e o exercitante diante do mundo do texto: uma aproximação entre a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur e os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola**

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

APROVADA: 17 de dezembro de 2018.

---

DR ALEX VILLAS BOAS (PUC-PR)

---

DR NEWTON AQUILES VON ZUBEN (PUC-CAMPINAS)

---

DRA CECI MARIA COSTA BAPTISTA MARIAN – Presidente (PUC-CAMPINAS)

À minha avó Rita Cruz (*in memoriam*),  
mulher aguerrida e cheia de ternura.  
Uma verdadeira Contemplativa na Ação.

## AGRADECIMENTOS

Ao Deus Trindade, mistério que me conduz à contemplação do Ágape, não obstante minha condição humana.

À minha querida orientadora, professora Dra. Ceci Baptista Mariani, pela generosidade, incentivo e apoio.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, pela formação profissional e amizade adquiridas nesses dois anos de mestrado.

Ao professor Dr. Alex Villas Boas, pelo incentivo e fraternal amizade na qualidade de examinador, e também como coorientador.

À minha esposa Simone Ramos Lima, que não mediu esforços para que eu pudesse concluir esse projeto. A companhia nas conquistas, o incentivo na aridez, a presença fiel e o apoio incondicional como esposa, mãe e mulher foram fundamentais.

Ao meu filho querido, Pietro Ramos Lima, por ser o maior dom que Deus poderia ter me dado. A sua humilde presença ao lado da mesa me imitando, as nossas brincadeiras no quintal e o seu jeito de ser me ajudaram a chegar até aqui.

A minha família, pai, mãe, irmão e irmã, pelo carinho, atenção, ajuda e compreensão. Aos tios e primos, gratidão!

Ao meu avô, Elias Benito da Cruz, homem íntegro e justo. Um exemplo para minha vida. Sem seu incentivo este trabalho não teria sido concluído.

Aos amigos de longa data da graduação em História da UFJF, que apesar da distância e dos rumos que a vida nos deu, o afeto e a saudade nos coloca perto. Em especial ao amigo, e hoje doutor em História da Educação, professor Marcelo Gomes da Silva.

À diretora Sandra Concon, à vice-diretora Geslaine Robles e todos os colegas professores do Colégio Beneditino (Vinhedo-SP) pelo apoio e abertura aos projetos realizados com os meus queridos alunos.

À diretora Sílvia Helena Maltoni e às Irmãs Filhas de Jesus, representada na Ir. Sônia Regina Rosa e Ir. Adriana Xavier da Silva, pelas oportunidades e incentivo no aprofundamento da Espiritualidade Inaciana que nos une em serviço no Instituto Educacional Imaculada (Campinas-SP).

Aos(às) meus(minhas) queridos(as) alunos(as) que me trazem a satisfação em ser professor de humanas neste país.

Em especial, aos amigos que contribuíram efetivamente na conclusão deste trabalho:

\* Eduardo Roberto Severino, sj (o Edu), com as sábias interlocuções via Skype e presenciais a respeito de Paul Ricoeur e dos Exercícios Espirituais.

\* Bruna Faro, pela ajuda sempre gentil em alguns termos e regras desconhecidos durante a leitura de textos em língua estrangeira.

\* Amigos jesuítas que de alguma forma me auxiliaram com textos, livros ou um prazeroso bate papo sobre os Exercícios Espirituais: Régis Sarto, Ramón de la Cigoña, Geraldo de Mori, Mario de França Miranda, Emmanuel Araújo, Luís González-Quevedo (Pe. Quevedinho) e Adroaldo Palaoro. Meu respeito, admiração e gratidão.

**O olho vê,  
a lembrança revê,  
a imaginação transvê.  
É preciso transver o mundo.**  
(Manuel de Barros)

## RESUMO

LIMA JUNIOR, Pedro Barbosa. **O leitor-exercitante: uma aproximação entre Paul Ricoeur e os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola**. 2018. 115f, Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas-SP, 2018

A presente pesquisa propõe demonstrar que existe uma relação dialógica entre a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur, em sua noção de texto e a categoria de *mundo do texto*, com a mistagogia dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola (EE) que se dá mediante um método próprio de leitura e contemplação dos textos bíblicos. A filosofia hermenêutica ricoeuriana atesta que a leitura dos textos auxilia numa nova configuração da vida do leitor, provocando um mundo de possibilidades o qual, o texto, o convida a entrar. Este é o *mundo do texto* que é apropriado pelo leitor, que o ajuda a configurar sua própria identidade, se entendendo melhor. Sob essa ótica, procuramos analisar os *Exercícios Espirituais* a partir da experiência mística e humana vivida pelo seu autor, Inácio de Loyola, ou seja, sua mistagogia que virou escrita. Compreendendo a originalidade e a finalidade dos EE, bem como sua dinâmica interna e metodológica, percebe-se que os *Exercícios Espirituais* propõem elementos para uma leitura e interpretação de si, diante do *mundo do texto* bíblico. Desta forma, o *leitor* (no sentido ricoeuriano) e o *exercitante* (leitor-orante, no sentido inaciano) estariam buscando a mesma coisa por métodos diferentes; realizando uma mesma atividade interpretativa, ou seja, lendo a própria vida usando técnicas e métodos semelhantes (a leitura), porém, por óticas diferentes, a saber, uma filosófica e a outra espiritual, mas as duas dentro de um contexto existencial. Portanto, é na leitura que se realiza a hermenêutica. É na linguagem narrativa em que se faz a leitura de si. E se interpretação é hermenêutica, é justamente aqui que empregamos a filosofia de Ricoeur do *mundo do texto*, numa aproximação dialógica com os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola.

Palavras-Chaves: Paul Ricoeur. Exercícios Espirituais. Hermenêutica. Contemplação. Imaginação. Teografia.



# ABSTRACT

LIMA JUNIOR, Pedro Barbosa. The reader-exerciser: an approximation between Paul Ricoeur and the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola. 2018. 115f, Dissertation (Masters in Religious Sciences) - Post-Graduation Program in Religion Sciences, Pontifical Catholic University of Campinas, Campinas-SP, 2018

The present research proposes to demonstrate that there is a dialogical relationship between the hermeneutic philosophy of Paul Ricoeur, in his notion of text and the category of the text world, with the mystagogy of the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola (EE) own method of reading and contemplating the biblical texts. Hermeneutical philosophy attests that the reading of texts helps in a new configuration of the life of the reader, provoking a world of possibilities which the text invites you to enter. This is the world of text that is appropriated by the reader, which helps you to shape your own identity by understanding yourself better. From this point of view, we try to analyze the Spiritual Exercises from the mystical and human experience lived by its author, Ignatius of Loyola, that is, his mystagogy that became written. Understanding the originality and the purpose of the EE, as well as its internal and methodological dynamics, it is perceived that the Spiritual Exercises propose elements for a reading and interpretation of itself, in front of the world of the biblical text. In this way, the reader (in the sense of Ricoeurian) and the exerciser (reader-praying, in the Ignatian sense) would be seeking the same thing by different methods; performing the same interpretive activity, that is, reading one's life using similar techniques and methods (reading), but from different perspectives, namely, one philosophical and the other spiritual, but both within an existential context. Therefore, it is in reading that the hermeneutics is performed. It is in the narrative language in which one makes the reading of oneself. And if interpretation is hermeneutic, it is precisely here that we use the philosophy of Ricoeur of the world of the text, in a dialogical approach with the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola.

Keywords: Paul Ricoeur. Spiritual Exercises. Hermeneutics. Contemplation. Imagination. Theography.

# SUMÁRIO

Introdução .....	11
<b>Capítulo 1</b>	
<b>O leitor no sentido ricoeuriano .....</b>	<b>15</b>
1.1 A dialética da <i>Distanciação</i> e da <i>Apropriação</i> : uma explicitação da hermenêutica de Paul Ricoeur .....	15
1.2 A noção de Texto .....	17
1.3 A experiência do distanciamento e sua função hermenêutica .....	20
1.4 A relação da hermenêutica filosófica com a hermenêutica bíblica .....	25
1.5 As aplicações da hermenêutica ricoeuriana ao <i>mundo do texto</i> bíblico .....	29
1.6 Hermenêutica bíblica e a <i>apropriação</i> do <i>leitor</i> ao <i>mundo da obra</i> .....	32
1.7 Pontos de aproximação entre a filosofia de Paul Ricoeur e os Exercícios Espirituais .....	35
<b>Capítulo 2</b>	
<b>O exercitante: o leitor-orante no sentido inaciano .....</b>	<b>36</b>
2.1 Os <i>Exercícios Espirituais</i> de santo Inácio de Loyola .....	37
2.2 O peregrino Inácio de Loyola e sua experiência espiritual mistagógica: de Pamplona à Manresa .....	40
2.3 O contexto filosófico, histórico e espiritual das origens dos <i>Exercícios Espirituais</i> .....	48
2.4 A originalidade e a finalidade dos <i>Exercícios Espirituais</i> .....	57
2.5 A dinâmica interna e a metodologia dos <i>Exercícios Espirituais</i> .....	62
2.5.1 Princípio e Fundamento .....	63
2.5.2 <i>A Primeira Semana</i> .....	64
2.5.3 <i>A Segunda Semana</i> .....	66
2.5.4 <i>A Terceira Semana</i> .....	70
2.5.5 <i>A Quarta Semana</i> .....	73
2.5.6 A Contemplação para Alcançar o Amor .....	74
2.6 A mistagogia e a teografia nos <i>Exercícios Espirituais</i> como elementos para uma leitura e interpretação do si .....	75
<b>Capítulo 3</b>	
<b>O leitor-exercitante: uma aproximação possível diante do mundo do texto bíblico .....</b>	<b>77</b>
3.1 O <i>mundo do texto</i> bíblico e a hermenêutica bíblica a partir de Paul Ricoeur .....	78
3.2 A imaginação produtiva do <i>leitor-exercitante</i> .....	85
3.2.1 As aporias da experiência do <i>tempo</i> em santo Agostinho e Aristóteles, sob o olhar de Paul Ricoeur .....	86

3.2.2 A tríplice <i>mímesis</i> .....	88
3.3 Hermenêutica da consciência histórica e a teografia. Duas categorias que emergem a partir do <i>mundo do texto</i> .....	90
3.3.1 Contemplação .....	92
3.3.2 A similaridade entre hermenêutica e teografia .....	98
3.4 Identidade Narrativa .....	100
3.5 Em direção ao Outro: um ser-no-mundo contemplativo na ação .....	103
Conclusão .....	108
Referências Bibliográficas .....	111

## Introdução

Com quase cinco séculos de existência, os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola (EE), que resultaram numa espiritualidade própria – a inaciana – ultrapassando os “muros” da Ordem da Companhia de Jesus tornando-se carisma pessoal e fundante de outras congregações religiosas, continua sendo em pleno século XXI – segundo relatos informais das casas de formação referente ao números de pessoas que buscam fazer retiros ou aprofundar a metodologia dos EE –, um texto atrativo e eficaz para muita gente. E por quê?

Segundo o teólogo jesuíta Luís González-Quevedo, isso se deve a uma articulação muito bem-sucedida entre fé e razão encontrada no texto e experimentada pelo *exercitante*, ou seja, aquele que faz o retiro dos EE. (GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2007, p. 18). O volume dos Exercícios Espirituais, escrito por Inácio de Loyola (fundador da Companhia de Jesus) é fruto de sua experiência pessoal mistagógica. A obra fora publicada em 1548 e possui uma linguagem espiritual própria e inovadora para o seu tempo, valorizando a subjetividade no sujeito em sua relação com o mistério, em um tempo de predomínio da interpretação objetiva dada pela Igreja. Não se trata de um livro de romance ou autoajuda, mas, a priori, um manual de espiritualidade: textos compilados que guiará o *exercitante* – num tempo de retiro e solitude – pelas etapas de oração, instruções, exames de consciência, meditações e contemplações, presentes no texto.

A espiritualidade inaciana propõe uma experiência com o sagrado (transcendente), conjugado aos elementos internos, relativo aos sentimentos e afetos humanos (imanente). É no entrelaçamento entre essas duas realidades que acontece a mistagogia inaciana (BINGEMER, 1990, p. 326), configurando a experiência hermenêutica que o *exercitante* será conduzido durante as etapas dos EE. A mistagogia inaciana é, portanto, uma tarefa hermenêutica porque reconfigura a história pessoal numa *teografia*, ou seja, numa releitura da própria vida sob a ótica de Deus (através dos passos pedagógicos e espirituais dos EE). “Falar da ‘Mistagogia dos Exercícios’, aqui, significa, perguntar como a experiência dos EE pode nos ajudar a entender melhor a nossa vida cristã”. (BINGEMER, 1990, p. 8).

Enxergamos a mistagogia inaciana pela ótica do *existencial-espiritual* do teólogo alemão Karl Rahner, o qual foi muito bem explicitado pelo teólogo Alex Villas Boas em suas principais obras e tese de doutoramento, que nos ajudará tanto no aporte teórico, quanto na aplicabilidade metodológica da pesquisa.

A *espiritualidade existencial* de Rahner é de um Deus que age na história e que por isso se interessa pela nossa. O indivíduo então é convidado a dar ouvido e a ir atrás de sua própria história numa *experiência da existência histórica*. Não se trata de uma observação e/ou de uma análise objetiva e fria da própria história, mas um exercício de alcançar a verdade iluminada pelo sentido de ser, reconhecendo sua condição humana na história. Sua experiência subjetiva, seus afetos impregnados e como os fatos que o afeta, se tornam matéria compreendida (ou pelo menos revisitada e em processo de compreensão – ousamos dizer: num exercício hermenêutico) pronta para ser assimilada e ressignificada, alcançando, deste modo, uma nova consciência de si, (ou, já adiantando, numa linguagem ricoeuriana: uma *hermenêutica de si*). Essa seria a identidade do sujeito, apreendida na subjetividade e no reconhecimento dos afetos. Aliás, a base da EE inacianos e de toda mística inaciana está nos afetos. (VILLAS BOAS, 2016, p. 162-165).

No livro dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, há o momento da *Eleição*, presente na *Segunda Semana*, que orienta o *exercitante* a escolha de um estado de vida vocacional (matrimônio, sacerdócio, consagração, etc.); mas nem sempre é para este fim que a *Eleição* é feita. Segundo Inácio de Loyola,

“em toda boa eleição, o olhar de nossa intenção deve ser simples, quanto depender de nós. Somente devo olhar aquilo para o qual sou criado: o louvor de Deus nosso Senhor e minha salvação”. (EE nº 169).

Em outras palavras, a *Eleição* então é realizada num desvelamento de *sentido* e uma abertura para o Bem (linguagem filosófica) ou para o Amor (linguagem teológica), conduzindo à autenticidade existencial da pessoa humana. Deste modo – confirmando a *espiritualidade existencial* rahneriana – se realiza a salvação da história, como uma experiência de sentido e verdade salvífica, de *Princípio e Fundamento*, parte inicial dos EE. “Assim, qualquer coisa que eu escolher deve ajudar-me a atingir o fim para o qual sou criado”. (EE nº 169).

A aplicabilidade da mistagogia inaciana é dada de modo existencial. Ela tem a capacidade de mover os afetos [*pathos*] para o sentido da vida humana [*logos*] e se concretizando em um projeto e vida [*práxis*] como ressignificação da própria história, reinventando a própria existência [*poiésis*] e abrindo-se uma responsabilidade ética e justiça social [*diké*]. (VILLAS BOAS, 2016, p. 175-176).

Em nossa pesquisa, a metodologia é de cunho bibliográfico e possui como referencial metodológico principal, parte da obra do filósofo francês Paul Ricoeur que trata sobretudo da hermenêutica do texto e de si diante do texto – o *mundo do texto*.

Se a mistagogia inaciana permite o exercício de uma leitura autobiográfica que culmina numa *teografia*<sup>1</sup>, isto é, num conjunto das marcas de Deus presentes na história de vida pessoal, nota-se que esse exercício de discernimento espiritual, memória e esperança, é também uma questão de interpretação. E se interpretação é hermenêutica, é justamente aqui que empregaremos a filosofia de Ricoeur, retornando na terceira parte desta pesquisa. Afinal, “chamo aqui hermenêutica a toda disciplina que proceda por interpretação, e dou ao termo interpretação seu sentido forte: o discernimento de um sentido oculto num sentido aparente”. (RICOEUR, 1978, p. 221).

A pessoa dentro da dinâmica dos EE vai compreendendo e (re)interpretando a própria vida que está sendo lembrada, menos através dos pensamentos, mas privilegiando os sentimentos que vão surgindo na pessoa, compreendendo a religião, de uma maneira geral, “uma forma determinada de que os seres humanos se valem para interpretar sua vida”. (LAUSTER, 2009, p. 13).

No primeiro capítulo elucidamos a dinâmica da apropriação e distanciamento do texto segundo a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur. A guisa de contextualização, fizemos uma breve ementa da hermenêutica na história, passando pelos seus principais autores, porém, detemo-nos na hermenêutica ricoeuriana que nos interessa neste trabalho, sua noção de texto e a categoria de *mundo do texto*. Em seguida, relacionamos a hermenêutica filosófica e a bíblica

---

<sup>1</sup> *Teografia* é um termo cunhado por Ulpiano Vásquez que visa compreender e explicitar um caminho vivido pelo *exercitante* durante os EE, que é orientado graças às marcas, à escrita que Deus deixou em cada um de nós na qual podemos ler. Essa leitura só é possível, segundo Vasquez, graças à mistagogia. Iremos, pois aprofundar ao longo do segundo e, principalmente, do terceiro capítulo o conceito de Teografia dentro da dinâmica da contemplação inaciana.

para respaldar o uso da hermenêutica de Ricoeur nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio.

No segundo capítulo, procuramos analisar os *Exercícios Espirituais* a partir da experiência mística e humana vivida pelo seu autor, Inácio de Loyola, ou seja, sua mistagogia que virou escrita. Procuramos compreender o contexto histórico, filosófico e espiritual de sua época que influenciou o jovem espanhol capacitando-o, de muitas maneiras, a escrever o texto dos EE. Compreendendo essa formação intelecto e espiritual que forjou Inácio, o passo seguinte foi explorar os EE por dentro, entendendo sua originalidade, finalidade, bem como a dinâmica interna e metodologias.

No terceiro capítulo está o coração deste trabalho onde buscamos a confirmação de nossa hipótese de que a mistagogia e a *teografia* nos *Exercícios Espirituais* são elementos espirituais para uma leitura e interpretação do si, assim como a hermenêutica de Paul Ricoeur que na leitura dos textos auxilia numa nova configuração da vida do *leitor*. Desta forma, o *leitor* (no sentido ricoeuriano) e o *exercitante* (no sentido inaciano) estariam buscando a mesma coisa por métodos diferentes; realizando uma mesma atividade interpretativa, ou seja, lendo a própria vida usando técnicas e métodos semelhantes (a leitura), porém, por uma ótica diferente, a saber, uma filosófica e a outra espiritual, mas as duas dentro de um contexto existencial.

## Capítulo 1 – O *leitor* no sentido ricoeuriano

O *leitor* é aquele se coloca diante do texto para lê-lo. Seria óbvio se não nos remetêssemos ao sentido ricoeuriano no termo *leitor*. Em Ricoeur, o *leitor* é bem mais que um simples entendedor de códigos, fonemas, sintaxes, orações, frases e conceitos. Nos referimos aqui ao que acontece com o *leitor* diante de uma obra. Existe, portanto, uma relação dialógica, não entre o autor do texto e o *leitor*, mas entre o *mundo do texto* e o *mundo do leitor*.

Essa autonomia do texto se dá na e pela distância, o que exige, igualmente, uma autonomia também do *leitor*, o qual, paulatinamente, vai se deslocando de seu mundo para visualizar e entrar em outro mundo, permitindo que uma síntese ocorra no ato de leitura. Ler é perceber-se numa dialética. O *leitor* se compreende melhor diante da obra, segundo a lógica *explicar mais para compreender melhor*.

Nas páginas a seguir iremos explicar melhor esta dinâmica ricoeuriana onde texto e *leitor* se comunicam, para enfim compreendermos que “leitor, eu só me encontro quando me perco” (RICOEUR, 1989, p. 124).

### 1.1 – A dialética da *Distanciação* e da *Apropriação*: uma explicitação da hermenêutica de Paul Ricoeur

Neste primeiro momento realizaremos uma explicitação da hermenêutica de Paul Ricoeur, discutindo a dialética da *distanciação* e da *apropriação*, método este que iremos aplicar ao texto dos Exercícios Espirituais (EE) de Inácio de Loyola nos próximos capítulos, numa observação atenta de sua ação na experiência (mística e humana) que o *leitor-exercitante* faz diante do *mundo do texto* dos EE, que permite uma consciência do sujeito e uma ação significativa na interseção com o *mundo do leitor*.

Nosso referencial metodológico faz uso de uma parte da obra do filósofo francês, em sua reflexão sobre a hermenêutica, de prodigiosa contribuição para o mundo acadêmico em várias áreas do conhecimento. A teoria da interpretação ricoeuriana está presente em muitas de suas obras, da qual tomamos



conhecimento as principais que tratam do tema da dialética da distanciação, das quais destacamos, *O conflito das interpretações* (1969); *Do texto à ação – ensaios de hermenêutica II* (1989); *Escritos e conferências 2 – hermenêutica* (2011). Nestes ensaios podemos perceber uma trajetória para a sistematização de um modelo geral de interpretação, uma teoria hermenêutica própria, que dialogou, em sua gênese, com outros tantos pensadores da área.

A palavra *hermenêutica* (do grego *hermeneia*, “interpretação”), está relacionada com Hermes, mensageiro dos deuses, responsável pela comunicação. (HIGUET, 2013, p. 457). “A hermenêutica é a teoria das operações de compreensão em sua relação com a interpretação dos textos”. (RICOEUR, 1977, p. 17). Foi no campo da exegese bíblica que se desenvolveu primeiro uma teoria da interpretação, contudo, essa tarefa cabe mais, atualmente, à hermenêutica filosófica. Relegada até o século XIX a simples regras de um método, é somente a partir desse século que ela ganha um estatuto filosófico<sup>2</sup>.

Paul Ricoeur (1913-2005), filósofo francês de consistente biografia acadêmica e versátil conhecimento nos domínios das ciências humanas, construiu seu pensamento ao longo do século XX se consolidando como um dos maiores pensadores e intelectuais da história. Seus primeiros impulsos estão voltados para a filosofia reflexiva, associada a filósofos franceses anteriores, porém próximos, a Ricoeur, como Jean Nabert (1881-1960) e Gabriel Marcel (1889-1973). Esta filosofia sugere uma autorreflexão da pessoa humana, seguindo a tradição do “conheça-te a ti mesmo”.

A partir daí sua trajetória o leva à filosofia da existência, ampliando a apreciação fenomenológica de Husserl, sendo suas análises reunidas na primeira parte da obra *Filosofia da vontade* (1950). Aqui a hermenêutica ainda não apareceu no horizonte intelectual de Ricoeur, deixando para ser, de fato, o tema central de suas reflexões a partir de obras como *Finitude e Culpabilidade* (1960) onde ocorrerá

---

<sup>2</sup> Importante ressaltar o horizonte histórico do desenvolvimento da Hermenêutica que passa de uma disciplina meramente filológica para uma autonomia filosófica e metodológica. Esse amadurecimento da Hermenêutica deve-se a pensadores que precederam a Paul Ricoeur e com os quais ele dialogou. Entre esses podemos citar: Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), entre outros. Contudo, dado à configuração deste trabalho e ao nosso interesse especial à filosofia hermenêutica ricoeuriana, circunscrevemos nossa dissertação aos estudos de Paul Ricoeur.

o que os teóricos consideram como sua *virada hermenêutica* ou a *hermenêutica da fenomenologia*.

A virada hermenêutica de Ricoeur ultrapassa tanto a fenomenologia de Husserl de uma autoconsciência imediata do sujeito, quanto a uma ontologia de Martin Heidegger (de inspiração husserliana) –, para quem a hermenêutica limita-se ao *compreender-se* de maneira definitiva, constitutivo do *Dasein* humano. Ricoeur, por sua vez, se opõe à ontologia da compreensão heideggeriana e propõe uma aproximação indireta (a *via longa*) para atingir a compreensão de um mundo plural e de si, mediada por signos, símbolos e textos; que se manifesta na capacidade do esforço humano na busca de sentido à vida e da compreensão de si. (RICOEUR, 1989, p. 39-40). Portanto, não há compreensão da experiência humana que não seja mediatizada por expressões humanas:

A descoberta da supremacia do ser-no-mundo em relação a qualquer projecto de fundamentação e a qualquer tentativa de justificação última ganha toda a sua força, quando daí se tiram as consequências positivas para a epistemologia da nova ontologia da compreensão [...] não há compreensão de si que não seja mediatizada por signos, símbolos e textos. (RICOEUR, 1989, p. 40).

Em outra passagem Ricoeur afirmará que o “arco hermenêutico encontra sua conclusão na ‘interpretação de si’ de um sujeito que, doravante, se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou mesmo começa a se compreender”. (RICOEUR, 1978, p. 152).

A seguir, entraremos na *teoria do texto* investigado por Ricoeur, buscando entender a provocação que ele, didaticamente, fez ao interrogar o *leitor*: “o que é um texto?”.

## **1.2– A noção de texto**

Foi aprofundando na dinâmica do *explicar* e *entender* o texto que Paul Ricoeur, a partir da década de 1970, ampliou a sua concepção de hermenêutica,

superando o limite de uma decifração de símbolos, e interpretando todo um conjunto de sentidos que somos capazes de entender chamado *texto*.

Se a hermenêutica dos textos de Ricoeur trata das teorias das operações de compreensão dos textos, faz-nos necessário ter uma noção sobre do que vem a ser, de fato, um *texto*, segundo o conceito do filósofo. Aliás, este questionamento nomeia um dos capítulos de sua obra *Do texto à ação*, intitulado com a pergunta “O que é um texto?”. (RICOEUR, 1989, p. 141-162).

O texto é “todo o discurso fixado pela escrita” (RICOEUR, 1989, p. 141). E, segundo ele, todo discurso é fixado pela escrita, pois todo texto foi antes uma fala, e a relação do texto com a leitura é bem mais profunda que um simples diálogo entre um locutor e interlocutor que só comunicam por meio da fala e da escuta. Trata-se de uma relação da leitura com a escrita, que já foi uma fala, e que agora o interlocutor cede lugar ao *leitor*. Deste modo, entendemos que “não basta dizer que a leitura é um diálogo com o autor através da obra; é preciso dizer que a relação do *leitor* com o livro é de uma natureza completamente diferente”. (RICOEUR, 1989, p. 142).

Ricoeur faz algumas pressuposições fundamentais para o entendimento do *texto* no qual tentaremos explicar a seguir.

A primeira pressuposição diz respeito à concepção de discurso que possui uma certa estrutura composta por ação, conteúdo, código, referência e, claro, um interlocutor. “É o que resume a fórmula: alguém diz alguma coisa sobre alguma coisa segundo regras comuns a outro alguém” (RICOEUR, 2011, p. 28). Vê-se, pois, uma dialética do discurso, o que já prefigura uma *distanciação* do falar no *dito*.

A segunda pressuposição seria a da distinção entre o discurso *oral* e *escrito*. Na passagem do discurso oral para a escrito, ou, da palavra para a escrita, percebe-se o surgimento de um novo discurso, um novo instrumento de pensamento, que será melhor descrito como a *função hermenêutica da distanciação*, tema que abordaremos mais profundamente no item seguinte (1.3). Então, retomando, Ricoeur observa duas consequências desta distinção entre o discurso oral e escrito:

Primeira: o do *sentido* e o *conflito* que surge entre a autoridade do texto e a gênese do texto. De um lado a autoridade do que está escrito; de outro o sentido que o autor quis imprimi-la. Mais: o paradoxo do que foi escrito e a intenção do autor – o que ele chama de *autonomia do texto*, fazendo que se desenvolva uma história distinta de seu autor. (RICOEUR, 1989, p. 143).

Segunda: A diferenciação das referências *ostensivas* (próprias da fala, da palavra, do discurso oral, que se realiza através de um diálogo) e as *não ostensivas* (do qual a escrita a elimina porque não há como mostrar o objeto da conversa de maneira concreta). Isso mostra a flexibilidade do texto e sua amplitude de referências que ele, o texto, permite revelar. (RICOEUR, 1989, 144-145).

Assim, tem-se uma conquista: a do *leitor* invisível de um discurso escrito. Ora, “o que está registrado por escrito elevou-se, digamos, aos olhos de todo o mundo a uma esfera de sentido à qual têm direito todos que também sabem ler.” (RICOEUR, 2011, p. 30).

Na terceira pressuposição, Ricoeur se refere a *composição* que fará do texto uma obra. A partir do instante que alguém resolve colocar suas ideias na escrita, ele fará diferente caso fizesse essa exposição na fala, em forma de diálogo. Portanto, “a autonomia semântica da escrita [...] abre caminho a uma busca de regras de composição que a troca rápida das respostas e das perguntas da conversação não dá tempo de desenvolver”. (RICOEUR, 2011, p. 30). Esta nova perspectiva do discurso escrito oferece novas e extensas alternativas que incide numa “dialética do sentido e da referência, de um lado, da escrita e da leitura, de outro”. (RICOEUR, 2011, p. 30).

É esta dialética que iremos aprofundar, compreendendo a dinâmica da *distanciação* e *apropriação*, para assumirmos a teoria da interpretação de Ricoeur no *mundo do texto*, o que precisamente nos interessa nesta pesquisa.

### 1.3– A experiência do distanciamento e sua função hermenêutica

Se, para o filósofo alemão Gadamer, o ato hermenêutico se dá através do diálogo entre o intérprete e o texto, em Ricoeur a *experiência do distanciamento*, passa a ter maior importância em sua hermenêutica, abrindo um espaço maior ao texto e suas mediações. A tarefa primeira da hermenêutica para Ricoeur

é procurar no próprio texto, por um lado, a dinâmica interna que preside à estruturação da obra e, por outro, o poder da obra de se projetar fora de si mesma e de gerar um mundo que seria verdadeiramente a *coisa* do texto (RICOEUR, 1989a, p. 70. *Apud* HIGUET, 2013, p. 460).

