

PARTE II

REFLEXÃO ANTROPOLÓGICA

Introdução

Terá a teologia mística algo a dizer a propósito das questões anteriores de modo a se constituir num horizonte para a fundamentação do ensino religioso escolar? Inicialmente, a pergunta revela e remete, por si mesma, a três áreas distintas de conhecimento: a teologia mística, que pergunta pelo mistério de Deus; a antropologia, que pergunta pela centralidade da pessoa e a pedagogia, que pergunta pelo caminho mais adequado de educar a religiosidade como dimensão humana. Esta última foi objeto da primeira parte desse trabalho e será retomada na terceira e última.

Teologia e antropologia são duas distintas áreas do saber não contemporâneas. A propósito de seus discursos, deve-se lembrar um dado filológico cheio de significado. O termo teologia surgiu na Grécia na primeira metade do século IV a.C.²²³ A Igreja antiga o adotou somente na época do Concílio de Nicéia, no séc. IV d.C. e no período inicial da alta escolástica, ele passa a ser usado para definir a ciência da fé.

O termo antropologia, por sua vez, aparece pela primeira vez em M. Hundt, em 1501, no seu livro *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*. Reaparece, depois, em O. Cassmann, em 1594-1596, quando publica sua obra *Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina e Secunda pars anthropologiae: hoc est Fabrica humani corporis*. Mais tarde, é utilizado por C. Buthelius e J. Rhete, em 1605 por D. Gvenius, em 1613.²²⁴

Portanto, antropologia é um termo que surge com a modernidade. Sua conotação se deve ao esforço por se livrar do sentido metafísico orientado teologicamente. A Antropologia se destina ao estudo do corpo ou da fisiologia e ao estudo dos afetos, das paixões, da liberdade e da ética. O contexto da reflexão se distancia da referência religiosa.

²²³ BRUGGER, W. *Dicionário de filosofia*, São Paulo: Herder, 1962, p. 517.

²²⁴ Cf. COLZANI, G. *Antropología teológica. El hombre: paradoja y misterio*, Secretariado Trinitario, Salamanca. 2001, p. 15.

Entretanto, o que está em jogo é mais do que o fato de não serem historicamente contemporâneas. “A teologia e a antropologia são discursos não só histórica como, sobretudo, formalmente heterogêneos”.²²⁵ Essa heterogeneidade revela-se, sobretudo, com I. Kant em 1789, na sua obra *Antropologia desde o ponto de vista pragmático*. Com sua crítica do conhecimento, ao fazer a distinção entre *fenômeno e númeno*, oferece a base para uma diferenciação entre o método empírico e o científico, a partir do controle crítico do conhecer. Deste modo, a antropologia se limita assim à experiência possível, à exploração escrupulosa das fontes e à utilização dos materiais antropológicos. Ou seja, para Kant, a antropologia – entendida como filosofia prática – vem em segundo lugar e está subordinada à crítica do conhecimento.²²⁶

A palavra “teologia” possuía, pois, 22 séculos de história e tinha para si uma garantia incontestada quando Kant escreveu que todas as perguntas metafísicas, morais ou religiosas do homem devem se referir à antropologia e, por ela, serem respondidas. Nasce, portanto, uma nova racionalidade, uma nova forma de compreender o *logos* e de se definir a inteligibilidade do real.

A antropologia, que até então havia sido uma preocupação constante da filosofia, passou, com a modernidade, pelo *giro antropológico*.²²⁷ Este indica o deslocamento completo dentro da relação Deus-homem de tal categoria, de tal modo que o interesse se desloca do que é eterno e imutável ao que é distinto. O homem se converte em ponto de vista *omnicomprensivo* à luz do qual toda a realidade deve ser interpretada. Todas as coisas serão projeções simbólicas da autoconsciência humana. Em se tratando da centralidade do humano, a razão ocupa o primeiro plano. Constitui o critério absoluto da verdade e ocupa o primeiro lugar na história através da categoria de historicidade. Deus é objetivado como dado da razão humana, é um conceito posto pela razão humana. Estará destinado a desaparecer. A “morte de Deus” anunciada por Nietzsche será o coroamento desse processo. É a definitiva passagem da *onto-teologia para a onto-antropologia*, como morte da metafísica.