Ricoeur com isso busca superar a hermenêutica romântica do “irracionalismo da compreensão imediata”, em que o *leitor* se coloca no lugar do autor e, do mesmo modo, do “racionalismo da explicação” fechada em uma “objetividade textual [...] independente de toda subjetividade de autor e de *leitor*” (HIGUET, 2013, p. 461). Afastando-se dessas duas linhas, o filósofo francês propõe a explicação no nível do *sentido* e da *referência* do texto, a partir do texto e no *mundo do texto*, que se ergue na interpretação. O texto, para Ricoeur, é onde se supera essa antinomia. Ele, o texto, “é o paradigma da distanciação na comunicação; a este título, ele revela um aspecto fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância”. (RICOEUR, 1989, p. 109-110).

Como dissemos acima, Ricoeur reconhece que é no *discurso* que se encontra a raiz de toda a dialética, como algo mais profundo e anterior à própria dialética. A problemática decisiva está encerrada no projeto de mundo que Ricoeur chama de “mundo da obra”, que está no centro de gravidade da questão hermenêutica. (RICOEUR, 1989, p. 110). Queremos, ainda mais, acentuar o caráter do discurso em sua significação. “O discurso, sozinho, não tem apenas um mundo, mas tem um outro, uma outra pessoa, um interlocutor ao qual ele se dirige.” (RICOEUR, 1989, p. 112). Nesta perspectiva, o discurso passa a ser compreendido como obra, dentro das três noções que Ricoeur expõe, que são: a) uma sequência

mais longa que a frase e necessita de compreensão em sua finitude. (Composição); b) Quando se é submetida a uma codificação chamada gênero literário; c) Quando recebe uma configuração única ligada ao indivíduo, a qual se chama estilo individual. Ricoeur conclui que “a hermenêutica [...] continua a ser a arte de discernir o discurso na obra”. (RICOEUR, 1989, p. 118).

O discurso sofre uma mudança quando ele passa da fala para a escrita. Diferente da relação dialogal, a relação entre escrever e ler é emancipada. Não é mais um caso particular entre falar e ouvir. O texto se torna autônomo e essa é uma primeira consequência hermenêutica importante: a *distanciação* como uma condição da interpretação do texto. “O texto deve poder, tanto do ponto de vista sociológico como psicológico, descontextualizar-se de maneira a deixar-se recontextualizar numa situação nova: é o que faz, precisamente, o ato de ler”. (RICOEUR, 1989, p. 119).

Como já anunciamos acima (item 1.2), enquanto falávamos da “noção do texto”, recorreremos novamente a Ricoeur para confirmar que

a passagem da fala à escrita afeta o discurso de vários modos, em particular, o funcionamento da *referência* é profundamente alterado quando já não é mais possível mostrar a coisa de que se fala como pertencendo à situação comum aos interlocutores do diálogo. (RICOEUR, 1989, p. 119).

Portanto, “aquilo que Gadamer chama de a “coisa” do texto; [...] por outras palavras, graças à escrita, o “mundo” do *texto* pode desagregar o mundo do *autor*. (RICOEUR, 1989, p. 118). Este fenômeno Paul Ricoeur irá analisar distintamente usando o termo “Mundo do Texto”.

A origem da palavra texto vem do latim *texere*, que significa tecer, e, quando substantivada significa tecido. O ato artesanal de tecer é uma arte conjugada com a técnica. Unem-se os fios dando a textura ao tecido para tornarem-se parte de um todo, criando uma obra homogênea e coesa. Da maneira análoga, o texto possui seus fios, que aqui são as tramas, porém, apesar da aproximação etimológica da palavra, as tramas do texto solicitam de uma interpretação. Se o tecido de um

artesão, como obra acabada, possui uma única função para o qual foi criado; o texto, por sua vez, faz um movimento contrário: ele alarga suas funções e se abre para um mundo de possibilidades quando é usado em sua função primária que é o da leitura. E neste mundo de possibilidades de ser diferente ou agir diferente é que ele, texto, nos convida a entrar. O *mundo do texto* é apropriado pelo *leitor* que o ajuda a configurar a sua própria identidade, se entendendo melhor. A partir dessa configuração a nossa ação no mundo passa a ser diferente. É, portanto, na leitura que se realiza a hermenêutica. É uma linguagem narrativa em que eu faço a leitura de mim e, ao mesmo tempo, vou percebendo a leitura que outros fazem de mim. Afinal, “interpretar é explicitar o modo de ser-no-mundo *exposto* diante do texto.” (RICOEUR, 1989, p. 121).

Ricoeur recorre às noções de *Verstehen* (compreender/entender) e do *Sein und Zeit* (uma análise existencial sobre o ente que se pergunta sobre o sentido do ser) de Heidegger, para confirmar que a teoria da compreensão já não está ligada a compreensão de outrem, mas de si próprio, conservando a ideia de *projeção dos possíveis mais próximos* aplicada a teoria dos textos. Nas palavras de Ricoeur:

o que se deve, de facto, interpretar num texto é uma proposta de mundo, de um mundo tal qual eu possa habitar e nele projetar um dos meus possíveis mais próprios. É aquilo a que eu chamo o mundo do texto, o mundo próprio a este texto único. (RICOEUR, 1989, p.122).

O texto, portanto, para Ricoeur, é “a mediação pela qual nós nos compreendemos a nós mesmos”. (RICOEUR, 1989, p. 123). Abre-se, doravante, à subjetividade do *leitor*, criando, no ato da leitura, “seu próprio frente a frente subjectivo” (RICOEUR, 1989, p. 123), desdobrando-se, então, no ápice da antropologia filosófica de Ricoeur, a *hermenêutica do si*, presente na obra “O si mesmo como um outro”.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> A partir disso, Ricoeur retoma as reflexões da filosofia do sujeito, em que se inaugura uma terceira via à expressão do *Cogito*. Abrindo passagem entre o sujeito exaltado segundo Descartes, e o sujeito humilhado de Nietzsche (o *anticogito*), Ricoeur desbrava um caminho diferente, dando a revelar a via inaugurada por ele denominada de *hermenêutica do si*, referindo-se à ideia de um *Cogito* ferido, o que já havia sido refletido pelo mesmo em obras anteriores. Em “O si-mesmo como um outro”, Ricoeur analisa o lugar da ética na análise do si. Em relação à filosofia do *cogito* atemporal, neutro e epistemológico, que transforma a ética em

Desta forma, inicia-se a dialética da *distanciação* e da *apropriação* em relação ao texto escrito. Primeiramente, apropria-se não mais a intenção do autor, como já mencionamos. A apropriação, além dessa característica, é entendida por Ricoeur como “compreensão pela distância, compreensão à distância”. (RICOEUR, 1989, p. 123). Em seguida, a apropriação desligando-se do sentido do autor para ligar-se ao sentido da obra, temos que, desta maneira, e através das mediações operadas pelo texto, o sujeito se compreende melhor. Porém, Ricoeur ressalta que “contrariamente à tradição do *Cogito* e à pretensão do sujeito de se conhecer a si mesmo por uma intuição imediata” (RICOEUR, 1989, p. 123), é importante ressaltar que não se pode negar o acúmulo cultural que a distância adquiriu. Grondin nos auxilia nessa elucidação sobre Ricoeur dizendo que

o sujeito só se compreende a si próprio, e o sentido de sua existência, pelo desvio das obras de cultura. [...], uma apropriação que o leitor realiza uma fusão da interpretação do texto com a interpretação de si próprio. (GRONDIN, 2015, p. 90).

O *leitor* vai se apropriando de uma proposta de mundo, do qual Gadamer chamou de a *coisa do texto* e Ricoeur denomina de o *mundo da obra*. A obra se desvela diante do *leitor* que, em contrapartida, este se apropria do *mundo da obra*. “A partir daí compreender é compreender-se diante do texto. [...]. Seria nesta perspectiva, mais justo dizer que o si é constituído pela “coisa” do texto”. (Ricoeur, 1989, p.124).

Todavia, essa apropriação deve ser acompanhada por uma *desapropriação*. É um trabalho conjunto na transformação do *ego*, necessitando até de um instante de *distanciação* na relação do si a si. A compreensão nova alarga a compreensão antiga que o *leitor* tinha sobre algo ou sobre si. Neste ponto, Ricoeur dá a entender que a sua hermenêutica propõe a união de duas interpretações que na sua época

---

algo provisório (Descartes), Ricoeur opõe a noção de identidade narrativa que situa o si temporalmente e faz da ética o ponto culminante da questão da *ipseidade*. Na filosofia do *cogito*, nos diz Ricoeur, o sujeito é pensado na primeira pessoa “eu” e apresentado “[...] sem confrontação com outro” ou sem “[...] o complemento intrínseco da intersubjetividade”. É por isso que Ricoeur prefere denominar sua *hermenêutica do si* uma filosofia prática, ou “filosofia segunda” “[...] após o fracasso do *cogito* em se constituir em filosofia primeira” (RICOEUR, 1991, p. 15-27).



estavam em conflito, aquela que se apropria do sentido (hermenêutica da confiança – Gadamer) e a crítica das ideologias (hermenêutica da suspeita – Marx, Nietzsche, Freud e Habermas). Ricoeur defende que “uma crítica das ilusões do sujeito, à maneira marxista e freudiana, pode, então, e deve mesmo ser incorporada na compreensão de si” (RICOEUR, 1989, p. 124). Ou, como nos auxilia Grondin:

A consciência hermenêutica, logo a consciência refletida segundo Ricoeur, não poderia se permitir ignorar as lições de uma hermenêutica da desapropriação. Uma consciência desapropriada de suas ilusões não se apropria melhor de si mesma? (GRONDIN, 2012, p. 103).

Realiza-se, então, o arco hermenêutico de Ricoeur. Recapitulando: “O primeiro momento deste arco é constituído pela *compreensão ingênua* do texto, a leitura em primeiro grau que lê o texto como manifestação de um psiquismo estrangeiro” (GRONDIN, 2015, p. 89). O segundo momento deve ser substituído pela “explicação”, que seria para Ricoeur a análise estrutural do texto. “A interpretação estrutural explica o texto a partir de sua lógica interna como um conjunto de signos fechado em si mesmo” (GRONDIN, 2015, p. 89). Ricoeur leva em consideração a autonomia do texto em relação ao autor, e esta “desvalorização” do autor aproxima-se de Gadamer que dizia que “a tarefa da interpretação era a de compreender a “coisa” da qual fala o texto e não o próprio autor”. (GRONDIN, 2015, p. 89). Essa explicação do texto a partir de sua estrutura interna trata-se de uma interpretação rigorosa, em que, podemos sintetizar esta hermenêutica da (*via longa*), em detrimento da (*via curta*) de Heidegger, com a fórmula: *explicar mais para compreender melhor*. E, finalmente, num terceiro momento, a compreensão segunda ou apropriação, culminando na interpretação de si.

Contudo, será que uma maior compreensão do autor do texto – sua biografia e ideologias religiosas e políticas – não nos ajudaria a compreender melhor o próprio texto? Ou pelas próprias palavras de Ricoeur: “renunciando a apreender a alma do autor, nos limitamos a reconstruir a estrutura de uma obra?” (RICOEUR, 1989, p. 120). A que o próprio filósofo, pertencente a uma época do predomínio estruturalista das explicações literárias, responde dizendo que a tarefa principal da hermenêutica é o *mundo do texto* (RICOEUR, 1989, p. 120). Isso corrobora àquilo

que comentamos acima sobre o *sentido* e a *referência* do texto. Complementando: “o sentido, liberado da intenção do seu autor, é um sentido que podemos tornar nosso pela leitura”. (GRONDIN, 2015, p. 90).

A hermenêutica de Ricoeur é definida por ele mesmo como uma “teoria das operações de compreensão” (RICOEUR, 1989, p. 83). Trata-se de uma hermenêutica filosófica, ou seja, uma reflexão das diversas formas de interpretação. Ricoeur vai além de uma noção de hermenêutica como método ou de uma epistemologia da interpretação. Para ele, hermenêutica possui um papel preponderante de compreensão do mundo pelo homem que existe compreendendo. Portanto,

compreender é o modo desse ser humano que existe compreendendo e dando significações às suas relações com o mundo e com os outros. Esse modo de existir compreendendo e dando sentido ao mundo e às relações se exerce no plano da linguagem, que é irreduzível às significações unívocas. As significações são plurívocas. (SEVERINO, 2008, p. 18).

Sendo a hermenêutica de Paul Ricoeur uma hermenêutica filosófica, uma teoria geral de interpretação de textos, faz-nos justo darmos mais um passo nessa explicitação da hermenêutica ricoeuriana e vê-la aplicada ao texto bíblico. Essa insistência é validada por conta de nosso objeto de pesquisa, a saber, a leitura de textos bíblicos conforme (ou seguindo) a pedagogia espiritual de Inácio de Loyola presente nos seus Exercícios Espirituais.

#### **1.4 A relação da hermenêutica filosófica com a hermenêutica bíblica**

Ao tratar da hermenêutica bíblica, Paul Ricoeur, visa explorar a contribuição da hermenêutica filosófica para a exegese bíblica. Ele contrapõe uma certa tendência acadêmica de que a hermenêutica bíblica é a única aplicação possível da hermenêutica filosófica. Para o filósofo francês, entre essas duas hermenêuticas há uma relação complexa de inclusão mútua, sendo a hermenêutica bíblica uma

categoria hermenêutica regional e a hermenêutica filosófica uma hermenêutica geral. O movimento de ação, portanto, é do filosófico para o bíblico.

Contudo, Ricoeur mostra que, apesar de parecer, não existe uma subordinação da primeira a segunda hermenêutica. Ao contrário, o que existe é uma hermenêutica teológica aplicada ao um texto específico (os textos bíblicos). Essa originalidade da hermenêutica teológica faz a relação se inverter progressivamente, e é justamente isso que Ricoeur se propõe a demonstrar as categorias gerais da hermenêutica sobre o caráter excêntrico da teologia. (RICOEUR, 1989, p. 125).

A hermenêutica encontra sua primeira aplicação no uso das categorias gerais da exegese bíblica. Todavia, essa aplicação desenvolverá uma alteração da relação entre as duas hermenêuticas. Isso se afirmará “quando se passar das estruturas do texto ao mundo do texto”. (RICOEUR, 1989, p. 126). Ricoeur inicia sua problematização segundo a competência da filosofia do discurso e a partir de um ponto fundamental: a “confissão de fé” dos textos bíblicos que é inseparável das formas de discurso ou das estruturas narrativas. Cada forma de discurso suscita um estilo de confissão de fé. Mas não só. Para o autor, a confrontação destas formas de discurso suscita, na própria confissão de fé “tensões, contrastes, que são teologicamente significativos”, (RICOEUR, 1989, p. 126), como por exemplo, o entendimento do Antigo Testamento.

Existem, pois, três problemas a considerar, tendo em vista as formas do discurso bíblico, a saber,

(1) A afinidade entre uma forma de discurso e uma certa modalidade de confissão de fé, (2) a relação entre certo par de estrutura (por exemplo, a narração e a profecia) e a tensão correspondente na mensagem teológica, finalmente, (3) a relação entre a configuração de conjunto de *corpus* literário e aquilo a que se poderia chamar, correlativamente, o espaço da interpretação aberto a todas as formas de discurso tomadas em conjunto. (RICOEUR, 1989, p. 126).

Ricoeur percebe que o domínio das formas e das estruturas narrativas contribuíram eficazmente para boas análises bíblicas, entretanto, esse arquétipo já

não permite construir teologias. Não se pode simplesmente considerar o processo retórico alheio ao conteúdo que se apresenta. “Alguma coisa de específico, de único, é dito [...], porque isso é dito sob a forma de uma narração, de uma narrativa que conta os acontecimentos de libertação do passado.” (RICOEUR, 1989, p. 127). Ricoeur afirma que

nada se diz sobre Deus, sobre o homem, sobre as suas relações que, em princípio, não passe pelo ato de juntar lendas, sagas isoladas e de as reorganizar em sequencias significativas de modo a construir uma única Narrativa, centrada num acontecimento-núcleo que tem, ao mesmo tempo, um alcance histórico e uma dimensão kerigmática. (RICOEUR, 1989, p. 127).

Essa é uma ligação importantíssima para Ricoeur, entre a dimensão narrativa e a dimensão kerigmática. Porém, uma alteração na relação entre as duas hermenêuticas começa a surgir a partir de uma outra face da narração: a confissão de fé, que é inseparável da estrutura narrativa. E é aí que mora o contraste da narrativa entre o Deus de Israel e o da filosofia grega. A primeira que “fala de Deus de acordo com o drama histórico instaurado pelos actos de libertação que a narrativa refere” (RICOEUR, 1989, p. 128). Ricoeur salienta que esse jeito de falar de Deus, a partir de uma estrutura teológica da *história da salvação*, não é menos significativo que o dos gregos.

Nos discursos teológicos emergem confrontos das estruturas, como por exemplo na tensão que aparece entre *narração* e *profecia*, opondo-se duas ou mais formas literárias, como por exemplo, a crônica e o oráculo; a legislação e a sabedoria; o hino e o provérbio. Nota-se que

através de todos os discursos bíblicos, Deus aparece de forma diferente: como o herói [...] o da cólera e da compaixão, Aquele a quem nos dirigimos numa relação do tipo Eu-Tu, Aquele que apenas encontramos numa ordem cósmica que me ignora. (RICOEUR, 1989, p. 128).

A linguagem religiosa passa a existir como uma linguagem polifônica sustentada pela circularidade das formas. Apesar de quase inverificável, dada aos

cânones, esta hipótese, porém, mostra que “a Bíblia é um espaço limitado para a interpretação, no qual as significações teológicas são correlativas das *formas de discurso*” (RICOEUR, 1989, p. 129). Ricoeur conclui que “não é possível interpretar as *significações* sem percorrer o longo trajeto de uma explicação estrutural das *formas*”. (RICOEUR, 1989, p. 129).

A segunda aplicação da hermenêutica geral à teologia bíblica diz respeito ao par fala-escrita. Nesta relação, a hermenêutica filosófica adverte a hermenêutica bíblica a não fazer rápido demais uma teologia da Palavra, sem antes perceber a passagem da fala à escrita. Isso é dado pelo um motivo: “a teologia é levada a colocar a Palavra acima da Escritura”. Nestes termos vale recordar que a fala precede toda escrita. A título de exemplificação, Ricoeur diz “não foi Jesus, como Sócrates, um pregador e não um escritor?”. A isto a teologia cristã chama de “teologia da Palavra”; um acontecimento da fala - (*Wortgeschehen*). (RICOEUR, 1989, p. 129).

A relação fala-escrita torna-se imprescindível na própria gênese da interpretação. “A fala conserva uma relação com a escrita; em primeiro lugar, ela refere-se a uma escrita anterior que a interpreta”. (RICOEUR, 1989, p. 129). Um exemplo bem contundente é o de Jesus que interpreta a Torah ou o de Paulo apóstolo que interpreta os as instituições da Antiga Aliança para escrever a epístola dos Hebreus.

Parece, pois, que uma escrita deve preceder a fala, se a fala não tiver que permanecer um *grito*; a própria novidade do acontecimento pede para ser transmitida por meio de uma interpretação de significações preliminares – já inscritas – e disponíveis na comunidade de cultura. (RICOEUR, 1989, p. 129-130).

Essa é uma situação hermenêutica que precisa ser reconhecida. Ora, a pregação se valia, desde o início, aos testemunhos da interpretação feitos pela comunidade primitiva. Assim sendo, “testemunho e interpretação do testemunho contêm já o elemento de *distanciamento* que torna possível a escrita”. (RICOEUR, 1989, p. 130).

A situação hermenêutica que surge na relação fala-escrita, dentro da hermenêutica do cristianismo, é constitutiva da proclamação, kerigma e pregação. Temos, então, variações que podem ser consideradas separadamente por modelos de cadeias. Vejamos: A) a cadeia *fala-escrita-fala*. Aqui a escrita mediatiza duas falas. Por exemplo, o Evangelho que se situa entre a pregação da Igreja primitiva e a pregação atual. B) a cadeia *escrita-fala-escrita*. Aqui a fala mediatiza duas escritas. Como exemplo temos a palavra de Jesus entre o Antigo e o Novo Testamentos.

O que a escrita traz é a *distanciação* que liberta a mensagem do seu locutor, da sua situação inicial e do seu destinatário primitivo. Graças à escrita, a fala estende-se até nós e atinge-nos pelo seu *sentido* e pela *coisa* de que se trata nela e já não pela voz do seu proclamador. (RICOEUR, 1989, p. 130-131).

### **1.5 As aplicações da hermenêutica ricoeuriana ao *mundo do texto* bíblico**

Ricoeur sempre tem por guia as categorias da hermenêutica geral para analisar outras categorias hermenêuticas. O filósofo busca a compreensão da *coisa* do texto ou o *mundo do texto*, afinal, este que é o objeto da hermenêutica: o *mundo do texto*. “Ora, a coisa do texto é o mundo que ele explana diante de si. E este mundo [...] distancia-se da realidade quotidiana para a qual aponta o discurso vulgar”. (RICOEUR, 1989, p. 131).

Vejamos, pois, as aplicações da hermenêutica ricoeuriana ao mundo do texto da Bíblia, que a torna uma hermenêutica bíblica de fato.

A primeira aplicação se dá quando a hermenêutica geral de Ricoeur convida-nos a uma etapa precisa, entre a explicação estrutural e a compreensão de si, que é a explanação do *mundo do texto*. Será aquilo que forma e transforma o ser-si do *leitor*. “A primeira tarefa da hermenêutica não é suscitar uma decisão no leitor, mas em princípio, deixar explanar-se o mundo de ser que é a coisa do texto bíblico”. São as objetividades do ser novo projetado pelo texto. (RICOEUR, 1989, p. 132)

Numa segunda aplicação, vê-se a necessidade de se colocar a *coisa* do texto acima do problema da inspiração das Escrituras que são termos psicologizantes do sentido que o autor quis colocar no texto. Esta é uma prerrogativa já defendida por Ricoeur e que também já mencionamos acima. Contudo, neste momento em que se analisa a hermenêutica geral de Ricoeur aplicada ao texto bíblico é válido ressaltar que,

se a Bíblia se pode dizer revelada, o mesmo se pode dizer da “coisa” que ela diz; do ser novo que ela explana. Ousaria dizer, então, que a Bíblia é revelada na medida em que o ser novo de que se trata é, ele próprio, em relação ao mundo, *revelador* da realidade total, incluindo nela a minha existência e a minha história. (RICOEUR, 1989, p. 132).

Em outras palavras, “este mundo [o da Bíblia] não é trazido, imediatamente, por intenções psicológicas, mas mediamente pelas estruturas da obra” (RICOEUR, 1989, p. 132). A isso Ricoeur chama de *mundo bíblico*, que nasce na contradição e na convergência de todas as formas de discurso tomadas em conjunto.

Na terceira aplicação, identifica-se este *mundo bíblico* no sentido maior de percepção. Passa-se a compreendê-lo a partir de um horizonte global, de uma totalidade de significações; e não tão somente pelo aspecto intimista ou personalista. O *mundo bíblico*, portanto, possui aspectos cósmicos e também pessoais. Assim temos que “o homem é atingido nas suas múltiplas dimensões que são cosmológicas, histórico-mundiais, tanto como antropológicas éticas e personalistas”. (RICOEUR, 1989, p. 132-133).

E, finalmente, quando o *mundo do texto* como *mundo projetado* se distancia poeticamente da realidade quotidiana, revela-se, assim, a quarta aplicação teológica de categoria do mundo do texto. O ser novo projetado e proposto pela Bíblia abre um caminho por meio da experiência comum (vulgar). “Não será necessário dizer que o que assim é aberto na realidade quotidiana é uma outra realidade, a realidade do possível?”. (RICOEUR, 1989, p. 133). Lembrando da *Verstehen* de Heidegger, Ricoeur salienta que “o compreender se dirige aos nossos possíveis mais próprios e os interpela numa situação que não pode ser projetada

porque nós já estamos lançados nela”. (RICOEUR, 1989, p. 133). Notadamente, essas implicações têm identificação à categoria hermenêutica do “compreender-se diante do texto” de Ricoeur, quando o mesmo analisa o conceito de fé. Veremos mais adiante.

O que Paul Ricoeur quis demonstrar com essas quatro aplicações de categoria hermenêutica bíblica é, sobretudo, o reconhecimento das especificidades da *coisa* bíblica e a restituição da Bíblia como Palavra de Deus.

Este reconhecimento não faz apelo a um conceito psicológico de inspiração, como se os autores repetissem uma fala que lhes tivesse sido murmurada ao ouvido. Este reconhecimento dirige-se à qualidade do ser novo, tal qual ele próprio se anuncia. (RICOEUR, 1989, p. 133).

Ricoeur trata, por conseguinte, do referente “Deus” no discurso bíblico. “A significação deste referente [...] (está) nas múltiplas significações solidárias das formas literárias de narração, da profecia, do hino, da sabedoria, etc.” (RICOEUR, 1989, p. 134). A palavra “Deus” não funciona como um conceito filosófico: o Ser, seja no conceito medieval ou no sentido heideggeriano. Para Ricoeur o termo “Deus” diz mais além: pressupõe o contexto total constituído por todas as narrações. Portanto, para o filósofo francês, compreender a palavra ‘Deus’ é seguir a seta de sentido da palavra. Por seta de sentido entende-se a junção de “todas as significações oriundas dos discursos parciais e abrir um horizonte que escapa à clausura do discurso”. De maneira análoga, pode se fazer com a palavra “Cristo”. Portanto, dirá Ricoeur, “a tarefa de uma hermenêutica bíblica seria a de explanar todas as implicações desta constituição e desta articulação do *God-Talk*”<sup>4</sup> (RICOEUR, 1989, p. 134).

A hermenêutica bíblica é novamente provada como um caso particular da hermenêutica geral. Um caso particular porque “o *ser novo* de que fala a Bíblia não se pode procurar fora do mundo deste texto”, e, ainda, que todos os discursos são

---

<sup>4</sup> expressão usada por McQuarrie na obra *God-Talk. An examination of the Language and Logico of Theology* (1967), citação feita pelo próprio Ricoeur em *Do Texto à Ação* acima citado.



referidos a um ponto de intersecção, ou seja, ao nome Deus. (RICOEUR, 1989, p. 135).

Ao colocar a hermenêutica bíblica como um *mundo do texto*, Ricoeur se abre a uma investigação dessa hermenêutica sob a terceira categoria da hermenêutica geral, a saber, o *mundo da obra*.

### **1.6 Hermenêutica bíblica e a *apropriação do leitor ao mundo da obra***

Chegamos à categoria hermenêutica da *apropriação* que é considerada por Paul Ricoeur com uma categoria existencial por excelência pois estabelece uma relação “entre o *mundo da obra* e a compreensão que o *leitor* tem de si mesmo face ao texto”. (RICOEUR, 1989, p. 135).

Ricoeur expõe basicamente três consequências dessa *apropriação* feita pelo *leitor*. Iremos, pois, abordá-las separadamente para que possamos ter um conhecimento ainda mais claro da função hermenêutica da *distanciação* aplicada à hermenêutica bíblica.

Primeira consequência:

Aquilo que se entendia por fé é agora, pela hermenêutica bíblica, a *coisa* do texto. Ricoeur resiste, mais uma vez, a uma redução psicologizante da fé. A fé é, “de facto, o limite de toda hermenêutica, ao mesmo tempo que a origem não hermenêutica de toda a interpretação” (RICOEUR, 1989, p. 135). Outras nomenclaturas são dadas à fé, tais como o “sentimento de dependência absoluta” ou “confiança incondicional”. “Por todas estas características, a temática da fé escapa a uma hermenêutica e atesta que esta não é nem a primeira nem a última palavra”. (RICOEUR, 1989, p. 136).

Isto posto, qual seria, então, o papel da hermenêutica? O de lembrar que “a fé bíblica não poderia estar separada do movimento de interpretação que a eleva à linguagem.” (RICOEUR, 1989, p. 136). Ricoeur problematiza os nomes dados à fé,

ditos acima, dizendo que eles não seriam tais caso não fosse a ação da hermenêutica durante a história.

Sobre essa constituição hermenêutica da fé, o filósofo francês diz:

São estes acontecimentos de libertação que abrem e descobrem o possível mais próprio da minha própria liberdade e se tornam, assim, palavra de Deus. Essa é a constituição propriamente hermenêutica da própria fé. Essa é também a primeira consequência teológica da indissociável correlação eu descobrimos entre o mundo do texto e a apropriação. (RICOEUR, 1989, p. 136).

Segunda consequência:

É resultante do tipo de distanciação que a reflexão hermenêutica faz aparecer no centro da compreensão de si, uma vez que esta compreensão é um “compreender-se face ao texto”. “Uma crítica das ilusões do sujeito parece incluída no próprio ato de ‘compreender-se face ao texto’”. Isso ocorre porque o sujeito se insere no texto. A “estrutura de compreensão”, dita por Heidegger, auxilia nesta explicação de Ricoeur, porque essa, justamente, não pode ser anulada, no instante da compreensão daquilo que o texto fala e, por esta razão, “a crítica de si faz parte integrante da compreensão de si face ao texto”. (RICOEUR, 1989, p. 136).

Ricoeur, então, faz uma articulação essencial entre a crítica da religião, à maneira de Marx, Nietzsche e Freud, e a autocompreensão da fé. Ele compreende essas críticas como *crítica das ideologias*, crítica dos submundos, crítica das ilusões. Essas servem para o reconhecimento do adversário exterior e crítica interior. Por isso, confirmará Ricoeur, “uma *hermenêutica da suposição* faz, hoje, parte integrante de toda a apropriação de sentido. Como ela se prossegue a ‘des-construção’ dos preconceitos que impedem de deixar-ser o mundo do texto”. (RICOEUR, 1989, p. 137).