²²⁵ VASQUEZ MORO, Ulpiano, *Teologia e antropologia: aliança ou conflito*, *Persp. Teol.* V. 23, 1991, p. 166.

²²⁶ VAZ, C. H. L. *Antropologia Filosófica*, Vol. I, São Paulo: Loyola. 1991, p. 3.

²²⁷ Cf. COLZANI, op. cit., p. 18.

A teologia torna-se objeto da antropologia. Ela passa a girar, submetida às leis da sua atração e à organização de seu espaço epistemológico em volta do novo sol da razão que ilumina essa época intitulada como “modernidade moderna”.²²⁸ O Deus dos teólogos, neste universo antropocêntrico, não ilumina mais nada. Basta a inteligência humana tal como é compreendida pela razão moderna.

Haverá alguma saída para o dilema histórico-formal constituídos entre teologia e antropologia? Para Karl Rahner

“a teologia dogmática deve tornar-se uma antropologia teológica e este antropocentrismo é necessário e fecundo. Não devemos considerar o problema do homem nem a resposta a este problema como área diferente, material e localmente, dos outros domínios de expressão teológica, pois abrange toda a teologia dogmática”.²²⁹

A argumentação desenvolvida para assegurar a unidade de ambas, isto é, entre antropologia e teologia, passa necessariamente pela cristologia:

A humanidade que existe realmente foi de fato criada porque Deus (que é Amor) quis dizer-se no Logos dentro do vazio da criaturalidade, e porque esta auto-expressão do Logos é precisamente a sua humanidade; de tal maneira que a possibilidade do homem ser criado é um momento intrínseco da possibilidade de que o Logos se expresse e, assim, toda a humanidade é, de fato, pensada e querida como contexto desta expressão. Portanto, só em Cristo se afirma absolutamente o homem e só em Cristo se dá ao homem a possibilidade de aceitar seu ser com tudo aquilo que este ser implica, uma vez que sendo aceito incondicionalmente tal como ele é na realidade, é ao próprio Deus que se aceita.²³⁰

É à luz da ressurreição de Jesus Cristo, na medida em que nela se antecipa de maneira real a consumação última, que se revela aquilo que desde o início é o centro do desígnio salvífico de Deus: “na realidade o mistério do homem só se

²²⁸ Cf. VAZ, C. H. L. *Religião e Modernidade Filosófica, Síntese Nova Fase*, v. 18, 1991, p. 147 passim.

²²⁹ RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*, p. 13.

²³⁰ Id., “*Por uma teologia da encarnação*”, p. 61 passim. Para Rahner, a encarnação é o acontecimento de Deus dentro da história; é o acontecimento que ao revelar a autocomunicação de Deus, oferece o sentido último e definitivo da história humana. A encarnação faz de Cristo o salvador absoluto, ou seja, aquele em quem a autocomunicação incondicional divina é totalmente aceita até fazer dela um sinal irrevogável para toda história humana: todo discurso teológico terá que ater a este dado fundamental.

torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado”.²³¹ A cristologia, portanto, é a origem e o termo da antropologia.

É possível, assim, à luz das afirmações anteriores, falar de uma antropologia teológica com base na mística inaciana que dê unidade aos discursos entre o homem e Deus e de modo a sustentar um currículo de ensino religioso numa sociedade secularizada e pluralista? Acredita-se que sim, pois Inácio, por estar situado na confluência da Idade Média e Moderna, portanto em uma fase de transição e crise, pode contribuir para o redimensionamento do lugar do ser humano. Três aspectos principais da cultura moderna encontram na obra de Inácio suas primeiras antecipações: a racionalidade de sua perspectiva espiritual e apostólica, a valorização da liberdade e da consciência individual e a consagração do mundo secular como campo de realização da vocação humana.²³²

Vários são os pontos de partida de reflexão sobre o homem – filosófico, sociológico, médico, jurídico e outros tantos – e todos se colocam como tarefa o desafio de compreender o mistério que constitui a pessoa humana.²³³ Ao lado destes apresenta-se legitimamente um discurso "teológico" que perspectiva o ser humano em sua relação com o Deus Uno e Trino revelado em Jesus Cristo.²³⁴ O seu ponto de partida são as fontes primeiras da revelação: os dados da Tradição Bíblica e da Tradição dos Santos Padres. Busca-se descobrir o que é o ser humano à luz de Jesus Cristo revelador de Deus.

No que toca ao nosso objeto de estudo, esta pesquisa trata de desenvolver uma antropologia espiritual, isto é, uma reflexão que parte da experiência mística acontecida em Inácio de Loyola, na qual Deus tomou a iniciativa de conduzi-lo para as suas profundezas através de seu Filho na força do Espírito. As fontes serão os textos inacianos que testemunham essa autocomunicação de Deus na vida de Inácio transformando-o em um novo homem a seu serviço.

²³¹ COMPÊNDIO DO VATICANO II, GS 22, Vozes, Petrópolis, 1991.

²³² Cf. MACDOWEL, J, "Atualidade de Inácio de Loyola", p. 28. Também Inácio é testemunha da ruptura entre ciência e fé, entre Igreja e mundo, entre a crença religiosa e a vida profana. Ele é testemunha da passagem do homem como objeto para o homem como sujeito. Inclusive, com os Exercícios Espirituais contribui com essa passagem, colocando a liberdade no centro de sua visão sobre o homem (Cf. STIERLI, J. *Buscar a Deus em todas as coisas*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 9 passim).

²³³ ELIZONDO, F. *Antropologia*. In TAMOYO, J; CASSIANO FLORISTAN, J. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid: Ed. Trotta, 1993, p. 41 passim.

Nesse sentido, a segunda parte da pesquisa pretende apresentar os fundamentos antropológicos inacianos que permitam pensar um currículo de ensino religioso centrado na pessoa. Seu desenvolvimento se dará em dois momentos intimamente interligados. Em primeiro lugar, o capítulo III pretende ser uma breve aproximação ao universo antropológico de Inácio a partir do mergulho em sua experiência pessoal. O capítulo IV apresentará aquelas categorias antropológicas em jogo nos escritos de Inácio. Estes dois capítulos constituem o ponto de partida desde o qual se poderá desentranhar sua visão antropológica. O capítulo V explicitará a leitura sistemática de sua antropologia, sobretudo a partir do estudo dos Exercícios Espirituais, que contêm as principais afirmações inacianas sobre o ser humano.

²³⁴ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, São Paulo: Loyola, 1998, p. 11.

3

A “Antropogênese” Mistagógica de Inácio de Loyola

A compreensão da vida e do pensamento de Inácio deverá necessariamente passar pela escuta de sua palavra, das palavras que ele pronuncia para si. É pela leitura de suas obras que se poderá ter acesso ao seu pensamento.²³⁵ Interessa-nos a sua antropologia, ou melhor, o que está por trás dessa palavra, isto é, o horizonte e o universo implícitos no ser humano. Por isso, antes mesmo de qualquer teorização antropológica, é importante descrever o nascimento de Inácio na experiência de inserção no Mistério de Deus. Sua experiência pessoal apresenta-se-nos como lugar teológico para posterior reflexão sobre o ser humano.

Falar da experiência interior de Inácio é o mesmo que falar de sua experiência mística. Aqui já se situa uma questão problemática. O termo “místico” é histórica e presentemente carregado de mal entendidos, ambigüidades e obscuridades em função de seu uso dentro e fora do campo religioso e na perspectivas das várias ciências.²³⁶ No entanto, continua atual e preme de significado no sentido de traduzir a experiência fundante das religiões, ainda que peça um esforço de recuperação de seu sentido original.