Terceira consequência:

Diz respeito ao aspecto positivo da distanciação de si mesmo, em que se torna necessário, depois da ‘des-construção’ das ilusões do sujeito, invocar a “imaginação”. Ricoeur denomina de “dimensão criadora da distanciação”, servindo-

se de uma expressão de Husserl, ou seja, são as *variações imaginativas* que apontam a uma “abertura de possibilidades novas que é a própria acção em mim da ‘coisa’ do texto.” (RICOEUR, 1989, p. 137). Ricoeur recorre, do mesmo modo, à analogia do jogo de Gadamer presente em *Verdade e Método* (1960), naquilo em que o mesmo se refere às possibilidades de *metamorfose* que o jogo permite acontecer, e que uma visão puramente moral da subjetividade não permite.

Ricoeur então constata que essas expressões acima sublinhadas “tentam limitar um fenômeno fundamental, a saber, que é na *imaginação* que, em primeiro lugar, se forma em mim o ser novo”. (RICOEUR, 1989, p. 137).

Faz-se justo citar o estudo de Eduardo Andrés Silva Arévalo que aproxima dessa teoria ricoeuriana da apropriação, quando, Arévalo, ao abordar o tema da teologia a partir da filosofia, e, aprofundar na questão central em que as Escrituras fundam a identidade das comunidades que responde ao chamado instruído e refigurado pelas Escrituras, o autor dirá sobre a dialética do fechamento da *tradição* e da abertura da *imaginação*, estruturando, segundo sua análise como pesquisador, uma *poética teológica*. Por suas palavras: a tradição veicula e interpreta continuamente a revelação. A imaginação permite que a fé seja apropriação viva e criativa da palavra”. (ARÉVALO; CRUZ, MORI, 2011, p. 86). Seria, portanto, o que Ricoeur define como uma dimensão criativa e subjetiva da linguagem que responde ao texto de maneira poética. Ou, ainda melhor, nas palavras do próprio Ricoeur: “quando a distanciação da imaginação responde à distanciação que a *coisa* do texto cava no seio da realidade, uma poética da existência responde à poética do discurso”. (RICOEUR, 1989, p. 137). Aqui se concentra a dialética da *distanciação* e da *apropriação*, base de nossa discussão neste capítulo.

Para o ser humano que vivencia essa hermenêutica existencial, nota-se que em princípio é “à minha imaginação que o texto fala, propondo-lhe os ‘figurativos’ da minha libertação”. (RICOEUR, 1989, p. 138). Para Ricoeur o texto bíblico, com seus testemunhos e narrativas, é constituído dialeticamente pela memória e pela esperança. Logo, “a história e a poesia representam a memória e a esperança. Juntas, constituem a única maneira de *ser-no-tempo* do ser humano. Só os

humanos são nutridos pela memória e pela esperança”. (ARÉVALO; CRUZ, MORI, 2011, p. 86).

### **1.7 – Pontos de aproximação entre a filosofia de Paul Ricoeur e os Exercícios Espirituais**

Toda nossa trajetória realizada neste capítulo a respeito da teoria da interpretação geral dos textos segundo a ótica de Paul Ricoeur, serviu para auxiliar-nos na compreensão e na elucidação dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola e da mistagogia inaciana, segundo a ótica hermenêutica ricoeuriana.

No próximo capítulo iremos abordar precisamente os textos dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola e sua mistagogia cristológica da leitura dos textos bíblicos, a saber que “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”. (LOYOLA, 2000, p. 09).

Iremos ilustrar que os EE são frutos de uma experiência pessoal vivenciada por Inácio, que também passou por um processo de hermenêutica do si, ou seja, de ressignificação da própria vida à luz das transformações espirituais e existências que o *Peregrino* basco estava passando. Talvez seja essa a principal característica de quem faz um processo reto de releitura da própria vida: ser um peregrino, mais do que o sentido literal, mas peregrino de sua própria existência, andarilho das galerias e labirintos de sua memória [*mimésis*] e daquilo que o afeta [*pathos*]. cremos que aqui reside a ação hermenêutica e a ação teográfica no sujeito.

Salientamos, porém, que, em nossa pesquisa, a hermenêutica de Ricoeur surge como um referencial metodológico na compreensão dos EE e da mistagogia inaciana. Se a vida pessoal surge para o *exercitante* como um texto a ser lido – para em seguida ser reescrito –, é nesta interpretação que se configurará a mistagogia, ou seja, “a maneira como sou conduzido através das marcas de Deus em minha vida [...] sinais indicadores do caminho que Deus me fez e faz andar”. (VASQUEZ, 2001, p. 11).

## Capítulo 2 – O *exercitante*: o *leitor-orante* no sentido inaciano

O *exercitante* é aquele que se dispõe livremente a realizar os *Exercícios Espirituais* de santo Inácio de Loyola por um período que pode ser, de maneira clássica, de 30 dias corridos numa modalidade de retiro espiritual ou através outros métodos adaptados à vida cotidiana contemporânea.

Quem se coloca disponível a entrar no mundo dos EE deverá estar atento a interpretação de sua própria vida que será revolvida durante o tempo de retiro. Portanto, um *exercitante* deve ser alguém que tenha ânimo para poder metodicamente realizar os exercícios aos quais ele deverá cumprir, e, generoso, para perceber as moções e direcionamentos que o Espírito o está conduzindo, através do silêncio, das meditações e contemplações dos textos bíblicos, da partilha diária com o seu acompanhante espiritual e do discernimento que será feito pelo próprio *exercitante* referente a sua própria vida que culminará, não só numa relação mais próxima a Deus, mas numa ação concreta de uma escolha ou revisão de vida.

Iniciaremos, todavia, conhecendo melhor o primeiro *exercitante*, Inácio de Loyola e, em seguida, compreendendo a metodologia interna dos *Exercícios Espirituais* (EE).

### 2.1 Os *Exercícios Espirituais* de santo Inácio de Loyola

A junção das duas palavras *Exercícios* e *Espirituais*, pode soar negativamente ao *leitor* não familiarizado com o termo: seria uma atividade física do espírito, ou um método desgastante e penitencial de oração ou ainda uma lavagem cerebral. A melhor maneira de definir os *Exercícios Espirituais* é indo direto

à fonte de quem a concebeu, Inácio de Loyola<sup>5</sup>, que explicou a expressão logo no início de sua obra:

Por *Exercícios* espirituais se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais [...]. Assim como passear, caminhar e correr são *Exercícios* corporais, chama-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 na disposição de sua vida para sua salvação (EE, nº 1)<sup>6</sup>

Os *Exercícios Espirituais* são um método que proporciona uma experiência espiritual, experiência essa vivida primeiramente por Inácio de Loyola e que foi passada a diante para seus primeiros companheiros jesuítas e a outros que quisessem fazê-la. Não se trata de um escrito que surgiu de uma construção intelectual e acadêmica, mas de um lento e progressivo processo de amadurecimento espiritual de um *peregrino* espanhol basco que buscava encontrar a *vontade de Deus* para sua vida. O livro dos Exercícios, como afirma Palaoro, foi “vivido antes de ser escrito [...] reflexo fiel de uma interioridade, de um aprendizado progressivo [...] de uma experiência no Espírito tida por Inácio”. (PALAORO, 1992, p. 53).

Não se trata de um livro de orações, de piedade e muito menos um tratado teológico. Os momentos de oração durante a aplicação dos Exercícios Espirituais consistem na leitura e na meditação de passagens da Bíblia. Existe, nesses momentos, toda uma metodologia que iremos explicar minuciosamente mais à frente, porém, basicamente, o movimento mistagógico dos *Exercícios Espirituais* – e que compõe sua dinâmica interna – está na contemplação dos Evangelhos, mais especificamente no “percurso dos mistérios da vida de Cristo”. (VÁSQUEZ, 2005, p. 19). Ao contemplar e meditar o Cristo nas Escrituras, o *exercitante* se torna “receptivo ao impacto desta ou daquela cena na própria vida,

---

<sup>5</sup> Santo Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus em 1540 e autor dos *Exercícios Espirituais*

<sup>6</sup> Usaremos, daqui por diante essa expressão para indicar a numeração correspondente à obra dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. Usamos como consulta a edição feita pelas Edições Loyola, tradução de R. Paiva, 2000.

a fim de que esses testemunhos se tornem guias para seguir a Cristo”. (RO TSAERT, 2017, p. 8). Dito de maneira mais mistagógica, os *Exercícios Espirituais* de santo Inácio “han sido y son para la Iglesia de Occidente una fuente de inspiración, um impulso y um camino para adentrarse em el misterio de Dios, y a través de él, en el misterio de uno mismo y del mundo”. (MELLONI, 2001, p. 19).

Interessante notar que os *Exercícios Espirituais* compõem um livro escrito no século XVI que não foi escrito para ser lido, mas vivenciado e experimentado. “Se nos aproximarmos do livrinho de Inácio apenas como ‘leitores’, ficaremos decepcionados” (CUSTÓDIO FILHO, 1994, p. 17); afinal, como dito acima, o *leitor* não encontrará nele uma obra de sermões ou leituras espirituais, mas, *Exercícios*, coisas para fazer, coisas que foram em primeiro lugar experienciadas por Inácio de Loyola, cuja experiência pessoal não é somente precursora, mas fundadora e reveladora de um jeito próprio da criatura humana relacionar-se diretamente com o seu Deus-Criador e vice-versa (Cf. EE nº 15).

É preciso ressaltar que os *Exercícios Espirituais* são destinados ao que dá e não a quem faz o retiro, sendo um instrumento balizador que ajudará na experiência espiritual vivenciadas em trinta dias e divididos em quatro semanas, com cinco horas de oração diárias. (SANTOS, 2017, p.110). Rotsaert dirá que o texto de Inácio possui uma originalidade na literatura espiritual europeia, defendendo que os *Exercícios Espirituais* é o *livro do professor* e não do aluno, ou seja, do orientador ou acompanhante e não do *exercitante*. (RO TSAERT, 2017, p. 24-25). O *ser professor* não está necessariamente ligado a alguém que tem detém um conhecimento teológico acadêmico, ou um grande mestre espiritual e profundo místico. *A priori*, o orientador deve ser um homem de fé: “Se o orientador não crê que o Espírito de Deus está em ação naquele ou naquela que faz os Exercícios, não é fiel à convicção fundamental de Inácio” (RO TSAERT, 2017, p. 25). Inácio foi enfático e claro ao dirigir-se a quem propõe *dar os Exercícios*.

Quem dá os *Exercícios* não deve mover<sup>7</sup> ao que recebe mais à pobreza, nem a qualquer promessa, do que aos seus contrários, nem mesmo a um

---

<sup>7</sup> Derrotar o adversário: fazer o contrário do que ele propõe (prolongar e não abreviar). É também expressão de generosidade: não contentar-se em ser apenas fiel ao previsto. O orientador não pode abrir mão desses avisos. Ao contrário, deve exercer o seu papel de “aliado” da graça, intervindo quando necessário, para que

estado ou modo de vida do que a outro. Fora dos *Exercícios* podemos lícita e meritoriamente motivar todas as pessoas, que provavelmente tenham capacidade, para escolher continência, virgindade, vida consagrada e qualquer forma de perfeição evangélica. Contudo, em tais *Exercícios* espirituais, mais conveniente e muito melhor é que, procurando a vontade divina, o mesmo Criador e Senhor se comunique à pessoa espiritual, abraçando-a em seu amor e louvor e dispondo-a para o caminho em que melhor poderá servir depois. Assim aquele que dá os Exercícios não opte nem se incline a uma parte ou a outra, mas, ficando no meio, como fiel de uma balança, deixe o Criador agir imediatamente com a criatura e a criatura com seu Criador e Senhor”. (EE 15).

Obviamente que a ousadia de Inácio em dizer que a relação entre o ser humano e Deus (Criador-Criatura) prescinde de mediações, ou que não deve ter interferência externa do aplicador dos *Exercícios Espirituais* traria fortes consequências para sua vida frente ao questionamento e investigação da Inquisição espanhola do século XVI e demais críticos da recente Ordem dos jesuítas, que, entre outras acusações, afirmavam que os *Exercícios Espirituais* possuíam fortes elementos do movimento dos *alumbrados* ou *iluminados*.<sup>8</sup>

Para tanto, a fim de captar melhor o texto, a metodologia e a mistagogia<sup>9</sup> dos Exercícios, julgamos necessário compreender, de antemão, a experiência espiritual que teve Inácio de Loyola, tomando por empréstimo principalmente os

---

o *exercitante* faça o que dele depende. (Essa nota de rodapé está presente no texto dos *Exercícios Espirituais* da Edições Loyola, 2000).

<sup>8</sup> Os *Iluminados* ou, em espanhol, *alumbrados* recusavam qualquer intermediação humana entre Deus e suas criaturas. Eram suspeitos de se comunicar diretamente com Deus prescindindo da autoridade da Igreja e privilegiando a meditação pessoal acima das orações vocais, do culto às imagens, das penitências e da obediência. Aqueles que conseguiam alcançar o abandono em Deus (desejados) não tinham mais necessidade de méritos e não podiam mais cometer pecados. Cf. Diccionario de espiritualidad ignaciana, Mensajeiro/Sal Terrae, 2007, p. 131-132. Apud: EMONET, Pierre. “Inácio de Loyola - Lenda e Realidade”. São Paulo: Ed. Loyola, 2016, p. 16.

<sup>9</sup> *Mistagogia* é um termo grego que significa literalmente “iniciação aos mistérios”. Composto por duas raízes: “mistos”, que remete aos mistérios, e “agía”, substantivo do verbo ago, que significa conduzir. Segundo Javier Melloni, “los mistagogos, en el mundo helénico, eran aquellos sacerdotes que iniciaban en la experiencia mística de lo Sagrado, a través de unos ritos muy precisos”. Cf. MELLONI RIBAS, Javier. “La mistagogia de los ejercicios”. Bilbao: Editorial Sal Terrae-Mensajero, 2001, p. 21. Igualmente, a teóloga Maria Clara Bingemer confirma que o termo mistagogia é uma pedagogia para o mistério, a condução das pessoas para penetrar nos mistérios sagrados. Trata-se de um percurso para um fim além dele mesmo, através da experiência com o transcendente. Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “Em tudo amar e servir: Mística trinitária e prática cristã em Santo Inácio de Loyola”. Coleção Fé e Realidade, 28. São Paulo: Ed. Loyola, 1990, p. 134: “Inácio de Loyola é um mestre espiritual, um verdadeiro mistagogo”. Numa dimensão própria da Espiritualidade Inaciana do termo, o teólogo e jesuíta Ulpiano Vásquez nos orienta que mistagogia seria o percurso dos mistérios da vida de Cristo realizado pelo *exercitante*, durante o retiro. Cf. VÁSQUES, Ulpiano. “A contemplação para alcançar o amor”. São Paulo: Ed. Loyola, 2005, p. 19. Para a dimensão dada ao termo mistagogia dentro dos *Exercícios Espirituais*, ou seja, da mistagogia inaciana em si, iremos nos ater mais profundamente ao longo deste capítulo quando formos explicar precisamente o termo.



escritos de sua *Autobiografia*, seu *Diário Espiritual* além de textos de correspondência do fundador da Companhia de Jesus com seus companheiros jesuítas.

Como o objetivo deste capítulo refere-se à explanação do que vem a ser os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, que possui sua gênese na experiência pessoal e espiritual vivenciada pelo peregrino. Por isso, por se tratar de uma experiência vivida no tempo, achamos justo trazer ao *leitor* o contexto filosófico, histórico e espiritual das origens dos EE, bem como suas originalidades mediante as outras fontes espirituais de sua época das quais ela foi herdeira, traçando a metodologia por ela assumidas.

## **2.2 – O peregrino Inácio de Loyola e sua experiência espiritual mistagógica: de Pamplona à Manresa**

Algumas imagens persistem em nossas mentes quando citamos Santo Inácio de Loyola: o fidalgo, o cavalheiro, o guerreiro vaidoso, o cortesão. Após sua conversão pode-se atribuir a Inácio, principalmente por conta da História vista no ensino básico, simplesmente como o homem que revigorou a Igreja Católica durante a Reforma Protestante. Para os mais afinados à teologia e à espiritualidade, Inácio é tido como mestre espiritual, doutor em discernimento dos espíritos. Em ambientes de uma religião mais popular, Inácio pode ser interpretado também como um homem sisudo e meio sinistro, destoando-se do culto predominante aos santos e santas mais afetuosos e famosos por conta de suas intercessões milagrosas. De fato, talvez Inácio de Loyola não entraria no *hall* dos santos mais populares, mas, sem dúvida, ele foi um homem que influenciou a história da humanidade e sua vida foi marcada por uma profunda experiência com o Sagrado, que resultou na autoria dos *Exercícios Espirituais* e na fundação de uma das mais proeminentes ordens religiosas da Igreja, a Companhia de Jesus.

Contudo, a fim de fugir das armadilhas da hagiografia, levadas sobretudo pelas lendas ambíguas sobre a vida de Inácio em que por um lado privilegia e exalta

suas ações heroicas e santificadoras, e, por outro, reproduz um ódio ao fundador da Companhia de Jesus; buscamos observar a vida de Inácio de Loyola, o *Peregrino* – como o próprio se intitulou – lendo atentamente a *Autobiografia de Santo Inácio de Loiola*<sup>10</sup>, seu *Diário Espiritual* e algumas de suas correspondências com seus primeiros companheiros, na tentativa de compreender quem realmente ele é, deslocando-o, sempre que possível, do personagem caricaturado pela história dita oficial e pelo imaginário da religiosidade popular.

Sobre essa ambiguidade biográfica de Inácio de Loyola, vale elencar algumas características que a ele foram postas, no sentido de exemplificar o quanto essa personalidade fora tão admirada e odiada historicamente. Temos que, para alguns o santo foi

Genial organizador de uma nova forma de vida religiosa, intrépido defensor do papado, carismático conhecedor do discernimento espiritual, apóstolo de múltiplas iniciativas até às fronteiras do mundo desconhecido, precursor de uma evangelização de estilo novo aberta para a modernidade. (EMONET, 2016, p. 08).

Entretanto, para outros, Inácio foi

Calculista, espírito militarista cuja a força reside na concepção estreita da disciplina, amigo dos grandes e dos poderosos do mundo, ambicioso, sedento do poder e da influência política, moderador de círculos arrogantes e suficientes, adepto de uma ascese voluntarista que enrijece o homem e o priva de poesia, tirano de almas submissas aos exames exigentes de uma contabilidade narcisista, místico que flerta com o Iluminismo, racionalista que desmistifica o mistério cristão, inquisidor mandado pelo Vaticano e chefe de um exército de mercenários a serviço do papa, inspirador da moral oportunista e da casuística, amante da linguagem dúbia, e assim por diante. (EMONET, 2016, p. 08).

Independente da narrativa, foi assim que ao longo desses cinco séculos foi sendo gestada uma dupla lenda em torno daquele que “deixou esse mundo de

---

<sup>10</sup> Usaremos a edição portuguesa da Autobiografia de Inácio de Loyola relatada ao seu companheiro Gonçalves da Câmara entre 1553 e 1555.

modo comum, mas que certamente não foi um homem comum”. (EMONET, 2016, p. 08).

Íñigo<sup>11</sup> Lopez de Loyola, nome de batismo de Inácio, nasceu em 1491, na cidade de Azpeitia, província de Guipúzcoa, região Basca da Espanha. Surge em um mundo que estava passando por intensas transformações: o encontro do Novo Mundo por Cristóvão Colombo em 1492; a passagem da Idade Média para a Modernidade na Europa; a efervescência cultural de novos paradigmas da Renascença e do Humanismo; a formação das Monarquias Nacionais; o contexto das Reformas; entre outros aspectos transformadores.

O mais novo de treze irmãos, seus pais faziam parte dos chamados *parietes mayores*, nobres e pequenos latifundiários da província, considerada uma classe privilegiada em Guipúzcoa<sup>12</sup>. Pode-se concluir que Inácio era um cristão comum de sua época. Recebeu a tonsura quando criança, o que relativamente o fazia incorporado à classe clerical da diocese de Pamplona. Contudo, “fazer carreira na corte, ganhar os favores do rei e dos poderosos do Reino, conquistar a glória militar eram perspectivas mais interessantes do que o mundo eclesiástico” (EMONET, 2016, p. 13).

Quando jovem, aos 15 anos de idade, foi morar em Arévalo na casa de um parente longínquo, garantindo, assim, uma educação conforme a corte, o que fez Inácio aspirar ser cavaleiro. Mesmo não sendo um exímio *leitor*, o jovem fidalgo tinha a disposição uma prodigiosa biblioteca no qual descobriu obras como *Amadis de Gaule*, apaixonando-se pelas aventuras dos cavaleiros, tomando gosto pelos exercícios equestres, torneios, aventuras de caça, romances, cancioneros e poesias. Um jovem normal de seu tempo, Inácio era galanteador e sonhava com o grande amor de uma donzela. Todavia, Inácio, mais tarde, irá narrar esses anos como que marcados por *transvios próprios da juventude*. (EMONET, 2016, p. 13-14).

---

<sup>11</sup> Iñigo é o nome de batismo de Inácio. Em Paris, já bacharel e mestre em Artes e calouro do curso de Teologia junto com os dominicanos, ele adotará o nome latino de Ignatius (Inácio). Há uma hipótese: “muito provavelmente por devoção ao mártir Inácio de Antioquia” (Cf. Hugo Rahner, *La genesés des Exercices*, Desclée de Brouwer, coleção “Christus”, 1989, p. 76. Apud: EMONET, Pierre. *Inácio de Loyola – lenda e realidade*. Ed. Loyola, São Paulo, 2016, p. 71.

<sup>12</sup> Província basca da Espanha.

Devido à escassez de fontes sobre a juventude de Inácio, procuramos ressaltar as correspondências trocadas entre Inácio com alguns companheiros jesuítas, dentre eles, Diego Laínez (1512-1565), sucessor de Inácio na liderança da Companhia de Jesus e Juan Afonso Polanco (1517-1576), secretário pessoal de Inácio. Nas histórias relatadas entre esses, nota-se a preocupação em eliminar qualquer dúvida sobre a vida casta e santa que Inácio passou a ter após sua conversão. Se antes Inácio dedicava-se ao jogo, às mulheres e ao manuseio de armas, doravante sua mudança de vida, o agora Inácio de Loyola superara de vez o vício da carne, recebendo de Deus o dom da castidade<sup>13</sup>.

Há uma clara tentativa de salvar a reputação e a imagem ideal do santo fundador: “os primeiros colegas não hesitaram em censurar o relato feito por Gonçalves da Câmara a partir de 1553, em que Inácio conta toda sua vida e seus deslizes de juventude *de maneira clara, distinta e com todas as circunstâncias*”<sup>14</sup>. (EMONET, 2016, p. 15).

O que queremos aqui ressaltar são os indícios de adulteração dos manuscritos que resultará numa biografia reescrita. Segundo relatos, dez anos após o falecimento de Inácio, o então superior-geral da Companhia de Jesus, Francisco Borja (1510-1551), “levou para Roma todas as cópias do relato autobiográfico que circulavam na Companhia e proibiu a leitura aos jesuítas e aos estranhos. [...] cujo objetivo declarado era o de evitar contradição entre o relato do próprio Inácio e a nova biografia oficial”. (FN IV, 9. Apud: EMONET, 2016, p. 15). Segundo recomendação dos jesuítas da época, queria-se que o livro fosse uma edificação para os novos jesuítas, além de evitar conflitos com a Inquisição e um provável impedimento a canonização do fundador da Companhia de Jesus.

Voltando aos tempos de cavalaria, aos 30 anos, em 1521, Inigo estava a serviço do vice-rei de Navarra defendendo o castelo de Pamplona dos franceses quando recebeu uma bala de canhão nas pernas durante a batalha. Os próprios inimigos franceses, vendo a bravura do nobre cavaleiro, o levaram para a cidade. O sonho do orgulhoso herói e cavaleiro se desmoronava, contudo, uma outra

---

<sup>13</sup> Cf. *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de S.I. initis*, (daqui em diante FN) t. I, Roma, 1943, p. 76. Essa carta é considerada o primeiro esboço biográfico de Inácio.

<sup>14</sup> A parte em destacada em *itálico* foi citada pelo autor, Pierre Emonet, jesuíta suíço referente à obra *Écrits*, de Inácio de Loyola, de tradução e apresentação de M. Giuliani, Desclée de Brouwer, col. “Christus”, 1991.

aventura começava. Os primeiros jesuítas lembram dessa data como “o verdadeiro nascimento de seu fundador, Inácio de Loyola”. (EMONET, 2016, p. 18).

Na convalescença, em casa de cunhada, Inácio pede alguns livros de cavalaria para preencher suas horas, contudo, na casa não havia títulos que ele tanto admirava, com histórias de grandes heróis e belas damas, mas somente alguns livros de santos e da vida de Cristo: *Vita Christi*, escrito por Ludolfo, o Cartuxo, e *Lenda Áurea* ou *Legenda Dourada*, do dominicano italiano Jacopo de Varazze, livros esses que ajudaram a formar a piedade popular da Idade Média.

Inácio inicia uma atividade hermenêutica diante do texto e, mediante essas leituras, novas representações vão surgindo em seu imaginário. Lembranças, sonhos, desejos (antigos e novos), sentimentos; tudo isso move o jovem basco. Um mundo novo vai sendo descortinando a Inácio, confirmando o que Paul Ricoeur diz quando o *leitor* diante do texto inicia um processo de *interpretação de si*, ou seja, “um sujeito que, doravante, se compreende melhor, se compreende de outro modo, ou mesmo começa a se compreender”. (RICOEUR, 1978, p. 152). Assim relatara Inácio em sua narrativa autobiográfica sobre esse momento de leitura na convalescência:

Lendo-os muitas vezes, ia afeiçoando-se ao que ali estava escrito. Mas interrompendo a leitura, algumas vezes ficava pensando no que tinha lido. Outras vezes, começava a pensar em assuntos do mundo, dos quais antes costumava se ocupar. [Aut., 6]<sup>15</sup>

As diferentes *moções*<sup>16</sup> interiores que teve durante a sua recuperação fez com que Inácio percebesse “una alternancia básica em su interior, que está en la base de lo que más tarde llamará mociones de *consolación* y *desolación*” (MELLONI, 2001, p. 32). O ambicioso cavaleiro e soldado que sonhava com glórias, estava agora fascinado pelo heroísmo dos santos que lia nos livros de sua cunhada.

---

<sup>15</sup> Usaremos, daqui, por conseguinte esta nomenclatura [Aut.] para indicar a numeração correspondente à “Autobiografia de Santo Inácio de Loiola. Tradução: António José Coelho, sj. Editorial A. O. – Braga”.

<sup>16</sup> Se nos ambientes comuns *moção* significa “proposição”, “expressão”, “ação”; no sentido místico, *moção* denota um “movimento interno”, não devendo ser confundido com *emoção*. Na Espiritualidade Inaciana, *moção* indica que Deus que está movendo o *exercitante*, fazendo sentir diferentes sentimentos para leva-lo a algum lugar, a uma descoberta interior de si. Veremos isso mais detalhadamente quando falarmos especificamente sobre a mistagogia e a teografia na dinâmica dos *Exercícios Espirituais*.

“E se eu fizesse isto que praticou São Francisco? Ou isso que São Domingos praticou?” (Aut., 7). De fato, Inácio continuava um ambicioso em busca de fama. “Se os destinatários mudavam, a motivação continuava a mesma”. (EMONET, 2016, p. 21).

Destarte, inicia-se uma busca interior em Inácio. Atento e introspectivo, o jovem basco percebera que quando ele pensava nas façanhas e nas honrarias da cavalaria e na conquista de uma donzela, todas essas lembranças acabavam deixando-o cansado, “árido e descontente” – *desolado*. Porém, o desejo de imitar a austeridade dos santos e realizar façanhas ainda maiores que as deles o deixava realizado e feliz; mas não só: quando deixava esses pensamentos, percebeu que ele ainda ficava “contente e alegre” – *consolado*. (Aut., 8). Consciente dessas polarizações e refletindo sobre o significado delas, Inácio, segundo sua *Autobiografía*, descobre uma luta de *espíritos*<sup>17</sup> e, “pouco a pouco veio a conhecer a diversidade dos espíritos que se agitavam: um do demônio e o outro de Deus” (Aut., 8). Surge então o apelo a uma conversão de vida radical, sendo o discernimento dos *espíritos* sua primeira experiência espiritual. “Esta polaridad fundamental, más basada en un sentir que en un entender, es que oriento su primera elección: un cambio radical de vida que, de soldado y cortesano, le convertirá en peregrino”. (MELLONI, 2001, p. 32).

Inácio passou a pensar seriamente em sua vida passada. No início de sua conversão, ele relaciona-se com Deus do mesmo modo como se relacionava com os senhores do qual tinha sido fiel súdito. Deus era seu chefe e ele seu soldado. Seu grande desejo é “servir nosso Senhor. [...] desejando estar completamente curado para se pôr a caminho”. (Aut., 11). A caminho de Jerusalém! Esse passou a ser o ideal de Inácio. E quando voltasse, já tinha determinado que seu desejo era de entrar para a Cartuxa de Sevilha “sem dizer quem era para que o tivessem em menos conta, e ali não comer senão ervas”. (Aut., 12). Nota-se que sua vida

---

<sup>17</sup> “Por espíritos não se entende aqui as almas dos mortos, separadas dos corpos, conforme o espiritismo kardecista, mas o impulsos e tendências que o ser humano, em sua unidade indivisível, experimenta a si mesmo”. (GONZÁLEZ-QUEVEDO, Luís. “Discernimento espiritual – As Regras Inacianas”. Edições Loyola, São Paulo, 2013, p. 10). “À época de Inácio, a palavra “espírito” era utilizada para designar tudo o que entrava em movimento, que impulsionava, como o vento e o sopro (*spiritus*)”. (EMONET, Pierre. Inácio de Loyola – lenda e realidade. Ed. Loyola, São Paulo, 2016, p. 21).

espiritual está balizada na vida e na imitação ascética dos santos, sobretudo nas coisas extremas, como jejuns, solidão, penitências, etc.

Cheio de si, Inácio dá início a um projeto que é inteiramente seu, acreditando fielmente fazer a vontade de Deus. “A busca de honra continua sendo uma tentação permanente [...]; sua generosidade para com o Senhor é ainda muito ostentatória”. (PALAORO, 1992, p. 21). O que se pode notar até aqui, dessa primeira experiência de conversão de Inácio é que ainda não aparece aquilo que será o fundamento e uma das originalidades dos *Exercícios Espirituais*: a busca da vontade de Deus. Inácio mantém-se refém de um autocentramento e de um espírito narcisista. Anos depois, o então Inácio de Loyola se intitularia *Peregrino*, mostrando “la consciência que fue adquiriendo de su verdadera peregrinación”. (MELLONI, 2001, p. 33-34). Contudo, ainda estamos em primeira conversão, em Loyola, onde sua meta e ideia fixa de peregrinação limita-se ao espaço geográfico: ir à Terra Santa. “Mas Deus, fiel à sua pedagogia, ensinará ao convertido de Loyola, através dos futuros acontecimentos, a entregar-se à sua ação”. (PALAORO, 1992, p. 21).

Determinado a ir a Jerusalém, Inácio faz uma breve parada em Montserrat para fazer sua *vigília das armas*, entregando à virgem as antigas armas e vestes de cavaleiro para, finalmente, “vestir-se as armas de Cristo” (Aut., 17). Ali estando, fez sua *confissão geral*, por três dias a D. João Chanon, sacerdote francês, que antes de ser beneditino fora padre secular. Ao relatar essa experiência, Inácio, em sua autobiografia, revelaria que “foi este o primeiro homem a quem revelou a sua determinação, porque até ali não a tinha descoberto a nenhum confessor” (Aut., 17). Melloni (2001) levanta a hipótese que essa confidência indica que Inácio encontrou alguém digno de sua confiança e que por isso resolvera ficar por mais tempo em Manresa, mesmo estando tão determinado a peregrinar à Terra Santa. (MELLONI, 2001, p. 35). É certo que em sua autobiografia, Inácio conta que evitou passar por Barcelona para chegar até a Roma – de onde deveria pegar a permissão para ir à Terra Santa – para não encontrar com um cortejo do novo papa Adriano VI, evitando, por conseguinte, encontrar velhos conhecidos da corte de Arévalo. Decidiu então passar por Manresa. Contudo, a urgência da peregrinação à Terra Santa vai paulatinamente cedendo lugar a um prolongamento da estadia em

Manresa. E o que duraria alguns dias, durou quase um ano, de 25 de março de 1522 a fevereiro de 1523.

É interessante notar a mistagogia espiritual acontecendo no interior de Inácio que, de peregrino ansioso por sua jornada rumo à Jerusalém, permitiu-se ficar um pouco mais na pequena Manresa, local onde a peregrinação ocorrerá internamente de maneira *existencial*, “onde determinava ficar num hospital” (Aut., 18); e *espiritual*, onde anotava “algumas coisas no seu livro que levava bem guardado e com o qual ia muito consolado”. (Aut., 18).

Essas “coisas” que Inácio queria narrar em seu livro traz algumas pistas sobre a caminhada espiritual do peregrino, fazendo-nos confirmar a hipótese levantada por Melloni (2001) de que as “coisas” que Inácio escrevia eram

ideas y fragmentos del *Compendio Breve de Ejercicios Espirituales*, un resumen anónimo de la obra de Cisneros que D. Chanon havia podido dejar en sus manos, y con el que se fueron viendo los meses siguientes, para ser acompañado en los ejercicios espirituales que allí se le proponían. (MELLONI, 2001, p. 36).

É certo que Inácio nenhuma vez menciona em sua autobiografia a frequência de encontros com D. Chanon no mosteiro de Montserrat. No entanto, testemunhos de monges de Montserrat que foram entrevistados na época da beatificação e canonização de Inácio de Loyola afirmam que o peregrino hospedado em Manresa subia frequentemente ao mosteiro para receber os *Ejercicios Espirituales* de Cisneiros que era dado por D. Chanon.<sup>18</sup>

Assim, Manresa se tornou, como ele dizia, a “sua igreja primitiva”, onde aos poucos foi adentrando nos mistérios sagrados através do reconhecimento interno do Senhor e de si mesmo (EE 104), sentindo e saboreando internamente [e atentamente] todas as coisas (EE 2). Durante esse período, Inácio passou por etapas de terríveis escrúpulos, numa vida de rigorosa austeridade e luta contra as

---

<sup>18</sup> Cf. MHSI, s. IV, t. II, p. 384-385; 445-447; 869; e DOM ANSELM ALBAREDA. “San Ignasi a Montserrat”, Publicacions de 1ª Abadia de Montserrat, Biblioteca Abat Oliva 90, Montserrat 1990, p. 208-237. Apud: MELLONI, Javier. “La Mistagogia de los Ejercicios”. Ediciones Mensajero, Bilbao 2001, p. 36.



vaidades, até finalmente alcançar uma iluminação interior definitiva, adquirida às margens do rio Cardoner<sup>19</sup> (Aut., 30), que o concedeu clareza, entendimento e identificação com aquilo será para ele a *vontade de Deus*. É em Manresa que Inácio começará a escrever os *Exercícios Espirituais*, fruto de sua experiência pessoal, reflexo de sua mistagogia espiritual.

### **2.3 – O contexto filosófico, histórico e espiritual das origens dos *Exercícios Espirituais***

Inácio nasceu em um período de grandes transformações sociais, culturais e religiosas; não passou despercebido em essa época, apesar da historiografia tê-lo colocado, durante anos, apenas como um soldado da Contrarreforma nas mãos do papa. Inácio teve uma participação ativa dentro dos movimentos espirituais e filosóficos de sua época, sendo primeiramente influenciado por eles e, depois, influenciador de uma nova espiritualidade.

A Espiritualidade Inaciana, oriunda dos *Exercícios Espirituais*, surge no contexto do Renascimento e do Humanismo, do qual este, dentro do movimento renascentista europeu, enfatizava o *homem* (antropologicamente falando) como escopo primordial a ser investigado e privilegiado, objetivando a construção de um modelo de humanidade possível. Herdeiro dessa novidade antropológica do Humanismo, as correntes de espiritualidade do fim da Idade Média e início da Modernidade igualmente se transformam, aspirando a uma vida cristã mais autêntica, íntima e pessoal.

Segundo os principais estudiosos do mundo medieval e da passagem desse para o mundo moderno do qual tivemos acesso – citamos aqui o medievalista francês Jacques Le Goff, o brasileiro e professor de História Medieval na USP Hilário Franco Júnior, e o renomado historiador holandês Johan Huizinga, que trazem estudos fundamentais sobre o redirecionamento da Baixa Idade Média

---

<sup>19</sup> “Nisto ficou com o entendimento de tal modo ilustrado, que lhe parecia como se fosse outro homem e tivesse outro entendimento diferente do que tinha antes”. (Aut., 30).

frente as mudanças que ocorreram nos séculos XIV e XV –, notamos que o equilíbrio que ainda perdurara entre o sagrado e profano, ou cultura clerical e cultura vulgar, rompe-se a partir da crise do século XIV (FRANCO JÚNIOR, 2004, p. 121). Esse equilíbrio, adquirido durante a Primeira Idade Média, foi conquistado a partir de uma tarefa evangelizadora dicotômica do cristianismo, que ao mesmo tempo que desfigurava as manifestações folclóricas, absorvia a cultura aristocrática greco-romana, separando aquilo que, segundo o clero, era do mal e do bem, o que era falso ou verdadeiro. (LE GOFF, 1980, p. 215).

Huizinga nos orienta nesta perspectiva dizendo que “para explicar os espantosos contrastes da vida religiosa nos fins da Idade Média devemos começar por reconhecer que existia uma falta geral de equilíbrio no temperamento religioso”. (HUIZINGA, 1985, p. 133). O equilíbrio se romperá. Isso trará mudanças estruturais e conjunturais, resultando no nascimento de uma nova composição da qual a cultura renascentista dos séculos XV e XVI viria à tona. (FRANCO JÚNIOR, 2004, p. 121-122).

Se as mudanças renascentistas e humanistas foram não só sentidas, mas propagadas – como sabemos – na arquitetura, na literatura e nas universidades; seria notório que essa ebulição também atingisse a espiritualidade e o coração da Igreja como instituição. Todos os pensadores – das artes às letras – fazem parte de uma mesma geração que reflete e produz conjuntamente de 1490 a 1560. Ou seja, desde a chegada de Colombo à América (1492) até o fim do Concílio de Trento (1563). Como bem observa o pesquisador e jesuíta Dominique Bertrand, existe três aspectos dessa geração: 1º ela é católica, porque está circunscrita dentro da Cristandade do mundo Ocidental de uma mesma Igreja. 2º sendo católica ela é reformadora, buscando elementos que auxiliassem na renovação da própria catolicidade; mas, que sofrerá na historiografia posterior um anacronismo que irá dividi-la entre reformadores (tratando-se dos protestantes) e contrarreformadores (dirigindo-se aos católicos). 3º o questionamento do porquê Inácio de Loyola não está inscrito entre os nomes dessa geração humanista, a que o próprio autor simplesmente responde que é porque “ninguém o fez”, tendo a história limitado a pessoa de Inácio, como dissemos acima, como um astuto contrarreformador e não como um humanista. Inácio é um humanista – defende Bertrand –, bem como seus

primeiros companheiros fundadores da Companhia de Jesus, mas, que por causa de uma historiografia pautada em anacronismos e enraizada ideologicamente, acabou por contrapor o humanismo e a reforma. Analogamente a Martinho Lutero (1483-1546) e João Calvino (1509-1564), Inácio de Loyola e seus companheiros foram animados pelo humanismo e pela esperança reformadora, só que forjando caminhos divergentes, como sabemos pela própria história. (BERTRAND, 2007, p. 63-65).

A crise espiritual do século XVI deve ser revista não mais pelo olhar reducionista que atribui aos católicos o *status quo* e aos protestantes, a mudança. Essa simplificação deve-se muito a historiografia positivista e anticlerical que prescindiu uma pesquisa mais atenta aos documentos e ao mundo das ideias de uma época até então mal explicada.

Mas foi com Lucien Febvre (1878-1956), fundador da *Escola dos Annales*<sup>20</sup>, que nascerá uma nova corrente historiográfica que ultrapassa os ditames da corrente positivista que dominou o cenário historiográfico do século XIX e início do XX. Sob a visão dos *Annales*, a História era relatada como uma crônica de acontecimentos, o novo modelo pretendia substituir as visões breves anteriores por análises de processos de longa duração com a finalidade de permitir maior e melhor compreensão das civilizações das *mentalidades*. O novo movimento historiográfico foi muito impactante e renovador, colocando em questionamento a historiografia tradicional e apresentando novos e ricos elementos para o conhecimento das sociedades. Apresentava uma História bem mais vasta do que a que era praticada até então, apresentando todos os aspectos possíveis da vida humana ligada à análise das estruturas. (BURKE, 1991, p. 11-14).

Febvre compreendeu a difusão das ideias humanistas “a partir da relação com os grandes movimentos políticos e culturais modernos [...] associada a dois fatores principais: a decadência da escolástica e a invenção do livro impresso”. (SILVA, 2010, p. 194). Deste modo, a partir de Lucien Febvre

---

<sup>20</sup> **Escola dos Annales** foi um movimento historiográfico surgido na França, durante a primeira metade do século XX.

“podemos atingir não apenas o âmago religioso, mas também o âmago espiritual do humanismo. [...] o grande historiador foi um daqueles que aceitaram colocar os primeiros jesuítas no seu ambiente cultural e espiritual essencial”. (BERTRAND, 2007, p. 66).

Sem dúvida, a difusão do Humanismo deve-se muito a Erasmo de Rotterdam (1469-1536), graças a publicação de duas obras *Manual do Cavaleiro Cristão* (1503) e *Elogio da Loucura* (1509), ganhando status de reformador em toda Europa. Com Erasmo “o Renascimento humanista se torna propriamente evangelista” (BERTRAND, 2007, p. 67), porque era próprio dele “impor os novos ares renascentistas dentro da espiritualidade” (MONDONI, 2014, p. 69). As ideias espirituais de Erasmo visavam uma mudança na vida religiosa sobrecarregados pela Escolástica. Trazia novos modelos de interiorização e novas formas de piedade em consonância com a cultura; defendia uma liberdade na transmissão da fé que estivesse pautada no Evangelho puro e simples que revelasse o conhecimento da pessoa de Cristo. Sua vertente espiritual de reforma baseava-se na possível aproximação do homem ao Cristo através da imitação e do exame de consciência que o cristão faz tendo a pessoa de Cristo com seu modelo de perfeição. Assim dirá numa passagem do *Manual do Cavaleiro Cristão*:

Embora não todos alcancem a imitação perfeita do Cabeça [Cristo], todos nós devemos, contudo, esforçar-nos com pés e mãos para alcançarmos o fim. Já possui uma boa parte do cristianismo quem decidiu, com um coração resoluto, tornar-se cristão. (ÉRASME, 1971, p. 133)<sup>21</sup>

Percebemos, portanto, que os humanistas visavam uma substituição do cristianismo medieval sobrecarregado de exterioridades por uma religião lapidada, depurada e racionalizada, sem com isso perder a sua interioridade mística, pelo contrário, tirado os excessos que nada acrescentam permitir o surgimento do novo homem, renascentista, que se erguia.

---

<sup>21</sup> ÉRASME, *Enchiridion militis christiani*. Traduction, introductions et annotation par A.-J. Festugière, Bibliothèque des Lettres philosophiques, Paris, 1971, nº 60, p. 133. Apud: BERTRAND, Dominique. “O humanismo desenganado e o nascimento da espiritualidade inaciana”. In.: BINGEMER, M. C. L.; NEUTZLING, I.; MAC DOWELL, J. A. (Orgs.). *A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007, p. 67.

Porque fizemos essa contextualização histórica? Porque a origem dos *Exercícios Espirituais* reporta a renovação espiritual na Espanha dos séculos XV e XVI, iniciando pelos franciscanos que mantinham sua vida de oração interior e afetiva, e distanciamento da formação intelectual; bem como os beneditinos, que buscavam assegurar sua regra de vida *intra-muros*, de meditação dos textos sagrados através da *lectio divina*, da solidão e do ofício do coro; e, igualmente, os dominicanos (Padres Pregadores) que também insistiam, a exemplo das duas primeiras ordens, uma espiritualidade mais profunda e o retorno às fontes escritas deixadas pelos seus respectivos fundadores. (RO TSAERT, 2017, p. 11-13).

Mesmo sendo notória a pretensão dessas ordens religiosas em retornar às suas fontes fundadoras, existia algumas características da nova espiritualidade que abriria caminho por volta do ano de 1500, cujo intuito é levar o fiel a uma identidade mais íntima com Cristo. As comuns e tão usuais “casas de retiro” são inauguradas nesta época, já que essa nova espiritualidade promove a oração pessoal e silenciosa. Autores da época recomendavam aos que se dispunham a uma vida de oração mais interiorizada, que buscasse um *diretor espiritual* que o ajudasse a discernir o caminho próprio que o levasse à *perfeição*. A prática do *exame de consciência* também era muito difundida pelos livros espirituais da época, tendo o Evangelho como modelo de uma revisão diária da vida cotidiana. (RO TSAERT, 2017, 13-14). Desse modo, notamos que tanto a presença de um *diretor espiritual*, quanto a prática de um *exame de consciência*, ao estilo diário de bordo, criam uma novidade na vida ascética e de oração que será incorporado pela inaciana dos *Exercícios Espirituais*: o método.

Destarte, das reflexões dos humanistas para uma proposta de reforma dentro da Igreja começaram a aparecer alguns escritos espirituais que dariam início a um movimento cristão de reforma espiritual chamado *Devotio Moderna*, cuja ideia central baseava-se na comunhão entre a doutrina cristã primitiva e a erudição. Entre esses estava Erasmo de Rotterdam que permaneceu católico, já que a *Devotio* não pregava o rompimento com a Igreja, mas uma transformação positiva e otimista da Igreja e das formas de espiritualidades. (MOLDONI, 2014, p. 68-69; SILVA, 2010, p. 195-196).

Surgida nos Países Baixos (Holanda) no século XIV, disseminou-se pela Europa durante o século XV. Segundo Mondoni trata-se de um movimento espiritual e reformista,

com ideia ascética nova e original, assinalava-se pela piedade subjetiva e pessoal, pelo biblicismo e cristocentrismo afetivo, pelo ascetismo e apreço da vida religiosa, e pela imitação de Cristo e oração metódica. O nome foi cunhado por Jan Busch, cronista da abadia de Windesheim. (MONDONI, 2014, p. 59).

Essas características se assemelham muito aos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, e, por isso, a *Devotio Moderna* é considerada pela maioria dos historiadores, dentre eles os jesuítas como Pedro de Leturia<sup>22</sup>, John W. O'Malley<sup>23</sup>, Mark Rotsaert<sup>24</sup> e Danilo Mondoni<sup>25</sup> como a corrente espiritual que mais influenciou o surgimento da Espiritualidade Inaciana (SANTOS, 2017, p. 88-89), já que ela teve impacto real na vida espiritual de Inácio de Loyola durante o tempo que permaneceu em Manresa e visitava frequentemente o mosteiro de Montserrat.

O tempo de renovação espiritual que vivia a Espanha durante o século XV e XVI tinha como objetivo essencial à semelhança do cristão a Jesus Cristo contemplado na oração de forma *afetiva*. Como exemplos dessa corrente de espiritualidade, citaremos alguns autores da *Devotio Moderna*. Entre eles destaca-se:

**Gerard Groote** (1340-1384), intrépido e eloquente orador, acreditava que de nada servia as investigações abstratas sobre a mística. Essa deveria ser sentida no coração e isso geraria a conversão do ser humano a Deus. E a garantia da vida eterna só é possível imitando radicalmente a Cristo. (MONDONI, 2014, p. 59-60; SANTOS, 2017, p. 91).

---

<sup>22</sup> Cf. LETURIA, Pedro de. "La *Devotio Moderna* em el Montserrat de San Ignnacio". In.: IHSJ, *Estudios ignacianos II*, Roma, 1957, p. 73-88.

<sup>23</sup> Cf. O'MALLEY, John W. *Os Primeiros Jesuítas*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: Ed. EDUSC, 2004. *Uma história dos jesuítas: de Inácio aos nossos dias*. São Paulo: Ed. Loyola, 2017.

<sup>24</sup> Cf. ROTSAERT, Mark. *Os Exercícios Espirituais – o segredo dos jesuítas*. São Paulo: Ed. Loyola, 2017, p. 11-17.

<sup>25</sup> Cf. MONDONI, Danilo. *História e teologia da espiritualidade*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014, p. 49-77.

**Gerard Zerbolt di Zutphen** (1367-1398), considerado pelo estudioso da espiritualidade inaciana, Ruiz Jurado<sup>26</sup>, como o maior escritor do movimento *Devotio*. Sua fórmula espiritual privilegia os exercícios de purificação e do exame de consciência para sair de pecados mortais e chegar a perfeição e ao amor concreto aos irmãos. (MONDONI, 2014, p. 61; SANTOS, 2017, p. 91).

**Florencio Radawijns** (1350-1400), fundador de uma comunidade leiga chamada Irmãos da Vida Comum, possuía algumas características que se assemelhavam da vida religiosa clerical. Sua principal contribuição foi difundir a *Devotio Moderna* na Holanda e para a Europa (SANTOS, 2017, p. 92).

**Jean Mombaer** (1460-1501), religioso belga que se destacou por ajudar o fiel a combater as distrações que surgiam no momento das orações. Insistia numa espiritualidade que privilegiasse o método, em detrimento das abstrações e especulações próprias da Escolástica.<sup>27</sup>

**Tomás de Kempis** (1380-1471), famoso até hoje pelo seu livro mais célebre *Imitação de Cristo*, fez seus votos sob a direção de Florêncio Radewijn. Sua divulgação da *Devotio Moderna* caracterizou-se pela devoção singular a Cristo, seja ao conteúdo quanto ao método. A *Imitação de Cristo* tinha como objetivo levar os religiosos a uma vida de perfeição imitando exatamente os sentimentos e ações do Cristo (face mais humanizadora de Jesus), e a união com Deus (destacando o lado divino). Além de influenciar inúmeros cristãos (dos quais Inácio de Loyola), a obra máxima de Kempis fez com que a *Devotio Moderna* saísse do acrisolamento dos mosteiros e casas religiosas e alcançasse as classes mais populares de toda a Europa, devido sua simplicidade e teor poético ali contidos. (SANTOS, 2017, p. 92-93).

Outras aproximações que podemos observar entre a *Devotio Moderna* e os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola são: 1) busca da ascese psicológica e interior, (a introspecção ocupa um lugar importante, abrindo caminho para o psicologismo do século XVI). 2) o desenvolvimento de uma afetividade

---

<sup>26</sup> JURADO, Ruiz. *Storia della spiritualità (Secoli XV-XVI)*. Roma, 1996.

<sup>27</sup> VANDENBROUCKE, François. *La spiritualità del Medioevo, Bolonha*, 1969. Apud: SANTOS, Adelson Araújo. *O exame de si mesmo: o autoconhecimento à luz dos Exercícios Espirituais*. São Paulo: Ed. Loyola, 2017, p. 92.

expansiva. 3) as novas técnicas de oração pessoal que conduz à edificação dos primeiros métodos de oração mental. (MONDONI, 2014, p. 60).

Finalmente, a entrada da *Devotio* na Espanha se deu através da obra literária e espiritual denominada *Exercitorio de la vida spiritual*, um manual metódico que o abade reformador de Montserrat, Garcia Jiménez Cisneros trouxe consigo. Aliás, o abade é reconhecido por ser ao mesmo tempo um homem contemplativo e de ação, um perfeito representante da espiritualidade espanhola. (SANTOS, 2017, p. 99). Homem que não se perdeu em abstrações, em (lutas de palavras) comuns aos escolásticos, mas foi convicto em aproximar-se das massas populares com o objetivo apostólico de inflamar a alma dos fieis do amor de Deus. Cisneros desceu à vida cotidiana e fez da divulgação da oração metódica o objetivo principal de seus escritos e de seu frutuoso ministério. (MONDONI, 2000, p. 55-59).

Ora, o fundamental da vida cristã segundo a *Devotio* era o conhecimento experiencial de Deus pelo amor. (RO TSAERT, 2017, p. 14). Esse apelo à experiência denota mais uma vez a similaridade da vida espiritual vivida por Inácio que será transcrita posteriormente nos seus *Exercícios Espirituais*. A Experiência no sentido inaciano está no reconhecer e notar as *moções* do Espírito, presentes principalmente nas Regras da Segunda Semana (EE. 328; 334). No *Exercitorio* de Cisneros “são recorrentes as palavras “sentir”, “sentimento espiritual”, “saborear”, “sabor espiritual”. Ainda que seu objetivo seja a união com Deus pela experiência de uma *oração afetiva*”. (RO TSAERT, 2017, p. 14). De maneira análoga, nas Anotações primeiras dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio podemos ler a instrução dada a quem aplica os Exercícios, afirmando que quem o faz deve antes de tudo “*sentir e saborear as coisas internamente.*” (EE. 2).

Isto posto, fica claro que em Manresa o jovem Inácio está sendo iniciado mistagógicamente em um *método*, sob consulta e orientação do abade D. Chanon, através da obra *Exercitorio de la vida spiritual* do abade Cisneros, que fora inspirado pelo movimento da *Devotia Moderna*. Inegavelmente os devotos modernos influenciam a espiritualidade que será inaugurada, com certos elementos originais, por Inácio de Loyola.



“Um professor ensina ao seu aluno”; é dessa forma que Inácio descreverá futuramente como foi seu relacionamento com Deus durante o tempo em que passou em Manresa. Um tempo de graça e muito aprendizado, através da *desolação* e da *consolação* que serão fundamentais para descobrir que essas *moções* são, sobretudo, sinais das marcas de Deus das quais ele precisa discernir para descobrir a *vontade* dele para sua vida.

Importante frisar que Inácio não escreveu o texto dos Exercícios de uma única vez, num só golpe. Ou ainda de que ele teria recebido os *Exercícios Espirituais* das mãos da Virgem Maria como revela uma iconografia voltada para uma narrativa devocional. Os *Exercícios Espirituais* são essencialmente, como já mencionado, reflexo daquilo que Inácio viveu e experimentou.

A compreensão que queremos ter a partir da explanação feita das reformas espirituais que atingiu a Espanha e toda a Europa é saber qual a originalidade dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. Essa apreensão não pode ser captada somente através da leitura dos Exercícios em si, mas, sobretudo de sua autobiografia, que relata sua experiência pessoal e de como isso o ajudou a criar uma nova técnica que aprimorou a obra de Cisneros, e em decorrência a *Devotio Moderna*, dando a esta o carimbo positivo de um caráter reformador por um lado, (como ela de fato foi), mas permanecendo obediente à Igreja Católica por outro, sem criar outro cisma, como ocorrera com Lutero e Calvino. Essas *tensões* irão acompanhar intimamente quem aderir a espiritualidade inaciana e quem assume a vida religiosa como jesuíta.

As experiências de conversão de Inácio e o seu amadurecimento espiritual trará uma novidade, a “técnica psicológica que depende do conhecimento da natureza humana e das necessidades internas do dogma, na qual, para elevar-se até Deus, a pessoa deve utilizar a imaginação, sensibilidade e o raciocínio” (MONDONI, 2014, p.70). Essa técnica é, primeiramente, uma descoberta pessoal para Inácio. 1º) das *moções*, como já citamos anteriormente, que o ajudará a criar um *método* - as regras de discernimento dos Espíritos. 2º) que a finalidade dessas regras de discernimento é descobrir para onde Deus me conduz, e que eu, *exercitante*, deverei descobrir e escolher, ou seja, fazer uma *Eleição*.

Inácio fará sua *Eleição* em sua segunda conversão, quando finalmente se livrou dos escrúpulos que tanto o fatigavam, colocando-se a serviço do outro, porque agora sente-se capaz, como ele mesmo diz, de “ajudar as almas”. Nunca abandonará a oração pessoal (contemplação), mas compreenderá que o apostolado (ação) é também sua vocação. Inácio unirá esses dois polos de sua experiência na origem dos *Exercícios Espirituais*, ou seja, “a que ele viveu a título pessoal e a que resultou de suas conversações espirituais”. (RO TSAERT, 2017, p. 22).

Iremos, pois, no próximo item aprofundar na originalidade do livro dos *Exercícios Espirituais* e sua finalidade para, enfim, mergulhar em sua dinâmica interna.

#### **2.4 – A originalidade e a finalidade dos *Exercícios Espirituais***

Como outrora mencionamos, o livro dos *Exercícios Espirituais* não se trata de um compêndio de doutrinas espirituais ou um compilado de sermões e muito menos um relato da vida de Cristo. *A priori*, como o título indica, trata-se de um livro que leva a pessoa ao exercício, a exercitar de modo ordenado e metódico, em determinadas operações espirituais, tais como examinar a consciência, meditar, contemplar, orar vocal e mentalmente. (EE nº1). Outra característica já vista é que os EE são destinados a quem os aplica e os orienta. Em outras palavras, àquele que *dá* e não a quem *faz* os *Exercícios*.

Tendo isso, a originalidade dos EE refere-se à sua arquitetura e ao seu destinatário. Por arquitetura compreende-se a “organização do conjunto em função de uma escolha a ser feita, de uma decisão a ser tomada” (RO TSAERT, 2017, p. 22), traduzido por *Eleição* de vida (EE nº 135); e por destinatário referimos a quem ele foi escrito, sendo por isso entendido como “livro do professor”, não do aluno. Essas duas características são resultados da experiência pessoal do *Peregrino*, as quais foram transcritas de forma sistematizada principalmente no período que passou em Manresa. Deste modo,

“partindo de sua experiência pessoal, cuidadosamente identificada e registrada, Inácio apostolicamente oferece aos outros a possibilidade de passar por uma experiência análoga a sua. Essa experiência, embora feita de forma livre e personalizada, exige também uma grande dose de generosidade e fidelidade a certo *método* de realizar cada operação sugerida”. (SANTOS, 2017, p. 109-110).

Os *Exercícios Espirituais* são fruto conjugado de uma experiência interior – conteúdo das principais meditações; e de uma experiência apostólica – que faz parte das regras, anotações, adições, etc. Segundo Giuliani (GIULIANI, 1966, p. 143), citado por Palaoro, “as duas experiências não são justapostas, mas se integram mutuamente, e é esta união que constitui a verdadeira originalidade e a força dos próprios *Exercícios*”. (PALAORO, 1992, p. 54).

Afirmamos a originalidade dos EE sobretudo porque seu método e sua pedagogia prática visa uma escolha (*Eleição*), e não se assemelha a nenhuma obra espiritual de sua época. Contudo, quando falamos que os *Exercícios* são fruto de uma experiência pessoal e posteriormente usada como possibilidade de experiência semelhante aos outros, advertimos que

A experiência originária de Inácio é irrepetível, mas o itinerário pode ser comunicado para que outros refaçam a experiência de Deus. Nesse sentido o texto é o suporte, a mediação de uma experiência de Deus sempre nova. E esta é a razão da atualidade permanente dos *Exercícios*. (PALÁCIO, 1984, p.170).