²³⁵ VÁSQUEZ MORO, U. *O homem diante de Deus, liberdade e responsabilidade: para uma antropologia inaciana – prolegômenos*. In: *1º Congresso Inaciano de Educação*, São Paulo: Loyola, 1991, p. 65 passim.

²³⁶ A esse respeito, cf. MARTÍN VELASCO, J. *La experiencia mística, estudio interdisciplinar*, p. 15; et. seq. . Id. *El fenómeno místico: estudio comparado*, p. 17 et. seq. ; TREMONTANT, Claude. *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. Barcelona: Herder, 1980, p. 7 et seq..

A experiência mística não pertence ao mundo do irracional, como muitas vezes se afirma no terreno do senso comum, mas é um pensamento que abre a inteligência humana a um terreno novo convidando-a a nele penetrar. É uma ciência, a ciência mais elevada que a inteligência humana pode alcançar. É uma ciência, um conhecimento racional e certo, a seu modo, em sua ordem: “a mística é um conhecimento intelectual fundado em uma experiência de algo que existe”.²³⁷

A vida mística também não pertence ao mundo do irreal, do imaginário. Ela pertence ao mundo do ser. É o conhecimento mais profundo a que o ser pode chegar. Ela não é uma especialidade reservada a algumas pessoas vinculadas à vida religiosa e monacal. A vida mística, a transformação mística, afeta a humanidade inteira do homem. É seu destino último, sua finalidade e seu futuro. A humanidade não tem outro futuro senão a vida mística.²³⁸

Pode-se falar da mística como a ciência por excelência que revela a identidade do ser humano. É um conhecimento, pela inteligência, do que existe. Neste sentido, a mística cristã é ciência por eminência, posto que capta o que existe de um modo eminente e primordial, mesmo que sua expressão seja desafiadora e complexa por parte dos místicos: “a especialidade dos místicos cristãos é a antropologia e a antropogênese”.²³⁹

Nas línguas modernas a palavra mística é a transcrição do adjetivo grego *mistikós*, derivado da raiz indoeuropéia *my*, presente em *myein*: fechar os olhos e fechar a boca, de onde surge o termo “míope”, “mudo” e “mistério”. Ao mesmo tempo, remete a algo oculto, não acessível à vista, do qual não se pode falar.²⁴⁰ Na sua etimologia, “mística” é a transcrição do termo grego *mystikòs* que fora do âmbito cristão significava o referente aos mistérios - *ta mystika*, isto é, as cerimônias das religiões místicas nas quais o iniciado - *mystes* - se incorporava ao processo de morte-ressurreição do deus próprio de cada um dos cultos.²⁴¹

²³⁷ TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 9-10.

²³⁸ *Ibid.*, loc. cit.

²³⁹ *Ibid.*, p. 11

²⁴⁰ VELASCO, *La experiência mística, estudio interdisciplinar*, p. 16.

²⁴¹ *Id.*, *El fenómeno místico*, p. 19.

“Mística” designa uma vivência profundamente interior e misteriosa, principalmente no domínio religioso.²⁴²

O termo “místico” não é utilizado no Novo Testamento nem nos Padres Apostólicos. Sua entrada no vocabulário cristão deu-se no século III. Adquiriu posteriormente três sentidos que chegaram até nós. Primeiro, designará o simbolismo religioso em geral e se aplicará ao sentido alegórico da Sagrada Escritura originando um sentido espiritual ou místico oposto ao sentido literal. Em segundo, referir-se-á ao uso litúrgico, fazendo menção ao culto cristão e aos seus diferentes elementos. Por último, em sentido teológico, designará as verdades inefáveis e ocultas do cristianismo, objeto de um conhecimento mais profundo e íntimo.²⁴³ Marcelo de Ancira, no século V, falará de uma teologia inefável e mística aludindo ao conhecimento mais íntimo da natureza divina. O primeiro tratado desta teologia, no âmbito cristão, surgirá, entre outros, com o Pseudo-Dionísio.²⁴⁴