Com efeito, ao buscarmos nas fontes bibliográficas sobre a finalidade dos Exercícios, notamos que esta não foi vista de maneira única e homogênea entre os inacianos e jesuítas. Dentro da história das interpretações dos *Exercícios Espirituais*, tivemos algumas correntes que nortearam sua dinâmica e aplicação, das quais achamos válido apontar aqui seus principais elementos e diferenciações.

O debate que ocorreu durante os anos 1920-1950 sobre se Exercícios conduziam a uma “união com Deus” ou a “uma mera eleição” talvez seja a grande divergência da finalidade dos EE durante o século XX. O que se discutia, no fundo,

era se os EE seriam um caminho de união com Deus e contemplação, crescendo em perfeita amizade com Deus e, por isso, um caminho unicamente místico ou, por outro lado, um caminho de ascese, cujo o objetivo é levar o *exercitante* a fazer uma eleição, uma escolha particular e uma decisão do estado de vida. Deste modo, “tal disociación resultaba una contraposición entre el polo ascético y el polo místico, y se oponía la elección – actividad – a la contemplación – pasividad.” (MELLONI, 2001, p. 24).

Esses polos são conhecidos também como correntes *unionistas* e *eleccionistas*. Mas, o que importa saber que “ambas não são excludentes, mas expressam dois aspectos centrais e complementares dos *Exercícios* inicianos” (SANTOS, 2017, p. 112). Tanto que a partir da década de 1970 surgiram outras interpretações que insistiam numa integração entre os dois polos. Dentre eles destacamos: Gilles Cusson, Leo Bakker e Sérgio Rendina.

Gilles Cusson, em seu livro “Experiencia personal del misterio de Salvación” (1973) entende os Exercícios como “fuente de contemplación de este misterio divino y de experiencia para profundizar en nuestra inserción vocación cristiana, en nuestra inserción actual, personal, en la historia de la salvación. (Apud: MELLONI, 2001, p. 24).

Essa mesma linha de pensamento segue Leo Bakker, que em sua obra “Liberdad e Experiencia” (1970), escreveu: “La alternativa: elección o unión o disposición es falsa. Es una tríada inseparable” (Apud: MELLONI, 2001, p. 25).

De forma mais direta e clara, o teólogo Sergio Rendina em “La pedagogia degli esercizi” adverte para a interação entre os dois polos, escrevendo:

Se os *Exercícios* visam aprofundar a união com Deus, como querem os unionistas, deve-se reconhecer, porém, que Inácio não visa qualquer união, mas a união com a vontade de Deus, não só a ser conhecida, mas cumprida. [...]. Os Exercícios não conduzem a uma sã eleição, senão com a condição de consolidar e radicar o *exercitante*, em primeiro lugar, na união com Deus. (SANTOS, 2017, p. 112).

Para nossa apreciação, parece-nos justa essa conciliação entre as correntes *unionistas* e *eleccionistas* dos Exercícios Espirituais, pois acreditamos que Inácio ao propor os EE supõe que uma união com Deus nesta vida só se alcança por meio da eleição.

Essa tensão entre o geral e o particular, letra e espírito, objetivo e subjetivo, faz parte de toda a mística dos Exercícios Espirituais, porque nele se encontram e são levados em consideração a ação divina e a ação humana, em busca de harmonia e integração. (PARAOLLO, 1992, p. 59). Nos Exercícios é evidente essa tensão quando observamos, por exemplo, a ordem para deixar que Deus aja “imediatamente com a criatura e a criatura com seu Criador e Senhor” (EE nº 15) e logo depois, quando se elenca as *Regras para Sentir com a Igreja* (EE nº 352 ss).

Javier Melloni (2001) nos oferece uma magnífica chave de leitura dessa interpretação da finalidade dos EE, o que denominamos tríade mistagógica: *kénosis-théosis-práxis*. A saber que o termo *práxis* foi incorporado por nós no excerto abaixo:

La elección nos es un mero acto ético, sino místico, de ofrenda, de vacinamento (*kénosis*) para ser configurados en Cristo por el Espíritu (*théosis*) en un lugar preciso de la historia, a través de un modo concreto de servicio [*práxis*]. Este modo concreto de servicio y de misión lo comprenderemos como un progresivo descubrimiento de la vocación personal, centro de gravitación de cada persona por el cual se va inificando en Dios a través de su servicio al mundo. (MELLONI, 2001, p. 25).

Se por eleição traduzimos como descobrir e fazer a “vontade de Deus”, compreendemos, por conseguinte, que se trata de construir um projeto de vida em comunhão com a vontade de Deus. “Esse momento não se realiza por mero cálculo matemático ou constatação das conveniências; dá-se como capacidade de leitura da vontade mais profunda, que coincide com a vontade de Deus” (VILLAS BOAS, 2016, p. 177). Todavia, embasado na teologia de Karl Rahner da *lógica de conhecimento existencial*, Alex Villas Boas observa que “a eleição não constitui o elemento primordial do EE, uma vez que muitas pessoas que passam por ele não

fazem uma eleição de “estado de vida”, mas sim de descobrir a experiência de ser amado por Deus e assim em tudo amar e servir”. (VILLAS BOAS, 2016, p. 180).

Portanto, o escolher, o eleger algo para sua vida está intimamente ligado ao discernimento dos desejos e afetos – as *moções* – que surgem para o *exercitante* como elementos da própria vida que está sendo relida e reescrita diante da contemplação dos textos dos Evangelhos – dinâmica *teográfica*.

Ora, os Exercícios produzem muito mais que uma iniciação à vida espiritual, não à toa ele deve ser dado a quem já possui uma caminhada espiritual. Como o próprio Inácio salienta, eles devem ser dados apenas a pessoas muito aptas<sup>28</sup>. (Cf. EE nº 18). Assim, os *Exercícios* estão orientados a uma finalidade a ser alcançada, um objetivo a que se aspira, “indo sempre em busca do que eu quero”. (EE nº 76), que está intimamente ligado “aquilo que Deus me oferece como história; aquilo que Deus me apresenta como o caminho para a minha liberdade” (VÁSQUEZ, 2005, p. 31).

Concluindo o que vimos acima sobre a finalidade dos EE, concordamos e citamos Adelson Santos (2017): “o fim último dos Exercícios integra e ao mesmo tempo suplanta dialeticamente a condução da pessoa à *eleição da vontade divina* e à *ordenação da própria vida*, com a verdadeira e profunda *união com Deus*”. (SANTOS, 2017, p. 115).

---

<sup>28</sup> “As anotações 18-20 enunciam algumas dessas condições, referentes, por exemplo, à maturidade espiritual, saúde, equilíbrio psíquico, cultura, etc. do *exercitante*”. LOYOLA, Inácio de. “Escritos de Santo Inácio. Exercícios Espirituais”. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 18. (A citação alude às notas de rodapé dos comentários de Pe. Géza Kövecses, sj, da tradução por ele orientada do livro dos Exercícios Espirituais). “Por “aptas” entende ele (Inácio) aquelas que desejam fazer alguma escolha de seu estado de vida, alguém que tenha expectativas espirituais elevadas e, também, que possa prestar maior serviço ao próximo, o que supõe certa idade, conhecimentos razoáveis e equilíbrio psicológico”. (CUSTÓDIO FILHO, “Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola: um manual de estudo”. São Paulo: Ed. Loyola, 1994, p. 21).

## 2.5 – A dinâmica interna e a metodologia dos *Exercícios Espirituais*

Nenhuma obra é original em si mesma. Ela sempre se pautará em outras tradições e leituras clássicas, o que em nada a diminui, muito pelo contrário, as heranças ajudam a sustentar um esquema e a tirar delas sua originalidade e novos conhecimentos. Por isso, além da experiência pessoal de Inácio, de elementos oriundos do *Exercitorio de la vida spiritual* do abade Cisneros, nota-se a grande herança das *três vias* clássicas do caminho espiritual: purgativa, iluminativa e unitiva (PSEUDO-DIONÍSIO, 2004, p. 201-288), as quais Inácio cita logo no início dos *Exercícios Espirituais*, ainda que substituindo o termo *vias* por *vidas*. (Cf. EE nº 10).

Como mencionamos acima, os EE completos são realizados em trinta dias e divididos em quatro *semanas* ou *etapas*, das quais ainda que essas *semanas* façam parte de um mesmo enredo, Inácio dividiu propositadamente e pedagogicamente para se ter em cada uma das *semanas* um objetivo específico a ser vivenciado pelo *exercitante*. Portanto, se a mistagogia inaciana traz em si a novidade da divisão em *quatro semanas*, essa mistagogia “amalgama as vias do Pseudo-Dionísio Areopagita [...] sendo os exercícios da *primeira semana* referentes à via purgativa, os da *segunda semana* à via iluminativa, e os exercícios da *terceira e quarta semanas* à via unitiva”. (VILLAS BOAS, 2016, p. 180).

Vale ressaltar, como nos alerta alguns especialistas na espiritualidade inaciana, de que essa divisão em *semanas* não diz respeito a um crescimento espiritual, ou uma escala de perfeição até se chegar ao fim dos trinta dias corridos. (SANTOS, 2017, p. 116). O emprego do termo *semanas* se assemelha a uma nova caminhada interior onde o peregrino – não mais Inácio, mas o *exercitante* – faz em vista do objetivo visado que é o de encontrar a vontade de Deus na disposição da própria vida. (GIULIANI, 1991, p. 36).

Javier Melloni (2001) expõe uma tese sobre as *quatro semanas* como dinâmica de circularidade e simultaneidade válidos em todos os momentos da vida, afastando-se da ideia de *três vias* como crescimento espiritual, no clássico modelo de “*principiantes, aprovechantes y perfectos*”. A tese do autor defende que “la unión

con Dios no sólo se encuentra al final del recorrido, sino que está presente desde el inicio”, constatando que “los *Ejercicios* proponen un conjunto de prácticas espirituales que se repetirán a lo largo de la vida”, e portanto, “las diferentes *semanas* tienen el significado de *vías* o *modos de acceso* a la experiencia de Dios, y suponen su circularidad”. (MELLONI, 2001, p. 27-29).

Visto deste modo, achamos por bem assumirmos essa abordagem das *três vias* dentro da mistagogia inaciana o que se assemelharia ao itinerário espiritual experienciado por Inácio, “peregrino incansável, em busca de descobrir e viver a vontade de Deus na sua vida”. (SANTOS, 2017, p. 117).

### 2.5.1 – Princípio e Fundamento

Inácio introduziu antes da *primeira semana* o *Princípio e Fundamento* (EE nº 23), aquilo que muitos mestres da espiritualidade inaciana chamam de síntese da experiência inaciana (ARZUBIALDE, 1991, p. 71); ou de “un horizonte abierto que despliega las alas de la libertad, en torno de un movimiento fundamental: nos recuerda que creados *por* Dios, somos *para* Dios” (MELLONI, 2001, p. 125); ou ainda como porta de entrada dos Exercícios que leva o ser humano ao “encontro com Deus numa atitude de disponibilidade, de generosidade e de entrega livre à ação do seu Espírito” (PALAORO, 1992, p. 86); e numa linguagem mais existencialista, local onde “reside a teleologia inaciana, enquanto finalidade em Deus da existência humana de descobrir o sentido de *louvar, reverenciar e servir*”. (VILLAS BOAS, 2016, p. 206). Se assim prosseguíssemos, encontraríamos tantas outras denominações para um texto que pode passar despercebido para quem toma o livro dos *Exercícios Espirituais* para uma simples consulta, pois se trata de nada mais que seis pontos subdivididos de um único parágrafo.

Resumindo, o objetivo do *Princípio e Fundamento* é auxiliar o *exercitante* a assumir uma atitude de disponibilidade para com Deus, visto como o criador de tudo e de todos. “O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus, e assim salvar-se”. (EE nº 23). Não só: mas experimentá-lo afetivamente como *Abba*



– Pai – refazendo assim a imagem que a pessoa tem de Deus (VILLAS BOAS, 2016, p. 208), lugar onde não se teoriza Deus, mas, encontra, conhece e experimenta a Deus. (PALAORO, 1992, p. 87).

Apesar de ter sido escrito em Paris quando o livro tinha tomado forma e já era usado como aplicação, para alguns autores, (PALAORO (1992); LETURIA (1957)), o *Princípio e Fundamento* tem sua substância no período em que Inácio passou em Manresa, o que não seria improvável, visto ser o período em que Inácio se fez aluno numa rigorosa *escola de afetos*, permitindo que Deus pouco a pouco se tornasse seu Absoluto.

A descoberta de um Deus que é Absoluto faz com que Inácio relativize todas as outras “coisas”, tornando-se, em sua linguagem própria, “indiferente”, ou seja, ser e permanecer livre diante das “coisas” para possuir uma liberdade total dentro da vontade de Deus. A “indiferença” no sentido inaciano, não é uma postura de desinteresse apático, alheio aos acontecimentos que me cercam, mas o de estar totalmente disponível, “é uma vitória sobre o egoísmo [...] apresentando-se disponível afetivamente para a recepção das inspirações do amor nas inúmeras circunstâncias” (VILLAS BOAS, 2016, p. 210). Assim lemos: “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” (EE nº 23).

Tomar distância das “coisas” é ser livre em Deus para atingir o “mais”, o que na linguagem inaciana denomina-se *Magis*, ou seja, “aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual somos criados”. (EE nº 23). Portanto, as escolhas ocorrem “Para a Maior Glória de Deus” e para a salvação do homem em todas as suas circunstâncias.

### **2.5.2 – A Primeira Semana**

A *primeira semana* dos EE correspondem a via purgativa das *três vias*, ou seja, da purificação da vida espiritual marcada pelo pecado. Neste ponto o *exercitante* toma consciência de sua condição de pecador, mas não só: percebe-

se também como alguém que é salvo ao ouvir o chamado de conversão e liberdade que vem de Deus. Contudo, para que essa consciência ocorra e a salvação seja plena, “é necessário saber *de que* me salva e *de onde* me arranca o chamamento de Jesus Cristo”. (PALAORO, 1992, p. 89).

Quando Inácio sugere que o *exercitante* peça “lagrimas, aflição, vergonha e confusão” (EE nº 48), “intensa dor e lágrimas pelos meus pecados” (EE nº 55), “conhecimento interno de meus pecados, detestando-os” (EE nº 63), e etc., pode parecer-nos anacrônico e antiquado, fazendo gerar um sentimento de culpa, neuroses e até delírios psicóticos. (Cf. ARAÚJO, 2015, p. 39-41). Contudo, autores modernos têm sublinhado que tais considerações de Inácio devem ser lidas na condição de alguém que passou pelo Princípio e Fundamento, o qual já foi impressa em si “os caracteres subjetivos da existência cristã” (VILLAS BOAS, 2016, p. 212). Assim, o objetivo da primeira semana é o de encontrar com um Deus que é perdão, amor e vida: “mas onde proliferou o pecado, superabundou a graça”. (Rm. 5, 20)<sup>29</sup>.

Numa perspectiva teológica, “uma questão a ser considerada não é somente que os seres humanos sofrem porque pecam, mas antes pecam porque sofrem, por não conseguir se separar daquilo que os faz sofrer” (VILLAS BOAS, 2016, p. 213). Essa visão nos ajuda a compreender porque Inácio considera o mal em duas realidades – universal e pessoal –, levando o *exercitante* a meditar sobre esses dois aspectos: o “pecado do mundo em geral, na Escritura e na história, e das estruturas sociais para, em seguida, relacionar tudo isso com os pecados pessoais” (SANTOS, 2017, p. 119).

Assim sendo, os exercícios da *Primeira Semana*, compreendidos a partir dos estudos atuais, devem ir além das questões morais. Iniciando pela origem do pecado nos anjos, passando pelo mito adâmico – origem de todo pecado – até chegar no pecado pessoal do homem atual, esse processo leva o *exercitante* a um ritmo de constatação dolorosa da existência humana.

É o que poderíamos chamar a “história do pecado”, o pecado em ação, experimentado na sua atualidade pessoal (antropologia do pecado: EE 56-61), situado na sua pré-história (protologia do pecado: EE 45-54) e

---

<sup>29</sup> A Bíblia-TEB-Tradução Ecumênica. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

contemplado no desdobramento possível da sua lógica destrutora (escatologia do pecado: EE 65-71. (PALÁCIO, 1984, p. 175-176).

Todavia, ao mesmo tempo em que o *exercitante* toma consciência do pecado e do círculo de morte que tal estado gera, não se pode perder de vista que o grande objetivo da *primeira semana* é a conversão mais profunda e existencial do ser humano. “Graças ao perdão de Deus” e “associados a Cristo, devemos caminhar na vida nova” (PALAORO, 1992, p. 90), gerando os frutos próprios dessa *etapa* dos *Exercícios Espirituais*, a saber: 1) a certeza do perdão de Deus revelado na cruz de Cristo. 2) início de um processo de conversão contínua. 3) a inteira disponibilidade que me faz livremente perguntar “o que tenho feito por Cristo, o que faço por Cristo e o que devo fazer por Cristo” (EE nº 53).

### **2.5.3 – A Segunda Semana**

Toda a experiência de perdão vivida na *primeira semana* deve levar ao *exercitante* o desejo de seguir e comprometer-se com a pessoa de Jesus, tanto que a graça a ser pedida antes de todas as orações da *segunda semana* é o “conhecimento interno do Senhor que por mim se fez homem, para que mais o ame e o siga”. (EE nº 104). Essa *etapa* dos EE relaciona-se aqui com a via iluminativa das *três vias* em que “se concentra en la inteligencia de la fe, tratando de comprender el sentido de las Escrituras y de los dogmas de la Tradición”, que terá no *exercitante* um movimento interno de “dejarse atraer por Cristo Jesús en tanto que modelo de la divino-humanidad”. (MELLONI, 2001, p.29).

Existe, portanto, nesse seguimento a Cristo um compromisso existencial e afetivo que se torna compromisso assumido livremente pelo *exercitante* mediante e resultante dos exercícios realizados durante a *segunda semana* que o fará escolher (fazer a *Eleição*) por aquilo que mais plenamente o “conduz ao fim para o qual [foi] criado” (EE nº 23), ou seja, o que consta no *Princípio e Fundamento* continua a ser refletido nas etapas seguintes. O fruto desejado na *segunda semana* é justamente escutar o apelo de Deus com reais consequências, isto é, no

“seguimento e configuração com Cristo numa reforma de vida e/ou eleição” (PALAORO, 2000, p. 19).

O texto e a mistagogia dos *Exercícios Espirituais* foi brilhantemente analisado por Alex Villas Boas (2016) a partir da lógica de conhecimento existencial oriunda do teólogo alemão Karl Rahner, trazendo uma visão antropológica para a mistagogia inaciana, trabalhando não só seu funcionamento e metodologia, mas, sobretudo, inaugurando uma perspectiva da mística em diálogo com a poesia (*poiésis*) “escondida” na dinâmica interna dos *Exercícios Espirituais*. Para Villas Boas, “a *poiésis* da *segunda semana* está direcionada para criar novas condições necessárias no *exercitante/indivíduo* de uma “postura eletiva” (VILLAS BOAS, 2016, p. 224) [grifos do autor], sendo que essa “postura eletiva” está intimamente e afetivamente ligada à leitura, ou seja, ligada à recepção e à aceitação dos textos evangélicos que estão sendo contemplados pelo *exercitante*. E como esses textos estão sendo lidos e contemplados? Essa é uma das características fundamentais da *segunda semana* a qual iremos comentar.

Inácio de Loyola leva o *exercitante* a contemplar a vida de Cristo nos textos bíblicos para que justamente ele descubra aí o caminho do seguimento. É a contemplação do texto, no espelho do texto, que se descortina uma hermenêutica da vida de Cristo em comunhão com a vida do *exercitante*. Nessa dinâmica, descreve teologicamente Villas Boas:

os sentimentos provocados pela *poiésis* dos texto transposto na existência, da pessoa como *cifra* do *enigma* da vida, no qual se descobre decifrando um Mistério cristológico [...], e assim se chega a uma compreensão de si próprio, fazendo perceber o passado a partir dos acontecimentos de nosso presente. (VILLAS BOAS, 2016, p. 224). [grifos do autor].

A contemplação sem dúvida é a oração comum da *segunda semana*. Contemplação aqui, fundamentalmente, dos mistérios da vida de Cristo. Não se trata de uma contemplação apática, como quem observa a cena de um teatro a partir da plateia, mas de se colocar dentro da cena descrita no texto evangélico.

Tudo isso, dirá Inácio, servirá ao *exercitante* “refletir para tirar algum proveito do que é visto”. (EE nº 106(4)).

Essa atitude contemplativa dos mistérios da vida de Cristo compõe a

antropologia teológica rahneriana de ser humano ouvinte da Palavra e constitui um modo de recepção da *revelação* como *autocomunicação de Deus* [...], na qual o indivíduo passa a compreender o tema dogmático porque se entende diante deste, decifrando o enigma da própria existência. (VILLAS BOAS, 2016, p. 225). [grifos do autor].

Iremos aprofundar no termo *contemplação* no terceiro capítulo, quando faremos a aproximação entre a mistagogia inaciana em sua ação teográfica (que é resultante de uma contemplação), com a hermenêutica da consciência histórica em Paul Ricoeur.

É importante lembrar que a questão central da *segunda semana* é alcançar a *Eleição*. E para que isso ocorra de maneira gratuita e genuína, Inácio elaborou alguns exercícios chamados também de *meditações de eleição* ou *jornada inaciana*. São eles:

O *Chamado do Rei Eterno* (EE nº 95), que diz respeito a escolha decisiva por Cristo em detrimento a outros ganhos e gozos terrenos. As *Duas Bandeiras* (EE nº 136-146), uma meditação sobre o discernimento que se deve adquirir para discernir o que se identifica como mal e bem. Os *Três Tipos de Pessoas* (EE nº 149-157), que trata de aprofundar na disposição do seguimento de Cristo, afastando-se dos afetos desordenados, a fim de alcançar a vontade de Deus para a minha vida. Os *Três modos de Humildade* (EE nº 164-168), que seria o último passo para fazer uma *Eleição* onde a livre disposição para o amor esteja plenamente identificada ao amor ágape de Cristo. Em resumo pensar: até onde minha adesão a Cristo pode me levar?

Passando progressivamente por eles, ao mesmo tempo que contempla a vida de Cristo desde o seu nascimento até a sua entrega na cruz, o *exercitante* vai adquirindo condições para fazer uma boa *Eleição*. A intimidade com Deus como fruto das contemplações impele no *exercitante* o desejo de colaborar eficazmente

na missão do próprio Cristo. Por isso, alguns especialistas advertirão que a relação que o *exercitante* passa a adquirir com Cristo mediante contemplações, não podem ser feitas dentro de uma atmosfera abstrata, fruto de um sentimentalismo inócuo e desencarnado. O Cristo contemplado é o Cristo do encontro, que “atinge as profundezas da subjetividade e, nos EE, oferece então um caminho a ser imitado, a partir de uma *catharsis cristológica*” (VILLAS BOAS, 2016, p. 228). Por isso, ressalta o jesuíta Adroaldo Palaoro, quem se prontifica a realizar as *meditações da eleição* e queira fazer uma boa Eleição ou Reforma de Vida, deve “proceder tendo presente o contexto em que vive. Caso contrário, corre-se o risco de propor uma *Eleição* num mundo imaginário e num tempo inexistente, embora com “cores” evangélicas”. (PALAORO, 2000, p. 21).

Isto posto, a mistagogia presente nas *meditações da eleição* conduz o *exercitante*, como dissemos anteriormente, a uma *Eleição* ou *Reforma de Vida*. Através da leitura das *moções* que vão surgindo durante as contemplações é que a pessoa vai discernindo o *onde* e *como* seguir mais plenamente o Cristo como colaborador de sua missão. Trata-se de um seguimento encarnado, assim como o Mistério se encarnou no tempo irrompendo o Reino de Deus. Esse conhecimento é adquirido na contemplação, em que – numa linguagem propriamente teológica,

a *mimésis* do texto provoca a *catharsis* do *pathos* e conseqüentemente uma percepção noética que redimensiona o *logos* para uma nova *práxis*, reinventando o epicentro de valores em si, incluindo o outro como entorno vital, ou seja, a própria existência entra na *poiésis* da *agapia* como lugar onde o Reino se manifesta e é construído, sob a forma de aplicação da *mimésis* ou ainda da *imitatio*. (VILLAS BOAS, 2016, 230). [Grifos do autor].

Estamos dando tanta ênfase às contemplações porque são nelas que o texto bíblico surge não apenas para ser rezado, mas para que se possa capturar de forma existencial o Cristo contemplado. Deste modo,

tal sentido do Mistério ganha uma segunda concretude ao se tornar metáfora da própria existência, catarsicamente significativa. A cena não é somente da história de Jesus Cristo, mas passa a possuir um significado próprio, igualmente inefável. (VILLAS BOAS, 2016, p. 232).

Finalmente a *Eleição* pode ser realizada com propriedade e liberdade interior. Apesar de ter sido interpretada durante anos como exclusivamente um momento de escolha de estado de vida, vemos cada vez mais comum, nos escritores modernos, que a *Eleição* é sobretudo um aprofundamento da vocação cristã e sua *Reforma de Vida*, independentemente do estado de vida quer seja presbiteral, religiosa ou matrimonial. Afinal, o próprio Inácio, quando fez os EE e sua *Eleição*, não foi para decidir uma vocação específica, mas para buscar uma adesão maior a Cristo. Deste modo, concluímos que “os exames são para a primeira semana o que a eleição é para a segunda” (BERTRAND, 1978, p. 113, apud: SANTOS, 2017, p. 127).

Retomando o termo *transubstanciação* refletido por Villas Boas, que se refere propriamente à liturgia eucarística do pão que deixa de ser apenas pão e se transubstancia em *Corpo de Cristo*; a *segunda semana* vem inaugurar um tempo novo ao *exercitante*, abrindo um horizonte a ser encarado a partir de uma nova vida e novas escolhas, discernidas a partir daquilo que Deus dá a ele como história interpretada por ele mesmo. Percebe, portanto, que “*peregrinar é discernir*” (SANTOS, 2017, p. 129), sempre; e isso diz respeito a maneira ativa e encarnada de *ser e estar* no mundo, como o Mestre de Nazaré. Uma nova consciência foi adquirida, e o *exercitante* parte para a próxima *semana* tendo o coração inflamado para “em tudo amar e servir”. (EE nº 233).

#### **2.5.4 – A Terceira Semana**

As duas *semanas* que se seguem tem o objetivo de fazer com que o *exercitante* se una às dores da Paixão de Cristo e à alegria de sua ressurreição, confirmando a escolha feita na *Eleição*. É o que Adroaldo Palaoro denominou de “teste de autenticidade do discípulo [...], identificando com Ele no Mistério Pascal” (PALAORO, 2000, p. 21-22).

Na *terceira semana* a identificação é com o Cristo pobre, abandonado e crucificado, “que levou até as últimas consequências a opção pelo Reino” (PALAORO, 1992, p. 111). Este, portanto, é o preço da fidelidade à *Eleição* feita na *segunda semana*, é a configuração total à missão de Cristo chegando até a cruz. Sem dúvida, a cristologia inaciana assemelha-se a cristologia paulina, pois para ambas a centralidade da união do ser humano com Deus está no “Cristo crucificado” (1 Cor. 1, 23)<sup>30</sup>. Por isso, as contemplações dos sofrimentos de Cristo “confirmarão e darão força ao *exercitante* para que permaneça fiel à sua escolha”. (PALAORO, 1992, p. 111).

Confirmando a tese da adaptação das *três vias* feita por Inácio nos *Exercícios Espirituais*, a *terceira* e a *quarta semanas* correspondem a via unitiva em que “a través del despojo-plenitud de la elección, camino específico ignaciano de la configuración crística” (MELLONI, 2001, p. 29). Contudo, como o próprio Melloni ressalta em sua tese de que as *três vias* não devem ser vistas dentro dos EE como progresso a ser alcançado pelo *exercitante*, mas, uma dinâmica de simultaneidade e circularidade válidas em todos os momentos da vida. “Ahora, y a lo largo de toda la vida, habrá que ir consolidando, ahondando y desplegando esta unión”. (MELLONI, 2001, p. 234).

Na contemplação da *terceira semana* “a pessoa é deixada livre para mergulhar mais completamente na realidade contemplada” (PALAORO, 2000, p. 22). A contemplação vem a ser como um acompanhar de perto a Cristo em sua Paixão, pedindo a graça de participar de seus sofrimentos e “assemelha-lo em sua *Kénosis*” (PALAORO, 1993, p. 112).

Contudo, já é sabido por alguns orientadores de retiro e especialistas em EE que a *terceira semana* pode gerar no *exercitante* “situações de conflito, perturbação profunda e tentação de desânimo” (PALAORO, 2000, p. 22). Julgamos que tal desolação pode ocorrer por conta de uma crise interna diante de um “absurdo manifesto” (VILLAS BOAS, 2016, p. 243) revelado na cruz, ou seja, de alguém abandonado por Deus quando este prometeu jamais abandonar um justo. Neste ponto, quem aplica os EE deve ajudar o *exercitante* a perceber que “as dores e

---

<sup>30</sup> A Bíblia-TEB-Tradução Ecumênica. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.



sofrimento de Cristo são as dores e sofrimentos de nossa humanidade” (PLAORO, 2000, p. 23). Senão, corre-se o risco, não só durante a aplicação dos EE, mas de um modo geral, de que o ser humano desconfie ou deixe de acreditar no imenso amor de Deus quando racionalmente busca sentido diante de todo absurdo da cruz. Visto de outra forma, trouxemos uma citação completa de uma belíssima síntese da teologia da cruz a partir da chave de leitura rahneriana:

A cruz revela o mais profundo do ser humano e aquilo que ele é capaz e, ao mesmo tempo, revela que o sentido do mundo está na necessidade de amor. O crucificado revela sua experiência de abandono ali onde Jesus se depara com a catástrofe da sua existência, o fracasso de sua missão, o abandono dos amigos, o repúdio de sua nação, a traição dos apóstolos, e se manifesta o pecado do mundo e sua incapacidade de redenção. Também exatamente ali no crucificado se desvela uma paixão sobrenatural em que o rosto do sofredor é o mesmo rosto de Deus e se dá a conhecer em uma proximidade profunda na irrupção que manifesta seu poder, pois nenhum condicionamento do pecado pode vencer o incondicionado amor de Deus do qual emerge um ato vital, de não somente suportar o sofrimento, mas de assumir as consequências daquilo pelo qual dedicou a existência, onde a cruz é um sofrer como ato de fidelidade ao que dá sentido à sua vida, e encontra em Deus essa força de sustentá-lo, apesar das consequências, em sua decisão fundamental de se manter no seu projeto de vida, o Reino de Deus. (VILLAS BOAS, 2016, p. 244).