Dos Santos Padres até o século XII, prevaleceu um único conhecimento teológico que consistia “na assimilação da vida histórica e do mistério de Jesus em clima de oração”.²⁴⁵ A experiência espiritual de Deus era o lugar teológico no qual acontecia a reflexão sobre o mistério, uma forma sapiencial-espiritual de viver e pensar: “a esta perfeita unidade de vivência e reflexão (de espiritualidade e dogmática) dá-se hoje o nome de *Theologia Mystica*.”²⁴⁶

Com a criação da Universidade na Europa e a classificação dos distintos conhecimentos humanos segundo disciplinas autônomas, gradualmente a Exegese e a Dogmática foram se separando da reflexão especulativa espiritual, chegando a ponto de quase não se reconhecerem posteriormente. Isto porque a Dogmática foi se esquecendo do saber espiritual e a espiritualidade especulativa viu-se, senão na prática, ao menos em teoria, marcada pela corrente filosófica de cunho neoplatônico, e não tanto pela vida histórica de Jesus.²⁴⁷

²⁴² BRUGGER, W. *Dicionário de filosofia*, p. 348.

²⁴³ VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 20

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁵ ARZUBIALDE, Santiago G. *Theologia spiritualis*, p. 17.

²⁴⁶ *Ibid.*, loc. cit.

²⁴⁷ *Ibid.*; Velasco lembra que o termo místico para que chegasse a adquirir o sentido que lhe atribuiu o cristianismo passou pela doutrina platônica da contemplação, pela incorporação da

O termo passa de adjetivo a substantivo somente no século XVII, significando o estabelecimento de um âmbito específico do saber.²⁴⁸ Neste mesmo tempo, utiliza-se o termo “místico” para mencionar uma classe de pessoas que vive experiências especiais de Deus. Aponta-se, portanto, um tipo de experiência, uma categoria de pessoas e uma região de conhecimento.

Atualmente, vários são os ramos do saber que se ocupam da experiência mística. Aqui interessa-nos a abordagem teológica. Nesse sentido, a mística faz referência a tudo aquilo que se vincula ao mistério: “mística é a tomada de consciência experiencial da Presença do Mistério de Deus na intimidade do crente em sua situação histórica real”.²⁴⁹ Quando o Mistério se automanifesta, desvela-se oferecendo-se amorosamente em um amor pessoal. A experiência desse amor suscita e desencadeia um processo transformativo interior na pessoa trabalhada pelo mesmo Amor, enquanto só o Amor de Deus transforma misticamente.

Mística significa, neste sentido, uma “forma especial de conhecimento de Deus que se caracteriza por sua condição experiencial e por chegar a Ele para além do conhecimento que dele contam e do conhecimento através de conceitos.”²⁵⁰

A mística define-se, assim, como uma vivência experiencial da vida divina na graça do homem. É afirmação comum na mística o fato de Deus ser conhecido experiencialmente no interior da alma. Neste sentido, pode-se dizer que Inácio foi místico na plena acepção do termo. Na sua interioridade, Deus foi lançando luzes nas moções que foi descobrindo desde o processo de sua conversão.

Ao mesmo tempo em que se fala de mística fala-se também de espiritualidade. A espiritualidade ou a teologia espiritual busca no desenvolvimento da vida espiritual uma lógica subjacente. Assim o entende Charles A. Bernard: “A teologia espiritual é uma disciplina teológica que, baseada nos princípios da revelação, estuda a experiência espiritual cristã, descreve seu

mesma ao judaísmo por Fílon e pelo desenvolvimento posterior através do neoplatonismo, sobretudo Plotino (Cf. VELASCO, *La experiencia mística*, p. 16)

²⁴⁸ Ibid., p. 17.

²⁴⁹ ZAS FRIZ Rossano, *Mística Ignaciana*, In: GARCIA DE CASTRO, J, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. II. Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2007, p. 1256.

²⁵⁰ VELASCO, *La experiencia mística*, p. 17.

desenvolvimento progressivo e dá a conhecer suas estruturas e leis”.²⁵¹ À luz dessa definição geral, pode-se entender também a espiritualidade como um modo de proceder na vida espiritual com uma “lógica inaciana”.²⁵²

Conceitualmente, a espiritualidade inaciana será então a “disciplina teológica que, fundada sobre a particular experiência do mistério de Deus revelado a Inácio, estuda a dinâmica progressiva da transformação pessoal que Inácio sofreu em consequência de tal revelação pessoal”.²⁵³ Ou seja, trata-se de levar adiante uma reflexão que compreenda a estrutura e as leis que regem a experiência divina acontecida a Inácio.

A teologia mística e a teologia espiritual são distintas, mas não se separam. Ao contrário, se complementam no sentido de que apontam para dimensões diferentes que se entrelaçam na experiência pessoal do místico. A teologia mística desenvolve uma reflexão centrada não no processo de transformação subjetivo de Inácio, mas “na experiência a partir da qual inicia a progressiva tomada de consciência do mistério de Deus” que ele vai padecendo, paralelamente ao seu processo de transformação interior.²⁵⁴ É a reflexão sobre a experiência do mistério da autocomunicação de Deus a Inácio. À espiritualidade corresponde a “dimensão subjetiva da experiência da revelação divina enquanto processo transformativo pessoal. Mística corresponde à dimensão objetiva enquanto reflexão sobre a experiência historicamente datada do mistério de Deus”.²⁵⁵

Interessa-nos, em seguida, apresentar o processo do nascimento do homem Inácio diante da experiência do Deus que se lhe foi revelando e o foi tomando como seu colaborador e servidor ao longo da sua existência.

3.1. A experiência interior de Inácio de Loyola

Nos escritos de Inácio, a mística refere-se ao aspecto passivo e objetivo de como Deus foi se revelando a ele e de como ele foi sendo gestado em decorrência

²⁵¹ ZAS FRIZ Rossano, *Espiritualidad Ignaciana*, GARCIA DE CASTRO, J, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. II. Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2007..

²⁵² Ibid., loc cit.

²⁵³ Ibid., loc. cit.

²⁵⁴ Ibid., p. 1256

²⁵⁵ Ibid., 1257

da experiência do Mistério. Espiritualidade remete para as transformações e marcas que Deus foi deixando ao longo de sua peregrinação interior e de como ele foi respondendo a este Deus. Portanto, os termos, embora remetam a pólos diferentes, complementam-se e possibilitam uma compreensão mais global da experiência vivida por Inácio.

A questão é saber como Deus foi conduzindo Inácio ao longo de sua existência e que implicações surgiram daí em termos de descoberta de sua vocação pessoal. Dito de outro modo, necessário se faz entrar no campo da teologia mística para ver como Inácio foi fazendo a experiência de inserção no Mistério mais profundo de si mesmo. O registro deste caminho deixa-se encontrar em duas fontes principais, de “autoria” do próprio santo: a *Autobiografia* e o *Diário Espiritual*.²⁵⁶

A intenção da *Autobiografia* é simples. Visa fazer um relato da vida de Inácio para mostrar o modo como Deus o conduziu, libertando-o do pecado: "o protagonista da sua *Autobiografia*, de fato, não é ele, é Deus. Inácio, o Peregrino, é objeto de um estranho governo de Deus e é isto mesmo que ele descobre com clareza, das alturas de sua vida".²⁵⁷

É o relato de um andante, do homem que caminhou para longe - *peregre* - da sua terra natal, caminhando rumo ao desconhecido, guiado por uma confiança em quem O conduzia, sem que ele próprio soubesse para onde.²⁵⁸ Na *Autobiografia*, Inácio vê "às costas" dos acontecimentos e ia decifrando seu enigma: a partir da meta alcançada, ia refazendo os caminhos, repisando as