Visto dessa maneira, as contemplações da vida do Cristo sofredor estão dentro de uma lógica existencial que estimula o *exercitante* a abandonar uma visão rasa e acomodada da vida cristã para colocá-lo disponível para cruz e o sofrimento da vida, confirmando assim sua *Eleição*. “A teologia da cruz nos *Exercícios* traduz o *otimismo trágico* em encontrar um sentido na vida, mesmo quando este se esvai” (VILLAS BOAS, 2016, p. 244). E antropologicamente falando, a mistagogia inaciana da *terceira semana* vista pela ótica da teologia existencial de Karl Rahner, pode nos trazer mais um dado interessante, a de que a cruz não deve ser encarada como mero servilismo e submissão, mas com a “sobriedade do ser humano realista” (VILLAS BOAS, 2016, p. 244) que consegue contemplar o sentido do amor gratuito de Deus. Talvez aqui o *exercitante* conseguirá responder o que significa a cruz de Cristo para si mesmo.

### 2.5.5 – A Quarta Semana

A *quarta semana* é dedicada a contemplação e meditação do Cristo ressuscitado, alargando uma adesão ao Cristo confirmado na graça pedida para esta *etapa* que é “sentir intensa e profunda alegria por tanta glória e gozo de Cristo nosso Senhor” (EE nº 221), enfatizando-se a grande alegria que esse momento proporcionou na vida dos primeiros discípulos, deixando-se também invadir por tamanha consolação, confirmando ainda mais a sua *Eleição*.

A internalização de uma teologia da cruz só pode ser completa quando se atribui a ela o fim de sua narrativa: a ressurreição de Cristo. E neste ponto Inácio inova mais uma vez trazendo o mistério da ressurreição como um tema teológico em um escrito espiritual do século XVI onde a Paixão de Cristo era o centro e o fim de toda espiritualidade da época. “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”. (RO TSAERT, 2017, p. 34).

As contemplações dessa *semana* têm como objetivo “impregnar al ejercitante de la vida nueva que se desprende de la resurrección de Cristo” (MELLONI, 2001, p. 241), o que para a lógica de conhecimento existencial em Rahner, refletida por Villas Boas, trata-se de “perceber a ressurreição como um acontecimento em movimento personalista [...], penetrar na cena do Mistério a fim de apreender os efeitos da ressurreição” (VILLAS BOAS, 2016, p. 245), confirmando o que Inácio disse sobre o *exercitante* considerar a divindade que parecia escondida durante a Paixão, reaparece agora na ressurreição revelando seus verdadeiros efeitos. (Cf. EE nº 223).

“Viver em Cristo é morrer em Cristo e é renascer em Cristo”, diz um ditado de devoção popular muito comum em Minas Gerais, e que traz um princípio teológico fundamental da ressurreição, que seja a de que a vida cristã possui uma dinâmica circular própria e existencial. Portanto, a esperança da ressurreição não pode ser vista de maneira ingênua de que todo o sofrimento dessa vida será “coisa do passado”, mas está inserida numa “infinidade em Deus [...] enquanto se pode

perceber e experimentar a própria história já transcendida em Deus, como portador de uma sequela do ressuscitado” (VILLAS BOAS, 2016, p. 245).

Temos, portanto, um *exercitante* que vê confirmado, através das consolações próprias da *quarta semana*, a *Eleição* feita na *segunda semana*. Íntimo a Deus, o *exercitante* parece agora poder encontrar Deus trabalhando e operando em todas as coisas criadas. (Cf. EE nº 236). Essa contemplação mais ampla e universal da vida caracteriza um forte elemento do carisma inaciano, o qual iremos mais detalhadamente descrever no ponto seguinte que Inácio denominou de “Contemplação para Alcançar o Amor”.

### 2.5.6 – A Contemplação para Alcançar o Amor

Chega-se, então, à última contemplação dos *Exercícios Espirituais* que visa uma conjunção “de la *vía iluminativa* y de la *vía unitiva* de todo el recorrido precedente” (MELLONI, 2001, p. 254). Descobre-se um novo modo de *ser* e *estar* no mundo, de maneira orante. Como elucida Carlos Palácio,

No fim do processo o *exercitante* é devolvido à vida com uma ‘ótica’ na qual se condensa toda a experiência vivida. As *etapas* dos *Exercícios* devem se tornar agora dimensões de uma existência, ‘estruturas permanentes do existir cristão’. (PALÁCIO, 1984, p. 214).

O existir cristão a que o autor se refere não é outra coisa senão uma existência que descobre “Deus em todas as coisas, que ama todas as coisas em Deus e que está sempre disposto a servi-lo em cada momento”. (PALAORO, 1992, p. 114). O ser contemplativo na ação é lido em uma teologia existencial como “uma abertura da memória, inteligência e vontade aos movimentos provocados pelo Espírito nos fatos vivenciados a fim de contemplar como Deus se dá”. (VILLAS BOAS, 2016, p. 248).

Como bem salienta o jesuíta Benjamim González Buelta, trata-se da *mística dos olhos abertos*<sup>31</sup>; e acrescento: dos ouvidos e demais sentidos abertos, onde Deus se faz presente em tudo, até naquilo que aparentemente pensamos não estar. Esse *jeito de ser* constitui o carisma inaciano de “em tudo amar e servir” (EE nº 363).

## **2.6 – A mistagogia e a teografia nos *Exercícios Espirituais* como elementos para uma leitura e interpretação do si**

Finalmente, chegamos a convergência de nossa hipótese que é demonstrar a aproximação entre a filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur e a mistagogia dos *Exercícios Espirituais* com a durante a leitura dos textos bíblicos. Para essas duas correntes, a filosófica ricoeuriana e a espiritual inaciana, a leitura do texto é fundamental para sua dinâmica e validação como método hermenêutico de interpretação do si.

Na mistagogia inaciana, a hermenêutica se dá numa *teografia*, ou seja, numa interação entre a contemplação dos textos da vida de Cristo com a vida do *exercitante*, do qual o horizonte contemplado faz surgir um novo texto a ser interpretado: a própria vida do *exercitante* compreendida no espelho do texto bíblico. Nesse sentido, mistagogia e teografia, unidas, formam um aparelho hermenêutico e nesse caminho entrelaçado o *exercitante* aprende a interpretar, interpretando-se por primeiro, ou seja, aprende a interpretar a vida de Cristo em sua própria vida. (VASQUEZ, 2005, p. 28-29).

Na filosofia hermenêutica, Ricoeur afirmará que o *arco hermenêutico* encontra sua conclusão na ‘interpretação de si’ de um sujeito que, doravante se compreende melhor se compreende de outro modo, ou mesmo começa a se compreender; e essa compreensão ocorre na interpretação do texto. Assim, queremos confirmar que a mistagogia inaciana permite a prática da *teografia* dentro

---

<sup>31</sup> Cf. GONZALEZ BUELTA, Benjamin. “Ver ou perecer - Mística de olhos abertos”. Rio de Janeiro/São Paulo, Ed. PUC-Rio/Loyola, 2012.

da dinâmica interna dos EE, das quais são elementos para uma “leitura de si”, ou seja, um trabalho hermenêutico de conhecimento do si em que ocorre uma aproximação entre mistagogia inaciana e filosofia ricoeuriana, ponto a ser elucidado e hipótese a ser confirmada no terceiro capítulo.

### **Terceiro Capítulo – O *leitor-exercitante*: uma aproximação possível diante do mundo do texto bíblico**

Como vimos nos dois capítulos anteriores, a filosofia hermenêutica ricoeuriana atesta que a leitura dos textos auxilia numa nova configuração da vida do *leitor*, provocando um mundo de possibilidades o qual, o texto, o convida a entrar. Este é o *mundo do texto* que é apropriado pelo *leitor*, que o ajuda a configurar sua própria identidade, se entendendo melhor. Sob essa ótica, procuramos analisar os *Exercícios Espirituais* a partir da experiência mística e humana vivida pelo seu autor, Inácio de Loyola, ou seja, sua mistagogia que virou escrita. Compreendendo a originalidade e a finalidade dos EE, bem como sua dinâmica interna e metodológica, percebemos que os *Exercícios Espirituais* propõem elementos para uma leitura e interpretação de si, diante do *mundo do texto* bíblico.

Desta forma, *leitor* e *exercitante* se encontram e se fundem. Se metodologicamente fizemos, inicialmente, uma separação dos termos, explicando-os cada qual ao seu mundo e categorias (filosófica e espiritual); a fusão final *leitor-exercitante* – que na verdade sempre estiveram unidas – serve para confirmar nossa suspeita de que a filosofia hermenêutica de Ricoeur e a teografia inaciana ligada à mistagogia dos EE, percorrem, ambas, numa mesma direção, a saber: na interpretação de si diante do *mundo do texto* que se desvela diante do *leitor-exercitante* em prol de uma refiguração da vida.

Buscamos até aqui demonstrar que *leitor* e *exercitante* realizam um exercício hermenêutico semelhante. A filosofia hermenêutica ricoeuriana e a mistagogia inaciana dos EE não só estão em diálogo, como também realizam, cada um ao seu modo, uma hermenêutica de si.

### 3.1 – O *mundo do texto* bíblico e a hermenêutica bíblica a partir de Paul Ricoeur

Ricoeur dedicou boa parte de seus trabalhos à hermenêutica bíblica visando uma contribuição de sua teoria geral de interpretação para a exegese bíblica. Se temos que a tese central da hermenêutica ricoeuriana se realiza no cruzamento entre o “*mundo do texto*” e o “*mundo do leitor*”, pode-se notar que a hermenêutica bíblica de Ricoeur se realiza sistematicamente com as mesmas categorias filosóficas. Deste modo, temos que,

primeiro, para o pólo do texto da Escritura, em torno das quatro categorias textuais de instancia de discurso, de obra, e de gêneros literários, de escrita e de mundo do texto. Depois, para o pólo da interpretação escriturística, com a ajuda dos três segmentos do arco hermenêutico, a pré-compreensão, a dialética explicação/compreensão, enfim, o ato de leitura e a apropriação. (RICOEUR, 2006, p. 25).

Para Ricoeur, a hermenêutica dos textos bíblicos se realiza mais propriamente na imaginação do *leitor*. Aliás, a imaginação possui um papel fundamental na hermenêutica ricoeuriana, o que veremos melhor a seguir, mas que podemos aqui ressaltar de antemão, pelas palavras de Ricoeur que, “quando o distanciamento da imaginação corresponde ao distanciamento que a ‘coisa’ do texto cava no coração da realidade, uma poética da existência corresponde à poética do discurso” (RICOEUR, 1989, p. 137). Aqui, portanto, reside também a hermenêutica bíblica, no choque entre “a estrutura semântica e o alcance referencial da linguagem simbólica” (RICOEUR, 2006, p. 29). A hermenêutica bíblica não escapa, contudo, da pluralidade metodológica que faz as hermenêuticas entrarem em conflito. Por conta disso, a Comissão Bíblica Pontifícia lançou o documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, situando os diversos métodos aplicados à Sagrada Escritura, e oferecendo um discernimento crítico. Deste modo,

o monopólio quase absoluto dos métodos históricos-críticos teve de recuar há alguns anos pela emergência de novas abordagens oriundas seja da análise literária (retórica, narrativa e semiótica), seja das ciências

humanas (sociologia, antropologia cultural, psicologia e psicanálise) seja de contextos particulares (liberacionista e feminista) (RICOEUR, 2006, p. 15).

Ricoeur está entre os especialistas que mais contribuiu para essa travessia da hermenêutica bíblica em encontrar um norte. Seu pensamento filosófico e seu posicionamento cristão nunca o fez criar obras que tenderiam a valorizar apenas um lado ou se confundirem. Não há confusão nem separação, mas diálogo sem sobreposição.

Parece-me que por mais longe que volte em meu passado, sempre andei por duas pernas. Não é simplesmente por precaução metodológica que não misturo os gêneros, é porque faço questão de afirmar uma dupla referência absolutamente primeira para mim. (RICOEUR, 2006, p. 16).

Dentro de tantas contribuições metodológicas à hermenêutica bíblica, destacamos o desenvolvimento de sua teoria da metáfora, que na Escritura está ligada, claro, às parábolas; e aos seus estudos sobre tempo e narrativa que tão importantes são para a temporalidade e narratividade bíblica e teológica.

Sem dúvida, um traço da filosofia ricoeuriana em geral, que está presente no desenrolar de suas obras desde a filosofia reflexiva do sujeito em seus primeiros anos, é a crença de que a existência humana tem um sentido, um desejo de existir e um esforço de ser. Entretanto, dentro da cultura moderna, em que a racionalidade e a consciência absoluta levam à desconfiança da linguagem simbólica, o que a Bíblia pode oferecer ao *ser-leitor-exercitante*? É possível uma hermenêutica em que o *mundo do texto* que emerge da Escritura possa dialogar com o *mundo do leitor* sem que haja uma ameaça a autonomia do indivíduo em prol de uma heteronomia da Revelação? Ora, como admitir, pergunta Ricoeur, “que nessas condições a linguagem bíblica, cheia de expressões mítico-simbólicas, possa ter algo a dizer sobre a realidade?” (RICOEUR, 2006, p. 19-20).

Paul Ricoeur, que sempre recusou o rótulo de “filósofo cristão” que queriam imprimi-lo, preferindo definir-se como alguém que professa um “cristianismo de filósofo”, não recusa as críticas das ideologias e desmistificações da realidade que



fazem os “filósofos da suspeita”, Freud, Marx e Nietzsche. Pelo contrário, Ricoeur se apropria de suas duras críticas também no que se refere à linguagem bíblica que seria apenas um “mecanismo de dominação-submissão-alienação, ou criação de uma consciência falsa, prisioneira de um absoluto ilusório” (RICOEUR, 2006, p. 20).

Apenas como forma de contextualização, sabe-se que estamos relatando uma característica própria da secularização que o século XX, principalmente, vivenciou. O fenômeno da secularização talvez seja um dos temas mais discutidos no campo da(s) Ciência(s) da Religião. Diferentes conceituações, análises, perspectivas foram feitas em relação ao tema, o que gerou grandes e profícuos debates. Roberlei Panasiewicz, no artigo “Secularização: o fim da religião?” faz um panorama do tema, definindo a secularização como uma “emancipação da sociedade (laicização), a perda do valor sacral do mundo e do humano (dessacralização) e a emancipação do humano perante o Mistério (ateísmo).” (PANASIEWICZ, 2012, p.9). O autor recorda que o fenômeno possui um caráter dinâmico que contém uma realidade duplamente crítica, quais sejam, a perda de sentido das religiões e, paradoxalmente, o nascimento de novas espiritualidades. Roberlei, portanto, seguirá a linha do fenômeno dinâmico no decorrer de seu texto.

Contudo, retomando nossa argumentação dentro de uma perspectiva da secularização em relação à Sagrada Escritura, de maneira geral, a secularização representa uma crítica moderna à religião. No mundo secularizado, a sociedade se afasta da fase da heteronomia, ou seja, onde era comum ao ser humano a prática de transferir as respostas da vida a um Deus cristalizado da Bíblia, em detrimento de sua autonomia e desejos. Percebemos que se inaugura, “um saber que provoca o questionamento, primeiramente de si, e conseqüentemente na situação existencial que se encontra”. (VILLAS BOAS, 2013, p. 159).

Analisando a realidade social, a teóloga Maria Clara Bingemer oferece algumas pistas das raízes históricas deste fenômeno como produto de uma nova compreensão de mundo e da vida, descolado da concepção teológica tradicional que formou a cultura ocidental a partir da religião, através das normas religiosas impostas que deveriam ser seguidas. Dentro do ponto de vista da história de longa duração, teríamos: 1. A clássica passagem do teocentrismo (Deus no centro de tudo) para o antropocentrismo (homem no centro). 2. A independência da ciência

sob a tutela da religião institucional. 3. A passagem da heteronomia (um outro que conduz a minha vida, outro este entendido como Deus, religião, etc.) à autonomia (eu mesmo traçando o destino da minha vida com liberdade); 4. “O desencantamento do mundo”, em que as explicações da realidade humana devem ser encontradas na própria realidade, ideia herdada do iluminismo e reafirmadas pelos assim chamados “mestres da suspeita”, Marx, Freud e Nietzsche. (BINGEMER, 2013, p. 98-176).

Contudo, essa compreensão do ser humano cartesiano, em que a razão sobrepõe a religião, mostrou-se, de certa forma, insustentável. O modelo racional entra em crise da mesma maneira que o teocentrismo no século XV. Os dois conflitos mundiais do século XX e a extensa luta ideológica da Guerra Fria, acompanhada pelo colapso das utopias e o chamado “fim da história”, levaram em cheque as grandes certezas, deixando, conseqüentemente, o ser humano em crise, numa espiral falta de sentido de vida, tentando, de muitas formas, preencher este vazio existencial ora pelo consumismo, ora por experiências transcendentais autônomas e privadas. Criou-se, então, uma profunda sensação de orfandade e de perda de sentido da vida, o que alguns autores denominam de “crise do sentido”. (BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas, 1997, p. 45-46).

Por sua vez, a religião tentou dar respostas a este fenômeno da secularização e de perda de sentido. O teólogo jesuíta, João Batista Libanio, as descreve como *reações da teologia*, classificando-as em três movimentos: 1. De forma negativa: defesa da religião, combatendo a onda do secularismo e ateísmo. 2. De forma positiva: entendendo a secularização como uma purificação da fé, dos excessos de preceitos religiosos, fazendo aparecer a essência da fé em Cristo. 3. A interpretação e o entendimento do fenômeno da secularização como fenômeno religioso, encontrando no diálogo o melhor caminho. (LIBANIO, 2011, pp. 45-46). Esta *era secular* apresenta uma sociedade em que a fé em Deus deixou de ser algo partilhado por todos (MIRANDA, 2009, p. 110)<sup>32</sup>.

Voltamos, pois, ao posicionamento de Paul Ricoeur ao fenômeno da secularização frente a hermenêutica bíblica. De seu lado, o filósofo francês faz a aposta da fé. Ele parte do pressuposto de que “os textos da pregação cristã são

---

<sup>32</sup> Nesta obra, o capítulo que fazemos referência, “Um cristianismo inédito”, Miranda faz uma reflexão sobre o processo histórico de secularização a partir da volumosa obra de Charles Taylor.

autênticos testemunhos da presença do absoluto na história”. (RICOEUR, 1978, p. 397). E mais: “o discurso religioso não é privado de sentido, que vale a pena ser examinado porque nele se diz algo que não é dito nas outras modalidades de discurso: discurso ordinário, discurso científico, discurso poético” (RICOEUR, 2006, p. 20). Ricoeur, no entanto, nunca prescindiu da crítica dos “mestres da suspeita”, chegando a afirmar que a fé cristã para ser autêntica deve passar por esse crivo.

Progressivamente, Ricoeur saiu de uma “empíria da vontade à hermenêutica dos símbolos, depois à teoria da interpretação dos textos, ampliando cada vez mais seu cuidado de esclarecer o funcionamento poético do discurso” (RICOEUR, 2006, p. 20-21). Ou seja, é aquilo que ele mesmo afirma quando diz que “é o dinamismo criativo operando no texto-obra (a metáfora, a narrativa) e a imaginação na interpretação que constituem os fios de seu empreendimento”. (RICOEUR, 2006, p. 21).

Ricoeur sai de um local conflituoso à uma articulação dos métodos interpretativos, criando uma teoria geral das interpretações, através de uma hermenêutica dos textos que pode ser usada para a linguagem religiosa e bíblica. Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação o qual destacamos a função de sua hermenêutica, a preocupação de Ricoeur não está em captar a intenção do autor nem o fundo histórico do texto escrito, com seus significados exclusivamente internos sem fazer referência ao mundo real externo. *A priori* – e em relação ao texto bíblico que por hora nós estamos discutindo – a interpretação tem por fim compreender o “mundo” literário e teológico desenvolvido no texto. Interessante notar que o nosso filósofo não deseja sacrificar nenhuma dessas duas abordagens explicativas, mas antes articular uma à outra para preveni-las dos riscos que cada uma corre: a crítica histórica, do desinteresse pela matéria teológica do texto, e a poética pós-estrutural, de sua vontade anti-referencial. (RICOEUR, 2006, p. 22).

A noção de distanciamento do texto e de sua apropriação feita pelo *leitor*, – vista na primeira parte deste trabalho – trouxe uma contribuição fundamental à hermenêutica bíblica, como já avaliada positivamente, por exemplo, pela Comissão Bíblica Pontifícia<sup>33</sup>. A compreensão do texto bíblico é existencial, ou seja, a

---

<sup>33</sup> Cf. *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 66-67. Apud: RICOEUR, 2006, p. 29-32.

apropriação feita pelo *leitor* que “só está acabada se dá origem a experiências *segundo as Escrituras*”. (RICOEUR, 2006, p. 23 – grifo do autor).

Notadamente, Ricoeur se tornou para a teologia, bem como para outras disciplinas das ciências sociais, um local privilegiado para as discussões com a contemporaneidade. Para um estudo teológico que preza, entre outras coisas, por uma ética antropológica do sujeito, o ser humano, dentro da teoria hermenêutica de Ricoeur “é chamado de novo pelo poder transformador dos textos da Revelação, suscitando nele um ato criativo de interpretação e um testemunho novo” (RICOEUR, 2006, p. 23).

Igualmente, podemos verificar na prática da leitura dos textos bíblicos, à luz da mistagogia inaciana, elementos do pensamento ricoeuriano. Ou seja: a distância primeira entre o texto e o seu autor, e, posteriormente, do texto e seus leitores, tendo esses a compreensão da alteridade do texto – o chamado *mundo do texto* – é que se articula a tese central de Ricoeur. *Leitor e exercitante*, portanto, se cruzam. E é na recepção do *mundo do texto*, feito pelo *leitor* e pelo *exercitante*, que se atualiza a capacidade de transformação do texto, e, principalmente, a compreensão de si na apropriação que aqueles fazem do texto.

Claude Geffré confirma essa ação quando compreende a transferência da Bíblia de uma manifestação de um mundo novo àquilo que pode ser este *novo ser* que surge enquanto se expõe ao texto bíblico. Assim ele discorre:

Poderíamos dizer que a Bíblia é [...] reveladora de um certo mundo bíblico, isto é, que ela desenrola, recria, representa o mundo do cotidiano, o mundo de nossa experiência imediata. E pelo fato de desdobrar um ser novo, um ser que está em ruptura com a realidade cotidiana, ela é capaz, portanto, de gerar um ser novo. (GEFFRÉ, 2004, p.46).

Isso corrobora nossa hipótese de que a filosofia ricoeuriana pode contribuir na compreensão de recepção do texto bíblico pelo sujeito que faz os EE. Quando o *exercitante* capta do texto as imagens para compor e rememorar sua própria história, lembramos de Paul Ricoeur o qual diz que o texto age como ação hermenêutica no sujeito quando o *mundo do texto* ressignifica o *mundo do leitor*,

pois ao acolher o sentido da obra em sua subjetividade e historicidade, o sujeito está criando uma hermenêutica de si a partir da união desses dois mundos.

Nesse ponto, destaca-se a *imaginação* como um dos pontos centrais da hermenêutica dos textos bíblicos. Uma imaginação do ser humano que é ativada gerando a esperança. A imaginação, então, é este lugar

em que o homem acolhe os “figurativos” que sustentam a lógica absurda da esperança. [...]. Ora, os símbolos e os relatos bíblicos fornecem de maneira privilegiada os figurativos de nossa libertação efetiva a possibilidade real de tornar-se homem, “apesar” da morte. A hermenêutica dos textos bíblicos [...], vai permitir explicitar a mediação de linguagem, pela qual se exprimem os figurativos da esperança. (RICOEUR, 2006, p. 28 – 29).

Essa imaginação faz com que Ricoeur se aprofunde ainda mais na efetivação da hermenêutica bíblica, tendo que lidar com os conflitos ligados à “estrutura semântica e ao alcance referencial da linguagem simbólica e mítica” (RICOEUR, 2006, p. 29). Dessa busca filosófica da estrutura narrativa, Ricoeur nos presenteará com obras primorosas, como *Metáfora Viva* e a trilogia de *Tempo e Narrativa*, o qual pretende lidar, respectivamente, com as referências desdobradas das figuras de linguagem, em que a metáfora é uma extensão do sentido real das palavras; e da dimensão do tempo presente na narrativa, criando reflexões para a historiografia, a teoria literária e as investigações filosóficas sobre o tempo. Nessas duas obras, concebidas quase juntas, encontramos a reflexão sobre ação e a atividade criativa da imaginação.

Porém, como havíamos dito antes, é a partir das “variações imaginativas” do ego, que o *leitor* se despoja de suas convicções para se apropriar dos dramas e conflitos dos personagens numa determinada obra. A teóloga chilena Cristina Bustamante, especialista em Paul Ricoeur, ao comentar sobre a imaginação e a autocompreensão do sujeito diante do texto, vai afirmar que esta *metamorfosis lúdica del ego* faz com que o “mi yo se pierde en la trama de los personajes por las nuevas configuraciones de la identidad proporcionados por la estética de la recepción de la obra” (BUSTAMANTE, 2018, p. 82). É, portanto, graças às categorias ligadas à noção de texto, vistas no primeiro capítulo, tais como: compreensão, apropriação, distanciamento, mundo do texto, discurso, fala, entre

outras, que surge a ideia de uma *identidade narrativa*. Essa categoria estará presente principalmente nas reflexões e conclusões da obra Tempo e Narrativa.

Vejamos, a título de exemplificação, um texto do próprio Ricoeur que revela o caminho onde o *leitor* que se perde no texto se reencontra numa identidade narrativa graças ao papel mediador da imaginação:

Variações imaginativas, jogo, metamorfose – todas essas expressões tentam limitar um fenômeno fundamental, a saber, que é na imaginação que, em primeiro lugar, se forma em mim um ser novo. Eu digo, de facto, a imaginação e não a vontade. Porque o poder de se deixar apreender por novas possibilidades precede o poder de se decidir e de escolher. A imaginação é esta dimensão da subjectividade que responde ao texto como *Poema*. Quando a distanciação da imaginação responde à distanciação que a “coisa” do texto cava no seio da realidade, uma poética da existência responde à poética do discurso. (RICOEUR, 1989, p. 137).

A partir disso, percebemos o trânsito do nosso autor para uma compreensão do sujeito para além do texto, porque, afinal, Ricoeur reconhece que não apenas os escritos, mas “também a ação humana e a história [...] são compreensíveis na medida em que possam ser lidas como texto. [...] Desse modo, a identidade humana deve ser entendida como uma identidade essencialmente narrativa” (GRONDIN, 2012, p. 106). Abre-se, portanto, a uma hermenêutica da consciência histórica a qual a trilogia de Tempo e Narrativa apresentará. A filosofia reflexiva que nunca abandonou o percurso intelectual de Ricoeur voltará ainda mais precisa no desafio de desenvolver uma identidade narrativa do sujeito, pois, o mesmo, continuará se perguntando: *quem sou?* E a resposta está necessariamente vinculada na capacidade do sujeito em narrar o tempo.

### **3.2 – A imaginação produtiva do *leitor-exercitante***

Escolhemos aprofundar no tema da imaginação produtiva porque compreendemos que a função narrativa possui, além de sua importância no momento estrutural, um apelo fortíssimo à percepção e reorganização do sujeito diante de sua experiência temporal. Ou seja: narrativas históricas ou de ficções

estão para além da composição ou configuração porque partem de uma experiência no tempo, e por isso, objetiva reconfigurar o tempo. Portanto, “são as narrativas o meio privilegiado mediante o qual reconfiguramos nossa experiência temporal, confusa, informe, inarticulada, e, no limite, muda”. (FUMERO, 2018, p. 239-240).

A tese fundamental de Ricoeur na obra *Tempo e Narrativa* é que “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de modo narrativo, e a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal” (RICOEUR, 1994, p. 85). Sendo assim, a arte de narrar possui uma disposição operacional de imitar criativamente a experiência vivida. É como se a vida estivesse à procura de um narrador. “E compete à hermenêutica estabelecer a articulação entre a configuração da obra e a sua refiguração pela vida, isto é, relacionar o mundo da obra como o mundo que *leitor* recria a partir do esquematismo da imaginação produtiva” (HELENO, 2001, p. 202). A hermenêutica torna-se mediadora, mediação essa que pressupõe a relação fundamental entre tempo e narrativa.

### **3.2.1 – As aporias da experiência do *tempo* em santo Agostinho e Aristóteles, sob o olhar de Paul Ricoeur.**

E como dizer o tempo? Em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur vai contribuir para as aporias já existentes sobre essa categoria. Duas obras servirão de base para a construção de sua hermenêutica da poética narrativa da experiência temporal: a obra das *Confissões* de santo Agostinho, mais precisamente o XI livro<sup>34</sup>; e a *Poética*, de Aristóteles, em suas reflexões sobre a composição da intriga<sup>35</sup>. Não pretendemos aqui esmiuçar as aporias sobre o tempo realizadas por esses dois autores, presentes nos dois primeiros capítulos da parte I de *Tempo e Narrativa* (Tomo I). Basta-nos demarcar que esses horizontes estão presentes na construção

---

<sup>34</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa. Tomo I*. Campinas, SP: Papirus, 1994, p. 19-54.

<sup>35</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa. Tomo I*. Campinas, SP: Papirus, 1994, p. 55-84.

da *tríplice mimese* que configura a contribuição precisa de Ricoeur à questão da poética do tempo e da construção das narrativas.

Ricoeur baseia-se na aporia de tempo de santo Agostinho o qual não se mede, mas é. Seria o “tempo da alma”, de cunho interior, que permite o sujeito perceber o tempo com uma tripla presença: o *passado* como memória de um presente que não é mais; o *futuro* como expectativa de um presente que ainda não é; e o *presente* como presença que me foge, mas que impacta a alma através do instante que o tempo passa. Assim, pelo olhar de Ricoeur, Agostinho dirá que existe um *tríplice presente*: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. A solução que Ricoeur chega é que “confiando à memória o destino das coisas passadas e à espera o das coisas futuras, pode-se incluir memória e espera num presente ampliado e dialetizado” (RICOEUR, 19994, p. 28).

Por outro lado, Aristóteles trata do tempo cosmológico ou “tempo do mundo”. Ao evocar a obra *Poética* de Aristóteles, interessa a Ricoeur a maneira como o filósofo grego compreendia as relações entre o tempo e a narrativa. Assim, toma por empréstimo as categorias de *mythos* e *mímesis*. O primeiro referente a composição da Intriga, e o seguinte sobre a atividade mimética. Vale ressaltar que para Ricoeur, esses dois termos “devem ser considerados operações e não estruturas” (RICOEUR, 1994, p. 57-58). Aristóteles considera o *mythos* à esfera da ação (*práxis*). Deste modo nos auxilia Grondin:

“o *mythos* é uma *mímesis*, uma imitação da ação humana que provoca no espectador uma purificação de suas paixões, o desespero e a compaixão. Ricoeur se apropria desta ideia forte de *mímesis*, na qual ele não vê uma imitação servil que seria um simples decalque, mas uma reinvenção criadora que configura uma intriga na qual o espectador pode se reconhecer. (GRONDIN, 2015, p. 95).

Retomamos, então, a tese central de Ricoeur de que “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de modo narrativo, e a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal” (RICOEUR, 1994, p. 85). Para o nosso filósofo é a *mímesis* que permite relacionar o texto à realidade do *leitor*.



Finalmente, depois de exposto a correspondência que Ricoeur faz entre *Confissões* e a *Poética*, articulando a estrutura do tempo de santo Agostinho com as operações da intriga de Aristóteles, Ricoeur desdobra seu pensamento que lhe permite desenvolver seus próprios conceitos do arco da narrativa em três momentos da *mímesis*: I, II e III.

### 3.2.2 – A tríplice *mímesis*

Para Ricoeur a *mímesis* possui uma imitação criativa ou criadora que tem uma tripla função: *prefigurar*, *configurar* e *refigurar*, que estariam respectivamente alocadas da *mímesis I*, *mímesis II* e *mímesis III*. O autor estabelece a *mímesis II* como o pivô dessa análise por ser mediadora entre a “prefiguração do campo prático” (*mímesis I*) e sua “refiguração” pela recepção da obra (*mímesis III*). (RICOEUR, 1994, p. 86-87). Em outras palavras, essa posição intermediária visa conduzir um “antes” e um “depois”. Esse “antes” remete as nossas próprias vidas, um mundo que é a nossa existência; e um “depois” seria a nossa própria capacidade de configuração. O argumento central de Ricoeur aqui consiste em “construir a mediação entre o tempo e narrativa demonstrando o papel mediador da composição da intriga no processo mimético.” (FUMERO, 2018, p. 260). Dessa forma, o tempo prefigurado (*mímesis I*) alcança um tempo refigurado (*mímesis III*) através de um tempo configurado (*mímesis II*).

Vejamos, contudo, por partes:

*Mímesis I* – seria o mundo da ação pré-compreendido. Compreensão prática da vida, pré-compreendendo o agir humano em sua *práxis*, em sua semântica recheado de símbolos e mergulhado na experiência da temporalidade.

*Mímesis II* – onde se realiza a operação de configuração ou, como sugere Ricoeur, “construção da intriga” em um *mythos* criador. Como dissemos acima, seria a etapa mediadora entre I e II. Trata-se da configuração literária. É o local próprio da *imaginação produtiva*.

*Mimesis III* – momento em que a narrativa chega ao seu clímax: a refiguração narrativa. Aqui, o *leitor* apropria-se da intriga e a aplica à intriga de sua própria existência. Em outras palavras: é a interseção entre o *mundo do texto* e o *mundo do leitor*.

Temos aí a configuração do arco hermenêutico, que apesar da aparência circular, não é fechado em si como um círculo vicioso, mas, como prefere Ricoeur, trata-se uma espiral sem fim que faz passar muitas vezes pelo mesmo ponto, porém, numa altitude diferente. (RICOEUR, 1994, p. 111-112).

Deste modo, emerge a interseção entre *mundo do texto* e o *mundo do leitor*. “É no ato de leitura que a capacidade da intriga de transfigurar a experiência é atualizada” (RICOEUR, 2006, p. 34). O desafio apresentado por Ricoeur em *Tempo e Narrativa* criou uma função narrativa que relaciona a inovação semântica à *imaginação produtiva*, que é, senão, o *esquematismo* (síntese no sentido kantiano). O que seria a *imaginação produtiva*? Ricoeur o define: “esta consiste em *esquematizar* a operação sintética, em *representar* (figurar) a assimilação predicativa donde resulta a inovação semântica”. (RICOEUR, 1994, p. 10). [grifos nossos]. Em outra obra, Ricoeur nos auxilia na compreensão do *esquematismo* como núcleo inteligível da *imaginação produtiva*.

Segundo a *Crítica da Razão Pura* de Kant, o trabalho do esquematismo é engendrar as regras que podem ser ordenadas sistematicamente no nível do discurso filosófico. O esquematismo tem tal poder porque a própria imaginação exerce uma função fundamentalmente sintética. Reúne o nível de entendimento e o da intuição gerando novas sínteses tanto intelectuais como intuitivas. Da mesma maneira, o tecer da intriga gera uma inteligibilidade mista entre o que podemos chamar de *pensamento* – o tema ou assunto da história – e a apresentação intuitiva das circunstâncias, caracteres, episódios, mudanças de fortunas, etc. Podemos assim falar de um esquematismo da função narrativa para caracterizar o trabalho da inteligibilidade própria da intriga. (RICOEUR, 2006, p. 121).

Todavia, como salienta Ricoeur, é necessário ir além da leitura para se alcançar a *mimesis III*, pois o que é comunicado vai além do sentido da obra. A *mimesis III* constitui um “horizonte de mundo”. Afirma:

O que é comunicado, em última instância, além da significação interna de um texto, é o mundo que projeta e o horizonte que constitui. Reciprocamente, o leitor recebe essa pro-posição ou pro-jeto de mundo, segundo sua capacidade limitada de responder, que por sua vez é definida segundo uma situação que é limitada e que, no entanto, abre sobre um horizonte de mundo. (RICOEUR, 2006, p. 129).

E essa concepção que permite a Comissão Bíblica Pontifícia reconhecer que para Paul Ricoeur,

o conhecimento bíblico não deve parar na linguagem; busca atingir a realidade de que fala o texto. A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem que visa a uma realidade transcendente e que, ao mesmo tempo, desperta a pessoa humana para a dimensão profunda do seu ser. (*L'interprétation de la Bible dans l'Église*, p. 67. Apud: RICOEUR, 2006, p. 35).

### **3.3 – A hermenêutica da consciência histórica e a teografia. Duas categorias que emergem a partir do *mundo do texto***

Paul Ricoeur defende que o ato de narrar responde a um caráter natural e cultural, uma necessidade transcultural (RICOEUR, 1994, p. 85). Em toda parte, as pessoas contam histórias advindas de suas próprias experiências. E por que essa necessidade de narrar? Por que contamos histórias? Neste ponto, Ricoeur faz uma distinção ao que ele denomina *histórias efetivas* que são as “histórias contadas” e *história potencial* que seriam as “histórias ‘não (ainda) narradas’, histórias que pedem para ser contadas, histórias que oferecem pontos de ancoragem à narrativa”. (RICOEUR, 1994, p. 115). Para exemplificar, Ricoeur recorre à analogia de um paciente que se dirige ao psicanalista levando fragmentos de suas histórias: sonhos, episódios, cenas conflitantes; sendo o papel do profissional tirar “dessas migalhas de história uma narrativa” a fim de tornar essa história reprimida em um *história efetiva* em que

“o sujeito poderia assumir e considerar como constitutivas de sua identidade pessoal”. [...]. Essa ‘pré-história’ da história é que a vincula um todo mais vasto e dá-lhe um ‘pano de fundo’. E esse ‘pano de fundo’ é

feito pela 'imbricação viva' de todas as histórias vividas umas nas outras". (RICOEUR, 1994, p. 115).

Destarte, a 'história contada' emerge de 'histórias não contadas'. Mas, retomando a pergunta: por que contamos (narramos) história? "É que a nossa vida é uma história que não somente precisa, mas que merece ser contada. Uma hermenêutica da condição histórica deve levar isso em consideração" (GRONDIN, 2015, p. 97). Isso se chama hermenêutica da consciência histórica que toma forma de um sentido à vida, de maneira ontológica. Supõe que "a compreensão que nós temos de nós mesmos provém das narrativas que nos constituem e das quais nos apropriamos". (GRONDIN, 2015, p. 97). O círculo (ou espiral) hermenêutico da narrativa e do tempo ressurgue e continuamente se refaz. E esse processo se dá pelo ato da leitura, pois, afinal, "é o ato de ler que se junta à configuração da narrativa e atualiza sua capacidade de ser acompanhada. Acompanhar uma história é atualizá-la em leitura" (FUMERO, 2018, p. 275).

Neste ato de narrar – e antes –, de assumir, compreender e refigurar a própria história; há um ponto em comum entre a hermenêutica ricoeuriana e a mistagogia inaciana em sua função teográfica. Aprofundando um pouco mais nessa questão teográfica que caracteriza a espiritualidade dos EE vejamos como ela se apresenta.

Teografia é um termo cunhado pelo jesuíta Ulpiano Vásquez Moro que explicita o caminho vivido pelo *exercitante* durante os EE, o qual é orientado, graças às marcas e à escrita que Deus haveria deixado e a qual pode-se ler. Essa leitura só é possível, segundo Vásquez, graças à mistagogia inaciana. É dentro da mistagogia inaciana dos EE que a teografia acontece, pois, para Vásquez, mistagogia e teografia são dois elementos que estão unidos num aparelho hermenêutico. (VÁZQUEZ, 2005, p. 28-34). É próprio de quem faz os EE realizar uma leitura de si através da contemplação dos textos bíblicos. Ou seja, na dinâmica de leitura dos textos bíblicos, que ocorre durante o tempo de retiro, as contemplações e meditações ali realizadas são na verdade um decifração da própria vida, o que é facilitado pelo método inaciano próprio dos EE, facilitado pelo orientador e aplicador dos *Exercícios*.

### 3.3.1 – Contemplação

E o que são contemplações? Como ela é vista no contexto histórico? E como se realiza essas contemplações dentro da dinâmica espiritual e mistagógica dos EE de santo Inácio?

Sabemos todos que a contemplação como prática espiritual não surge com Inácio de Loyola, e nem é somente interpretada e experimentada pelo aspecto inaciano que os EE caracterizam. A natureza e o conteúdo da contemplação são formados por duas raízes de palavras: *cum* e *templum*; *cum* = com, indica simultaneidade e contemporaneidade, comunhão e união; *templum* = espaço circunscrito pelo céu alcançado pelo olhar, ou templo consagrado. Na própria filosofia grega, anterior ao neoplatonismo, contemplação (em grego, *theoría*) é sinônimo de intuição racional. A partir de Plotino começou a distinguir esses dois termos, e paulatinamente os Padres do Deserto começaram a compreender a contemplação como meditação, ou seja, uma reflexão da alma sobre si mesma em busca de uma autopurificação para chegar a Deus. Durante a Alta Idade Média, o termo se dividiu em duas vertentes: a intelectualista, de origem tomista, que considera a contemplação como um ato da razão que gera e leva ao amor; e a voluntarista, que enxerga a contemplação como amor e fruto do mesmo amor. (CARUANA, 2003, p. 261).

A contemplação alcançou os nossos dias passando por muitas correntes e escolas de espiritualidades, tais como a basiliana, a agostiniana, a beneditina, de Dionísio Areopagita ou Pseudo-Dionísio e de Gregório Magno, essas do século IV a VI. (MALDONI, 2014, p. 37 – 46). As diversas espiritualidades que marcaram profundamente os séculos VI a XVI, por exemplo, as reformas das ordens beneditinas, a reforma de Cluny, os cistercienses, a cartuxa, os dominicanos, e outros místicos do cristianismo Ocidental, sem esmiuçar a escola bizantina, com sua base espiritual dada na *Filocalia*<sup>36</sup> e em seus grandes místicos, como, por

---

<sup>36</sup> *Filocalia* é um termo que significa “amor à beleza”. “São especialmente textos do vasto tesouro literário e espiritual da Ortodoxia, que apenas passaram a ter visibilidade a partir da sua publicação em 1782, e que incluem também os diversos métodos de oração seguidos e desenvolvidos por essas remotas comunidades monásticas”, explica a editora Paulinas, uma das editoras brasileiras que publicou a obra sob o título *A Pequena Filocalia*. Esses escritos irão inspirar o igualmente famoso livro espiritual *O Peregrino Russo*, também pertencente à Igreja Cristã do Oriente.

exemplo Macário do Egito, João Clímaco, João Damasceno, entre outros. (MALDONI, 2014, p. 46 – 67).

Com as mudanças estruturais da Igreja e o surgimento do laicismo a partir de fenômenos culturais como o humanismo, o renascimento e o antropocentrismo, e das reformas religiosas protestantes do século XV e XVI, a contemplação alcança outros nichos e predicados. Além de uma hegemonia espiritual espanhola, com místicos da estirpe de Tereza de Ávila e João da Cruz que buscavam a relação entre vida contemplativa e ação (CARUANA, 2003, p. 264 – 265); surge o nosso Inácio de Loyola com uma outra visão e prática espiritual que coloca o sujeito a contemplar o texto bíblico usando a imaginação e os sentidos, mas que ao mesmo tempo o conduz à ação, buscando enxergar a Deus em todas as coisas e ali realizar a sua obra para que em tudo possa amar e servir. (MALDONI, 2014, p. 68 – 77). Analisamos a origem e a inspiração da mística inaciana e dos EE no segundo capítulo desta dissertação, por isso não iremos retomá-lo aqui. Vale ressaltar também que uma nova forma de espiritualidade e prática contemplativa nasce com o protestantismo luterano (de espírito encarnacionista) que se segue ao longo dos séculos XVII a XX acompanhando as revoluções de pensamento e inovações industriais de países que se tornaram protestantes. (MALDONI, 2014, p. 77 – 88).

Não obstante ao conflituoso século XX – marcado na sua primeira metade pela hegemonia do positivismo cientificista e cartesiano que gerou a Primeira Grande Guerra e, em seguida, com a ascensão de regimes nazifascistas, a Segunda Guerra Mundial, finalizando com o evento da bomba atômica lançada pelos EUA, uma potência liberal democrática capitalista que passará a rivalizar com outra potência econômica e ideológica do comunismo estalinista soviético, configurando um mundo polarizado pela Guerra Fria até início da década de 1990 – a contemplação subsistiu. Lembrando que concomitante a esse conjunto sociopolítico, alia-se o contexto da secularização, que já comentamos acima. Nesse século, podemos citar grandes místicos(as) e teólogos(as) que tentavam ler os sinais dos tempos, dialogando com a modernidade e a vida espiritual contemplativa; justiça social e a fé do Evangelho; a arte (em todas as suas dimensões) e a mística; o dogma e a cultura; contemplando nessas tensões aparentemente antagônicas, a redescoberta da historicidade e a encarnação da fé cristã na promoção da justiça e da paz. Temos, por exemplo, de Lubac, Guardini, Teilhard de Chardin, Edith Stein,

Pedro Arrupe, Karl Rahner, Simone Weil, Thomas Merton, Charles de Foucauld, D. Oscar Romero, D. Hélder Câmara entre tantos outros(as). Como afirma a teóloga Maria Clara Bingemer, “esta é a razão pela qual nos parece tão importante destacar e valorizar os místicos do século XX. O assim chamado século sem Deus não está vazio da presença de Deus”. (BINGEMER, 2013, p. 303).

Contudo, dado ao nosso objetivo acadêmico neste trabalho, após uma contextualização geral do termo contemplação, retornemos à definição do termo e sua síntese universal. Podemos configurar a contemplação, como o Dicionário de Mística nos aconselha, como um

maravilhamento que gera o silêncio deslumbrado, provocado pela escuta do Deus inefável. É o silêncio contemplativo, que não significa ausência de palavras ou de sons, mas plenitude da Palavra e da harmonia suprema, razão pela qual a contemplação é uma espécie de imersão na luminosidade da comunhão pela com Deus Trindade de Amor. (CARUANA, 2003, p. 261).

Dado essa acepção à categoria contemplação, vejamos como ela se realiza mais propriamente dentro dos EE de santo Inácio de Loyola e qual o seu objetivo na vida das pessoas.

Inácio foi o pioneiro de todas as experiências espirituais que constam no livro dos *Exercícios Espirituais*. Confirmamos no capítulo segundo deste trabalho que os EE são frutos de alguém que primeiro viveu para depois escrever. O exercício e as regras de discernimento ali contidas perpassam uma experiência humana de encontro radical e definitivo com Deus. O autor dos EE foi alguém que permitiu que a imaginação o levasse a contemplar a Deus e a discernir qual era a vontade dele para sua vida. As imaginações que vieram no tempo de convalescência, enquanto lia os livros de santos e os Evangelhos, e, a percepção interior das moções que suscitavam na sua alma, o fizeram não apenas criar uma regra de discernimento para as diversas situações no decorrer de um retiro, mas, também, forneceu pistas para as meditações e contemplações de textos bíblicos que todo *exercitante* deve fazer ao realizar um retiro. Para que o sujeito faça uma boa contemplação da vida pública de Jesus, a imaginação deve ser trabalhada, aguçada, inflamada. Não se faz contemplação inaciana sem uma boa dose de imaginação.

Para contemplar inacianamente, o *exercitante* deve se colocar dentro da cena bíblica trazendo junto os sentidos humanos: audição, visão, tato, paladar e

olfato, além dos sentimentos que podem surgir ao estar na cena. (EE nº 106-108; 114-116). As inteligências que serão usadas aqui serão a espacial, para configuração do ambiente descrito no texto bíblico e a cenestésica corporal. (METTS, 1997, p. 115). Segundo o jesuíta Ralph E. Metts, existem três atitudes a serem trabalhadas durante a contemplação inaciana: a imaginação, o entendimento e a vontade. Após a primeira meditação da jornada inaciana, o *chamado do rei temporal*, Inácio propõe as duas primeiras contemplações dos mistérios da vida de Cristo, presentes na *Segunda Semana* dos EE: a *Encarnação* e o *Nascimento* de Jesus. Logo em seguida a repetição dessas contemplações, aplicando um a um os sentidos humanos. Usaremos, pois, a título de exemplificação, a primeira contemplação, lembrando que as contemplações inacianas continuam a serem sugeridas na *Terceira e Quarta Semanas* seguindo a vida pública de Cristo até a sua morte e ressurreição, e na última etapa da *Contemplação para alcançar o amor*.

Cada contemplação inaciana inicia com uma oração preparatória, comum a todos os dias de oração pessoal. (EE nº 101). Em seguida, lê-se o texto da Escritura que aqui a *Encarnação*. Importante frisar que na época de Inácio não era comum os fiéis terem acesso à Bíblia. Por isso, o santo ajuda na composição da cena usando detalhes e introduzindo o *exercitante* à memória do texto que provavelmente já fora escutado numa celebração ou vista em alguma das muitas pintura ou vitrais das igrejas da época. No caso da contemplação da *Encarnação*, a imaginação deve ser alargada, expandida para fora do texto bíblico. Primeiro, então, se contempla o mundo:

como as Três Pessoas divinas olhavam toda a superfície plana ou curva do mundo, cheia de gente. Vendo como todos desciam ao inferno, determinam, em sua eternidade, que a Segunda Pessoa se faça homem, para salvar o gênero humano. Assim, chegada a plenitude dos tempos, o anjo Gabriel foi enviado a Nossa Senhora. (EE nº 102).

Em seguida contempla-se o lugar, ou seja, a casa de Maria, com seus cômodos internos e externos, a cidade de Nazaré e a região da Galileia a qual pertence. (Cf. EE nº 103).

O terceiro preâmbulo dessa contemplação é para *pedir o que quero*. É a chamada graça a ser alcançada, um desejo realmente existencial da criatura ao



seu Criado. “Pedirei aqui conhecimento interno do Senhor que por mim se fez homem, para que mais o ame e o siga” (EE nº 104).

Seguindo com a contemplação, a força da imaginação é novamente solicitada por Inácio. É preciso que o *exercitante* não se coloque numa relação puramente intimista e fechada, mas que se abra para um mistério da Encarnação e Salvação do gênero humano. Por isso a contemplação é de toda a comunidade planetária a fim de compreender que a vida está em pleno movimento.

Ver as pessoas, uma após outras. Primeiro, as da face da terra, em tantas diversidades de roupas e de fisionomias: uns brancos, outros negros; uns em paz, outros em guerra uns chorando, outro rindo; uns são, outros enfermos; uns nascendo, outros morrendo... (EE nº 106 [1]).

Neste momento, uma imagem de Deus pode ser criada pelo *exercitante* a partir da referência e da transferência psicológica que este possui de Deus. Uma imagem de um Deus-Pai justiceiro, acusador, sádico e mau pode suplantar a imaginação e confundir o *exercitante*. Um Deus que queira, frente às maldades e contradições dos homens, destruir o mundo. Por isso, Inácio foi prudente e inteligente em sugerir ao *exercitante* não o *como eu vejo a Deus*, mas, imaginar, *como Deus vê o mundo*, o que pode ajudar a configuração de uma outra imagem de Deus: alguém mais próximo, que se ocupa das coisas do mundo, dos seres humanos, de mim (neste caso o *exercitante*), tanto que deu seu filho único. (EE nº 106 [3]).

Recordando da casa de Maria de Nazaré que o *exercitante* imaginou há pouco, a contemplação segue para aquele ambiente que vive uma atmosfera de expectativa por uma resposta da jovem Maria ao anjo, enviado de Deus. É uma cena onde o Sagrado e o Profano se entrelaçam. Deus participa da cena como ouvinte do diálogo de Maria com o anjo. Desde a saudação inicial, passando pelo questionamento que a jovem menina de Nazaré faz ao dizer que não conhecia (no sentido sexual) homem algum, o sim de Maria e a encarnação.

Ao final da contemplação, o *exercitante* ainda presente na cena imaginada por ele, tendo por base o texto bíblico, é convidado a fazer um breve colóquio, ou à jovem Maria ou à Trindade. Sugere Inácio: “pedir, seguindo aquilo que sentir em si, para mais seguir e imitar a Nosso Senhor, recém feito carne”. Perceba que a contemplação não é de uma cena fria ou algo que aconteceu há mais de dois mil

anos. A contemplação, criada pela imaginação, faz o mistério ser presente e revelador.

Em todas as contemplações inicianas presentes nos EE, Inácio pondera que duas atitudes o *exercitante* deve ter, além do uso da imaginação.

1) A atitude do *Entendimento*, principalmente quando se pede para “refletir e tirar algum proveito do que é visto” (EE nº 106 [4]); “refletir e tirar proveito de suas palavras” (EE nº 107 [3]); “refletir para tirar algum proveito de cada um destes pontos” (EE nº 108 [4]); etc.

2) A atitude da *vontade*, captando profundamente a interatividade feita entre a vida de Cristo presente no texto escrito e contemplado, com a do *exercitante*. Em termos ricoeurianos: o cruzamento entre *mundo do texto* e o *mundo do leitor*. Aqui se realiza, portanto, a Teografia: “uma decifragem da vida no espelho do texto”. (VÁZQUEZ, 2005, p. 29).

Isso indica uma novidade não só na espiritualidade da época de Inácio, mas ainda hoje, de que Deus, além de poder existir, age na subjetividade e está, de certa forma, relacionando-se diretamente com mundo, na história humana, numa atitude salvífica. Isso interfere numa “nova hermenêutica da existência” que o indivíduo faz de si, de modo que é a “interpretação que constitui a história como história da revelação”, quando o *exercitante* passa a se reconhecer em Deus através de sua ação bondosa para com o mundo, gerando internamente um sentido à vida e o desejo de “ser mais” – o *Magis* inaciano. (VILLAS BOAS, 2016, p. 224-226).

A contemplação dos evangelhos não é uma reflexão teológica de exegese ou um simples sentimentalismo diante do texto, antes, essa ação inaugura uma identificação do *exercitante* com a pessoa de Jesus Cristo. Esse encontro com a figura de Cristo “reavivado na experiência estética da imaginação, enquanto mobiliza a sensibilidade como dinâmica própria dos EE” (VILLAS BOAS, 2016, p. 228-229), permite o exercício *teográfico* – o qual buscamos demonstrar neste trabalho sendo também um exercício hermenêutico em diálogo com a filosofia ricoeuriana.

### 3.3.2 – A similaridade entre Hermenêutica e Teografia

Os afetos e a razão do *leitor-exercitante* provocados pela ação contemplativa do texto bíblico faz criar uma memória da própria história identificada a partir do espelho do texto da Sagrada Escritura. Assim, uma nova perspectiva surge, “pois se desdobra numa nova consciência da mesmíssima história [...] que apresenta infinitas formas miméticas do único Mistério que se dá a conhecer como *ágape em pessoa*”. (VILLAS BOAS, 2016, p. 229). [Grifo do autor].

Essa dinâmica de leitura da Bíblia se aproxima da *estética da recepção* em que “as interpretações da realidade, transformadas em textos, ganham significação durante a leitura por força da participação produtiva do *leitor*”. (LAUSTER, 2009, p. 86). No ato de leitura a imaginação do *leitor* é estimulada dentro de uma relação dialógica de cooperação entre texto e *leitor*. (ISER, 1994, p. 293. Apud: LAUSTER, 2009, p. 86). Segundo a *estética da recepção*, o *leitor*, “com sua força imaginativa, [...] consegue visualizar mentalmente a aparência das pessoas e dos lugares, além de pintar em sua fantasia os ânimos e sentimentos”. (LAUSTER, 2009, p. 87). Por essa mesma compreensão, a leitura dos textos bíblicos dentro do recurso mistagógico inaciano da contemplação permite ao *exercitante* uma experiência similar, permitindo uma experiência com o transcendente através do texto bíblico.

Neste sentido, quando o exercitante capta do texto as imagens para compor e rememorar sua própria história, lembramos de Paul Ricoeur nas obras “Metáfora Viva” e “Tempo e Narrativa”, o qual diz que o texto age como ação hermenêutica no sujeito quando o “mundo do texto” ressignifica o “mundo do *leitor*”, pois ao acolher o sentido da obra em sua subjetividade e historicidade, o sujeito está criando uma hermenêutica de si a partir da união desses dois mundos. Assim, da contemplação das cenas da vida de Cristo e da ação teográfica que daí resulta – o qual o exercitante toma consciência como um ser humano marcado por Deus –, provocam o que Villas Boas chama de “*transsubstanciação* da vida mesma, na medida em que se redescobre diante do texto, mas também acolhe os movimentos internos inspirados pela vida de Jesus”. (VILLAS BOAS, 2016, p. 233).

Lembremo-nos que a experiência primeira de contemplar o texto evangélico foi de Inácio de Loyola, *exercitante* pioneiro e autor dos EE. Não à toa o fundador

da Companhia de Jesus repete por nove vezes a expressão “refletir em si mesmo” antes ou após o convite a contemplar o texto bíblico. Ao todo são cinquenta e uma cenas evangélicas que foram colocadas nos EE, divididas durante as quatro *Semanas*. Trata-se de leituras voltadas a uma experiência, pois,

“é na contemplação evangélica que se traça um caminho, que nascem e se confirmam as opções, preparando as decisões grandes e pequenas; por ela passam à realidade. Trata-se disso na recepção da ‘história’ tal como de trata ao longo do dia”. (MARTY, 2006, p. 46).

E isso só acontece através de um ação: o da leitura. “É o texto, em sua textualidade, que deve ser sentido e saboreado”. (MARTY, 2006, p. 46).

Após o que foi explicado acima, ousamos afirmar que a hermenêutica consciência histórica e a teografia são similares. Se a *mímesis III* da circularidade hermenêutica oferece um horizonte a ser habitável pelo *leitor*, os EE, na trajetória da leitura e contemplação do texto bíblico oferece também um horizonte: o horizonte da vida de Cristo na própria vida do *exercitante*. Temos que: “Na contemplação, não devo estar atento simplesmente ao que acontece na vida de Jesus Cristo, [...]; mas deve se produzir uma espécie de interatividade entre a contemplação da vida de Cristo e o que na minha vida acontece e deve acontecer”. (VÁZQUEZ, 2005, p. 26).

Vázquez recorre a um termo da psicologia para conceituar este fenômeno que os EE causam no *exercitante*. Seria o que a psicologia chama de *Horizonte Epigenético*. Comparativamente, o horizonte da vida do *exercitante* vai se refazendo, se regenerando, se configurando, se ressignificando à medida que ele contempla a vida de Cristo. Nas palavras de Vázquez: “a contemplação da vida de Cristo me ajuda a compreender e a realizar a gênese da minha vida”. (VÁZQUEZ, 2005, p. 26). Esse horizonte histórico auxilia o sujeito *leitor-exercitante* na construção de sua identidade.

E a qual identidade estamos nos remetendo? Uma identidade narrativa que nasce a partir da imaginação (no sentido ricoeuriano) e da contemplação (no sentido inaciano), e que desenvolve no sujeito uma ação. Acreditamos que imaginação e contemplação se complementam, são faces de uma mesma moeda.

Essas duas categorias não são abstratas nem alienantes, pelo contrário, elas transitam rumo a uma ação, um propósito. Sem dúvida, ao desenvolver a categoria da imaginação, Ricoeur o faz a partir do tema da metáfora, em que recorda que antes de ser um adereço linguístico, ela cumpre uma função: uma inovação semântica e uma produção de sentido, ou seja, uma função heurística. Não queremos aqui estender o tema sobre a metáfora, tão amplamente apresentado na obra *Metáfora Viva*. Contudo, queremos apenas sublinhar sua importância tanto para a imaginação quanto para a contemplação para a compreensão da realidade. Como afirma Bustamante,

Ricoeur saca la teoría de la imaginación en tanto mera representación pálida de la realidad y la pone del lado de la imaginación productiva en tanto ella emerge como efecto de sentido. No solo es más que mera representación, la imaginación puede incluso ayudarnos a comprender mejor la misma realidad. [...] gracias al potencial heurístico de la imaginación, actúa como un revelador de aspectos insospechados de esa misma realidad. (BUSTAMANTE, 2018, p. 86).

A imaginação ricoeuriana e a contemplação inaciana geram, como dissemos, respectivamente, uma hermenêutica da consciência histórica (no sentido filosófico) e uma consciência teográfica (no sentido espiritual); fenômenos esses vinculados a capacidade do sujeito narrar-se. Isso configura na chamada *identidade narrativa* que culmina numa identidade pessoal e humana.

### **3.4 – Identidade narrativa**

A afirmação de Ricoeur já citada de que “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de modo narrativo [...]”. (RICOEUR, 1994, p. 85) é mais claramente verificada quando lembramos que a contemplação dentro dos EE possibilita ao *exercitante* um encontro equilibrado e sagrado com o tempo, com as coisas do mundo, com o seu passado, com o sagrado. O tempo humano e profano torna-se sacramentado através de uma tomada de consciência histórica e de salvação. A experiência contemplativa dada durante os EE ultrapassa os limites do tempo próprio do retiro, para se tornar uma característica pessoal de quem se vê

imerso no tempo e na história de um Deus presente no tempo e da história do *exercitante*. Essa consciência é despertada não somente pelos métodos de oração inicianos já esmiuçados no segundo capítulo, nem pelas contemplações realizadas das cenas da vida de Cristo com a composição de lugares e a aplicação de sentidos. Isso tudo é fundamental e necessário para um bom proveito espiritual, mas será mais útil e eficaz se, depois do período de oração, o *exercitante* passe algum tempo refletindo sobre o que aconteceu durante a oração, quais os sentimentos predominantes, quais foi resistente e quais acolhi. O próprio Inácio insiste nisso e fazia esse tipo de exercício autobiográfico e de anotação pessoal após suas orações. Assim o santo descreve: “terminado o exercício, pelo espaço de um quarto de hora, sentado ou caminhando, examinarei como me saí na contemplação ou meditação.” (EE nº 77). Este seria um exercício de autoconhecimento. Deve ser feito como numa oração contemplativa, refletindo sobre a ação de Deus na pessoa. Essa revisão de oração é comumente feita em forma de escrita, com anotações em ‘diários espirituais’ que podem (ou devem) ser pensadas e traduzidas como uma narrativa.

Isso posto, nota-se com maior evidência o itinerário contemplativo e narrativo dos EE, experimentados plenamente de maneira histórica e temporal. Narrar a própria experiência é sem dúvida um testemunho de si para si. Uma experiência não intimista, mas que foi confrontada e vivenciada com outras pessoas que residem em nossa memória afetiva, presentes nos fragmentos de histórias não narradas, mas que passam a ser contadas com o despertar da consciência e do caráter teográfico do modo de ser dos EE. Acreditamos que isso é uma forma de humanizar o tempo o qual fala Ricoeur. Um esforço humano a um sentido posto *teograficamente*, gerando abertura da consciência histórica através do exercício da escrita narrativa, buscando um sentido de existência temporal, um sentido da própria vida que proporciona uma (re)descoberta da identidade humana.

A identidade narrativa corresponde a dimensão existencial, que busca responder à questão ‘quem?’. “Responder à questão ‘quem’ é contar a história de uma vida”. (GRONDIN, 2015, p. 97). Ricoeur dedica em Tempo e Narrativa a examinar as narrativas históricas e ficcionais, ocupando-se em harmonizá-las. Para Ricoeur, história e ficção “iluminam-se mutuamente, pois o conhecimento do

passado, que é sempre conhecimento de uma ausência, requer o socorro da imaginação, e as invenções literárias oferecem aos percalços humanos a luz de um sentido possível”. (JERVOLINO, 2011, p. 65). Trata-se de um passado reconstruído com a ajuda da imaginação do presente, em que a narrativa histórica recorre a metáfora, recorrendo, como citamos anteriormente, à imaginação produtora. O próprio Ricoeur ao falar sobre essa referência cruzada entre história e ficção, nos alerta que:

a ficção se inspiraria tanto na história quanto a história na ficção. E essa inspiração recíproca que me autoriza a colocar o problema da referência cruzada entre a historiografia e a narrativa da ficção. O problema só poderia ser escamoteado numa concepção positivista da história, que negligenciasse a participação da ficção na referência por traços, e numa concepção anti-referencial da literatura, que negligenciaria o alcance da referência metafórica em qualquer poesia. (RICOEUR, 1994, p. 125).

Essas duas realidades me revelam uma história já escrita (real) e uma que eu posso escrever a partir de uma nova consciência despertada. “A narrativa histórica remete a um passado real, enquanto a ficção configura um mundo que posso habitar” (GRONDIN, 2015, P. 98).

Se somos, portanto, herdeiros de uma tradição, a identidade narrativa que herdamos da história nunca é totalmente estável e fechada. Ela também depende da resposta que nós podemos lhe dar. Agora, o ‘quem?’ que respondido pelo ‘eu sou’, cria uma nova pergunta: o ‘como?’; e a resposta está na base da identidade humana que se conhece: ‘eu posso’. Dessa forma, a hermenêutica de Ricoeur e os EE de Inácio de Loyola revelam ao *leitor-exercitante* não uma história que pesa e embaralha a consciência, mas, que está aberto às possibilidades inacabadas, a um outro mundo possível e realizável que se abre no horizonte. O sujeito, munido de sua identidade e sabendo-se o que é, passa a ser construtor de sua própria história.

### 3.5 – Em direção ao Outro: um ser-no-mundo contemplativo na ação

Na concepção ricoeuriana, a narrativa propõe uma possibilidade nova, um outro mundo habitável que não é mais aquele mesmíssimo cotidiano que está acostumado. O sujeito não está mais circunscrito ao seu mundo limitado, mas aberto ao novo que se é apresentado. Porém, sair do porto seguro de seu mundo e peregrinar por mundos díspares, atravessando fronteiras para encontrar com o outro na alteridade, requer, sobretudo, uma “decisão que faz da responsabilidade ética um fator fundante da identidade humana”. (SALLES, 2012b, p. 276). Trata-se de uma ontologia do agir humano em que a identidade pessoal possui uma determinação ética. Assim, “ser no mundo é ser e agir com e para o outro.” (SALLES, 2012b, p. 276). Esse ser autônomo, narrador de sua própria vida, também pode ser narrado por um outro e, por isso, aberto a interpretação desse outro. Intérprete de sua própria vida dado a partir do espelho do texto – em contato com os personagens da leitura, de suas virtudes e erros – o *leitor-exercitante* compreende que suas ações pessoais remetem a uma responsabilidade com outro. Ou seja:

trata-se de uma identidade que já não é mais fruto de uma mera conceituação (teoria), mas acontece no tempo e na condição ética plural. O si mesmo constitui-se a partir da influência histórica e ética dos personagens que leu, das grandes decisões de vida que comportam o descentramento de si. (SALLES, 2012b, p. 277).

Na concepção inaciana, o *exercitante* é levado a contemplar a vida de Cristo nos textos bíblicos para que justamente ele descubra aí o caminho do seguimento. É a contemplação do texto, no espelho do texto, que se descortina uma hermenêutica da vida de Cristo em comunhão com a vida do sujeito. Nessa dinâmica, a vida de Cristo não deixa o *leitor-exercitante* indiferente ao mundo. Interpelado pela leitura e contemplação dos textos bíblicos, a pessoa indaga a própria vida, menos em mudança de comportamento moral, mas numa ação positiva, propositiva, de escolha (*Eleição*) de um estado de vida. (Cf. EE nº 135).

Dentro dos parâmetros de uma hermenêutica bíblica, essa apreensão de valores realizado pela leitura e, a resposta ativa em direção a uma mudança ética e comportamental do sujeito é chamado na Bíblia de conversão. Para Ricoeur seria



uma “instauração de Si pela mediação das Escrituras [...] interpelado pelo querigma da esperança”. Na perspectiva cristã trata-se de uma “regeneração do homem apto a receber o apelo divino”, sendo puro dom de Cristo, que restaura a justiça do homem. (RICOEUR, 2006, p. 56 – 57).

Apesar de já mencionada o funcionamento da etapa da *Eleição* no segundo capítulo, quando tratamos da metodologia interna dos EE, queremos ratificar aqui que esta escolha feita pelo *exercitante* durante a *Segunda Semana* dos EE não é, senão, um assumir a vida que Deus oferece como história, e que agora pode ser conduzida em liberdade de escolha e ação pelo *exercitante*. O discernimento realizado visa a ordenação da própria vida segundo a vontade de Deus, vontade essa que coadune com o “o que quero”, dando um rumo definitivo na orientação existencial da pessoa. É uma escolha que se dá numa profunda relação de intimidade entre Criador e criatura, fruto da experiência teográfica feita nas contemplações, onde o exercitante realizou aquilo que Ricoeur denomina de refiguração narrativa (*mimesis III*). Realiza-se, pois, uma hermenêutica de si na vida de Cristo que o torna capaz de fazer uma *Eleição*, e esta deverá ajuda-lo “a atingir o fim para o qual sou criado”. (EE nº 169).

Narrar a experiência é também ser um *contemplativo na ação*. Esse termo foi usado por Jerônimo Nadal, jesuíta espanhol da primeira geração dos companheiros de Inácio de Loyola. Nadal foi responsável por transmitir e explicar às primeiras comunidades da Companhia de Jesus o esboço da primeira Constituição da nascente Ordem religiosa. Nadal relatou que no final de sua vida, Inácio de Loyola costumava contemplar a Trindade em sua oração cotidiana e que,

além disso, porque em todas as coisas, ações e conversas, ele contemplava a presença de Deus e experimentava a realidade das coisas espirituais, de modo que era igualmente contemplativo na ação (uma coisa que ele costumava expressar, dizendo: ‘precisamos encontrar Deus em todas as coisas. (LONSDALE, 2010, p. 119).

Na espiritualidade inaciana, ser contemplativo na ação significa encontrar a Deus no cotidiano da vida. Isso não quer dizer que uma pessoa vai passar o dia todo em oração de olhos fechados, mas pelo contrário, numa mística de olhos

abertos, percebe-se o sagrado no profano, à medida que percebe que quem age, quem trabalha no mundo, em todos os níveis do mundo, é o próprio Deus. A mística inaciana entende que isso é ser um colaborador da missão de Cristo, porque aí encontra seu sentido nas coisas ordinárias que ele faz, como trabalhar, estudar, cuidar de casa, etc. Compreende-se, então, que a contemplação só passa a ser plena se ela acontece também, e sobretudo, na ação.

Se tanto para Paul Ricoeur, quanto para Inácio de Loyola o horizonte de suas teorias filosóficas e espirituais, respectivamente, visam a saída de si para ir ao encontro do outro, exercitando a alteridade, podemos concluir que ambos pensam o ser humano como sujeitos criativos e capazes de reinventar suas vidas e o mundo que o cerca.

Dada a devidas precauções ao uso do termo, nos parece sugestivo dizer que nossos dois autores possuem as nobres características dos místicos, pois tanto um como outro levam o *leitor* e o *exercitante* a um sentido à vida, caracterizando uma abertura mística ao mistério da vida e uma busca de sentido que está para além da morte. A tempo: é certo que o termo mística esteja em constante desvalorização, chegando a ser confundida, em alguns ambientes sociais e acadêmicos, como algo puramente esotérico e fora da realidade. O filósofo jesuíta, Lima Vaz nos auxilia nessa reflexão afirmando que o termo mística, “decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade” (LIMA VAZ, 2000, p. 9). Contudo, frente a toda desconfiança e desprezo que tal palavra ainda acarreta, nossa intenção em nomear Ricoeur e Inácio de Loyola como promotores de seres humanos místicos, compreendemos que a mística está vinculada a uma ação ativa e comprometida com as questões do tempo e da história.

Ora, a experiência que o *leitor-exercitante* vive ao ler um texto ou a contemplá-lo (ou seja, a hermenêutica e a teografia), revela uma experiência de fundo antropológico existencial e espiritual. Portanto, afirmamos juntamente com Bingemer que

a mística está fundamentada no dado antropológico que envolve os seres humanos, os abre para o acolhimento da abertura ao transcendente e,

consequentemente, vai regê-los em todos os seus aspectos relacionais, fazendo-os participantes ativos no contexto em que vivem, pois o lugar antropológico da experiência mística ocorre exatamente no espaço intencional onde se dá a passagem dialética das categorias de relação, ou do sujeito no seu ser-em-si ao sujeito no seu ser-para-o-outro, para a Alteridade e o serviço da mesma pela caridade. (BINGEMER, 2013, p. 25).

O místico é um ser especulativo e dialético. Vive em si tensões que são claramente sentidas, e por isso mesmo, entendem que devem ser criativos para achar novas sínteses. Em resumo, os místicos reinventam o cotidiano, “sendo sujeitos ativos de sua própria história e criando novo alfabeto para dizer o que constitui o motor principal de sua vida” (BINGEMER, 2013, p. 304).

Por isso a importância que os nossos dois autores dão a narratividade e ao diário espiritual. Na esfera ricoeuriana, temos que, o ser humano ao narrar “encontra-se diante de um horizonte de sentido no qual a descoberta da própria identidade não se dá de maneira isolada, mas sim a partir do diálogo com o outro”. E mais: “As narrativas pessoais estão abertas ao olhar e à interpretação dos outros” (SALLES, 2012b, p. 276). O outro me afeta e vice-versa. Na esfera inaciana, o ser humano ao narrar sua experiência auto-teo-biográfica é impulsionado a testemunhar sua nova vida aos outros, pois, “interpelado sem cessar pela Alteridade do outro [...] vai ser por este configurado em sacramento do irmão, sendo irmão enviado a fim de ser comido e bebido eucaristicamente para a vida do mundo” (BINGEMER, 2013, p. 357).

O sentido da existência humana constitui uma consciência para a vida, que embora constantemente marcado pela certeza da morte, o valor da vida recebido na síntese da *hermenêutica de si* se coloca com mais vontade e esperança. Como resume Ricoeur: “essa lógica absurda é a lógica da esperança em oposição à lógica de repetição. A esperança representa a superabundância da significação em oposição à abundância do não-sentido, do fracasso e da destruição. (RICOEUR, 2006, p. 105).

E retomando a dimensão que do *mundo do texto* bíblico, onde *leitor* e *exercitante* se encontram, percebemos Deus é aquele se dá na história, revelando paulatinamente seu rosto ao povo de Israel como o Deus de Abraão, de Isaac e Jacó. Ele não está preso a lugares, destoando-se de outros deuses da época, mas

afirmando-se o Deus dos acontecimentos que deveriam ser narrados (Cf. BINGEMER, 2013, p. 358 – 360), fazendo que o tempo se torne humano e divino, onde se pode reconhecer, livremente, o entrelaçamento entre o Criador e a criatura quando “a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal” (RICOEUR, 1994, p. 85).

## Conclusão

Diante de toda a exposição feita nesses três capítulos de dissertação, concluímos que *leitor* e *exercitante* são, sobretudo, *intérpretes*. Após passar por todo arco interpretativo diante da leitura do texto – bíblico ou não – o intérprete é chamado a “desenvolver uma nova compreensão de si mesmo, capaz de habitar o tempo e o mundo bíblico” (RICOEUR, 2006, p. 54). As figuras de si projetadas no texto são interpretadas e refiguradas. “A apropriação autêntica exige do *leitor* um descentramento de sua subjetividade finita a fim de que possa receber do texto uma compreensão de si mais ampla” (RICOEUR, 2006, p. 54).

Aqui lembramos facilmente da *poética teológica* explicitada por Arévalo, a saber: a fusão entre a tradição bíblica e a imaginação do *leitor-exercitante* – entendido agora como *intérprete* – que permite “que a fé seja apropriação viva e criativa da palavra”. (ARÉVALO, 2011, p.86). De tal modo o autor desenvolve poeticamente sua reflexão:

Aplicações de uma hermenêutica teológica de uma hermenêutica filosófica que se concentrou na indagação das relações entre narratividade e historicidade. [...]. Dialética e entrecruzamento que torna possível que a história invente a realidade e que a ficção a imite. [...]. De suas maneiras respectivas, ambas, poesia e história, contribuem à junção do humanamente possível. [...], a história e a poesia representam a memória e a esperança. Juntas, constituem a única maneira de ser-no-tempo do ser humano. Só os seres humanos são nutridos pela memória e pela esperança” (ARÉVALO, 2011, p. 86).

Nutridos pela memória e pela esperança, o *Leitor* e o *Exercitante* se fundem, tornando-se interprete de sua própria vida. O intérprete diante do *mundo do texto* lê a si mesmo no espelho das palavras presentes na literatura, na história, na ficção e na Bíblia, refletindo o ser humano que é ele mesmo, a partir de sua realidade temporal e única, mas, que vai desvelando-se a si próprio mundo possíveis, de novas possibilidades de ser-no-mundo, refigurando a própria vida. Como afirma o professor Walter Salles: “A hermenêutica diz respeito a todo ser humano que busca a compreensão do mundo e de si mesmo, e que, para tal, lança

mão dos modos de compreensão que lhe estão disponíveis: metáfora, alegoria, mito, analogia...”. (SALLES, 2012b, p.266). É essa possibilidade de reescrever o real que a hermenêutica ricoeuriana e a mistagogia inaciana permitem, graças ao *mundo do texto* que se desvela ao *leitor* e ao *exercitante – intérprete* – através do ato de leitura e de contemplação.

Chegamos, portanto, não a um ponto de chegada, mas a um inacabamento. Citando Paul Ricoeur na conclusão de *A Memória, a História, o Esquecimento*, “mas escrever a vida é outra história. Inacabamento.” (RICOEUR, 2007 p. 513), o *leitor-exercitante* continua após a leitura do texto a reconfigurar a própria obra. A leitura e toda a ação hermenêutica resultante dela permitiu uma travessia entre a identidade humana revelada a uma revelação de si como um outro inacabado. Grondin nos alerta, que,

a hermenêutica de Ricoeur enfatizará corajosamente dois aspectos: o caráter trágico da condição humana, que nunca alcançará um entendimento totalizante de si mesma, mas igualmente a resposta do homem a essa aporia, a parte de iniciativa que compete a ele, apesar de tudo, enquanto homem capaz. (Grondin, 2012, p. 107).

Um homem capaz de entender que não se chegou a uma “terra prometida”, mas que assumido sua identidade, está em constante interpretação de si, em inesgotável movimento. Portanto, “o si-mesmo pode ser compreendido como refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas, podendo a identidade humana incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida”. (SALLES, 2012b, p. 275). O sujeito se vê como *leitor*, narrador e intérprete de sua própria vida. Podemos dizer que o *leitor-exercitante* torna-se em certa medida um *místico*, alguém que faz uma experiência existencial e espiritual por meio da narrativa, integrando memória e esperança de forma inteligível e com um sentido que o comprometa a uma *Eleição* (no sentido inaciano dos EE) ou a um projeto de vida, ambos pautados na Alteridade do outro, em um constate êxodo de si.

Essa explanação nos auxiliou na compreensão de uma aproximação entre essas duas esferas: a filosófica e a espiritual. Ao elucidarmos a mistagogia dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola segundo a ótica hermenêutica

ricoeuriana da leitura dos textos bíblicos, procuramos demonstrar nossa hipótese inicial, ilustrando que os EE são frutos de uma experiência pessoal vivenciada por Inácio, que também passou por um processo de hermenêutica de si, ou seja, de ressignificação da própria vida à luz das transformações espirituais e existências que o *Peregrino* basco estava passando.

Talvez seja essa a principal característica de quem faz um processo reto de releitura da própria vida: ser um peregrino. Mais do que no sentido literal, apontamos ao ser peregrino de sua própria existência, andarilho das galerias e labirintos de sua memória [*mímesis*] e daquilo que o afeta [*pathos*]. cremos que aqui reside a aproximação dialógica entre a ação hermenêutica e a ação teográfica, porque, tanto *leitor* quanto *exercitante* são, antes de tudo, *interpretes* que refiguram suas vidas de maneira poética.

## Referências Bibliográficas

**A Bíblia-TEB-Tradução Ecumênica.** São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de., BINGEMER, Maria Clara (Org.). **Secularização: novos desafios.** Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

ARAÚJO, Ricardo Torri de. **Experiência mística e psicanálise.** São Paulo: Loyola, 2015.

ARÉVALO, Eduardo Andrés Silva. *Três novas abordagens da religião e da teologia a partir da filosofia.* In: CRUZ, Eduardo R. da. MORI, Geraldo de. (Orgs.). **Teologia e Ciência da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil.** São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte, MG: Editora PUC-Minas, 2011. – (Coleção estudos da religião).

ARZUBIALDE, S. **Ejercicios espirituales de San Ignacio, historia y análisis.** Bilbao-Santander, 1991.

BARRY, William A. **Para encontrar Deus em todas as coisas. Roteiro para os Exercícios Espirituais de santo Inácio.** São Paulo: Loyola, 1997.

BERTRAND, Dominique. *O humanismo desenganado e o nascimento da espiritualidade inaciana.* In.: BINGEMER, M. C. L.; NEUTZLING, I.; MAC DOWELL, J. A. (Orgs.). **A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos.** São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

BINGEMER, Maria Clara L. **O Mistério e o mundo: paixão por Deus em tempos de descrença.** Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

\_\_\_\_\_; NEUTZLING, I.; MAC DOWELL, J. A. (Orgs.). **A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos.** São Paulo: Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **Em tudo amar e servir: Mística trinitária e prática cristã em Santo Inácio de Loyola.** Coleção Fé e Realidade, 28. SP: Loyola, 1990.

BURKE, Peter. **A Revolução Francesa da Historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989.** São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

BUSTAMANTE, Cristina. **La cuestión antropológica en Ricoeur: sujeto e imaginación. Apuntes para un diálogo con la teología.** Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. Anales de la Facultad de Teología. Vol. LXVII, nº 109.

CARUANA, E.; BORRIELO, R.; DEL GENIO, M. R.; SUFFI, N. (Orgs.). **Dicionário de Mística.** São Paulo: Ed. Loyola/Paulus, 2003.

CRUZ, Eduardo R. da.; MORI, Geraldo de. (Orgs.). **Teologia e Ciência da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil.** São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte, MG: Editora PUC-Minas, 2011. – (Coleção estudos da religião).



CUSTÓDIO FILHO, Spencer. **Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. Um manual de estudo.** São Paulo: Loyola, 1994.

EMONET, Pierre. **Inácio de Loyola. Lenda de Realidade.** São Paulo: Loyola, 2017.

ÉRASME, Enchiridion militis christiani. Traduction, **introductions et annotation par A.-J. Festugière**, Bibliothèque des Lettres philosophiques, Paris, 1971.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média, nascimento do ocidente.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

FUMERO, Érico. **A poética do tempo: uma aproximação da filosofia fenomenológica hermenêutica de Paul Ricoeur na obra Tempo e Narrativa.** São Paulo: Loyola, 2018.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia.** Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

GIULIANI, Maurice. **Prière et Action.** Paris. Desclée de Brouwer, 1966.

GONZALEZ BUELTA, Benjamin. **Ver ou perecer - Mística de olhos abertos.** Rio de Janeiro/São Paulo, Ed. PUC-Rio/Loyola, 2012.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, Luís. **Um sentido para a vida. Princípio e fundamento.** São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GREISCH, Jean. *Hermeneutique.* In: **Encyclopaedia Universalis.** Paris: *Encyclopaedia Universalis*, DVD-Rom, 2011.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur.** São Paulo: Loyola, 2015.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica.** São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HELENO, José Manuel Morgado. **Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur.** Lisboa. Instituto Piaget, 2001.

HIGUET, Etienne Alfred. *Hermenêutica da Religião.* In. PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. (Orgs). **Compêndio da ciência da religião.** São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média.** Lisboa: Ulisseia, 1985.

ISER, Wolfgang. *Die Wirklichkeit der Fiktion – Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells.* In: WARNING, R. (Hrsg.). **Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis.** München, 1994, p. 227-324 (UTB 303).

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur.** Tradução José Bertolini. São Paulo: Paulus, 2011. – (Coleção Filosofia em questão).

JURADO, Ruiz. **Storia dela spiritualità (Secoli XV-XVI).** Roma, 1996.

LAUSTER, Jörg. **Religião como interpretação da vida.** São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980.

LETURIA, Pedro de. *La Devotio Moderna em el Montserrat de San Ignacio*. In.: IHSJ, **Estudios ignacianos II**, Roma, 1957.

LIBANIO, João Batista. *A Religião no início do milênio*. In. **Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. Eduardo R. da Cruz, Geraldo de Mori (Org.). SP: Paulinas; Belo Horizonte, MG: Editora PUC-Minas, 2011.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

LONSDALE, David. **Olhos de ver, ouvidos de ouvir: introdução à espiritualidade inaciana**. São Paulo: Loyola, 2010.

LOYOLA, Inácio de. **Escritos de Santo Inácio. Exercícios Espirituais**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. **Autobiografia de Santo Inácio de Loyola**. Trad.: António José Coelho, sj. Braga: Editorial A.O., 2005.

MARTY, François. **Sentir e saborear – os sentidos nos “Exercícios Espirituais” de Santo Inácio de Loyola**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MELLONI, Javier. **La Mistagogia de los Ejercicios**. Bilbao: Editorial Sal Terrae, 2001.

METTS, Ralph E. **Inácio sabia. Intuições pedagógicas**. São Paulo: Loyola, 1997.

MIRANDA, Mario de França. **Igreja e sociedade**. São Paulo: Paulinas, 2009.

MONDONI, Danilo. **História e Teologia da Espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Espiritualidade Cristã**. São Paulo: Loyola, 2000.

O'MALLEY, John W.. **Uma história dos jesuítas: de Inácio aos nossos dias**. São Paulo: Ed. Loyola, 2017.

\_\_\_\_\_. **Os Primeiros Jesuítas**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS; Bauru, SP: Ed. EDUSC, 2004.

PALACIO, Carlos. **Para uma teologia do existir cristão. Leitura da Segunda Semana dos Exercícios Espirituais**. *Perspectiva Teológica*, nº 16, 1984.

PALAORO, Adroaldo. *A Força da Metodologia nos Exercícios Espirituais*. *Revista de Espiritualidade Inaciana*, Indaiatuba, nº 41, ano 11, 2000.

\_\_\_\_\_. **A Experiência Espiritual de Santo Inácio e a Dinâmica Interna dos Exercícios**. São Paulo: Loyola, 1992.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Secularização: o fim da religião?*. In: **Secularização: novos desafios**. ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de., BINGEMER, Maria Clara (Org.). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. (Orgs). **Compêndio da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

RICOEUR, Paul. **Escritos e conferências 2 – Hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et. al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo. Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Tempo e Narrativa – Tomo I**. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. **O si-mesmo como um outro**. Tradução Lucy Moreira César. Campinas, SP: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Do texto a acção. Ensaio de hermenêutica II**. Tradução Alcino Cartaxo, Maria José Sarabando. Porto. Ed. Rés, 1989.

\_\_\_\_\_. *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*. In: JACOB, André (dir.). **L'Univers philosophique I**. Paris: PUF, 1989a.

\_\_\_\_\_. **O conflito das interpretações. Ensaio de Hermenêutica I**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

\_\_\_\_\_. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977.

RO TSAERT, Mark. **Os Exercícios Espirituais. O segredo dos jesuítas**. São Paulo: Loyola, 2017.

SALLES, Walter. **A hermenêutica textual de Paul Ricoeur: Aportes à compreensão da identidade cristã**. Revista Atualidade Teológica Ano XVI nº 41, maio a agosto/2012a. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21665/21665.PDF>.

SALLES, Walter. **Paul Ricoeur e a refiguração da vida diante do mundo do texto**. Revista Síntese - Revista de Filosofia. V. 39, Nº. 124, 2012b, pp. 259-278.

SANTOS, Adelson Araújo dos. **O Exame de Si Mesmo. O autoconhecimento à luz dos Exercícios Espirituais**. São Paulo: Loyola, 2017.

SEVERINO, Eduardo Roberto. **A teoria da narrativa histórica em tempo e narrativa: uma contribuição para uma historiografia literária brasileira**. 2008. 138f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de Conceitos Históricos**. São Paulo: Contexto, 2010.

VANDENBROUCKE, François. **La spiritualità del Medioevo**, Bolonha, 1969.

VASQUEZ, Ulpiano. **Orientação espiritual: mistagogia e teografia**. Col. Leituras & Releituras 3. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Contemplação para alcançar o amor**. Col. Leituras & Releituras 15. São Paulo: Loyola, 2005.

VILLAS BOAS, Alex. **Teologia em diálogo com a literatura. Origem e tarefa poética da teologia**. São Paulo: Paulus, 2016.

\_\_\_\_\_. **Teologia e Literatura como Teopatodiceia: Em busca de um pensamento poético teológico**. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Teologia, Rio de Janeiro, 2013.