²⁵⁶ Usamos a tradução portuguesa: *Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola*, tradução e notas de Pe. Armando Cardoso S.J., São Paulo. Ed. Loyola, 1977. *Autobiografia* de Inácio de Loyola, tradução e notas de Pe. Armando Cardoso S.J., São Paulo. Ed. Loyola, 5ª edição, 1997. A obra de Inácio intitulada “Autobiografia” foi escrita três anos antes de sua morte, a pedido de seus primeiros companheiros de Roma (Nadal, Lainez, Polanco, Gonçalves da Câmara e Cogordán). Ela foi narrada em 1553 (agosto a setembro); 1555 (em março) e 1555 (setembro-outubro). A mesma foi ditada ao Padre Luís Gonçalves. Nela registra-se a experiência de Deus que Inácio vai fazendo em sua vida. Não é um livro autobiográfico no sentido das biografias e autobiografias atuais. De outra parte, o *Diário Espiritual* é o registro por escrito de um fragmento relativo ao processo de discernimento sobre se as casas dos professos deviam ou não ter rendas. Mas, no conjunto, narram com intensidade a experiência mística de Inácio de Loyola.

²⁵⁷ IDIGORAS, Tellechea, J. *Ignacio. Inácio de Loyola: Sozinho e a pé*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 32.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 33.

pegadas dos seguros, mas também obscuros passos que constituíam o grande labirinto de sua vida.²⁵⁹

Não é uma *Autobiografia* no sentido estrito do termo, uma vez que não pretende narrar sua vida, mas tão somente descobrir os testemunhos como Deus o guiou desde sua conversão. Por isso escolhe uns fatos, deixa outros de lado, e os apresenta de modo a deixar transparecer a pedagogia divina em sua existência: “a Autobiografia é um ensinamento, uma fundação e para transmitir este ensinamento e fundamento, Inácio realiza um discernimento de sua vida, o que poderia chamar radiografia espiritual de sua existência cristã”.²⁶⁰

A compreensão da mensagem espiritual do relato Inaciano requer, a um só tempo, a consideração de sua “geografia espacial e espiritual.”²⁶¹ Inácio é peregrino neste duplo sentido. A *Autobiografia* revela um homem que vai se tornando livre e disponível para ir onde Deus lhe chama, sem apego a nenhum lugar ou circunstância. Há também toda uma peregrinação interior: a conversão em Loyola; a passagem para uma vida de fé mais metódica em Montserrat; a experiência fundante em Manresa; a iluminação do Cardoner que marcará toda a sua existência posterior; visita à Terra Santa onde sente aumentar sua devoção; o tempo de estudo em Paris e apostolado em busca de companheiros como meios para realizar a vontade de Deus de ajudar as almas.

O *Diário Espiritual*, por sua vez, cobre o tempo transcorrido entre 02 de fevereiro de 1544 a 27 de fevereiro de 1545. Sua finalidade consiste em fazer memória das moções interiores com relação ao discernimento feito por Inácio de um ponto da pobreza institucional da Companhia de Jesus.²⁶² O ponto de pobreza em eleição consistia na alternativa de dispor ou não de rendas nas casas dos Jesuítas formados, professores ou coadjutores. Inácio em três anos faz o discernimento. É um tempo marcado pelo aspecto místico, que estimula ao abandono por inteiro à experiência de Deus.²⁶³

²⁵⁹ Ibid., loc. cit.

²⁶⁰ RAMBLA, J. *Autobiografia*. In: GARCIA DE CASTRO, J. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. I, Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2007, p. 199.

²⁶¹ Ibid., p. 200

²⁶² THIÓ, S. S.J., *Diário Espiritual*, In GARCIA DE CASTRO, J. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Santander: Mensajero/Sal Terrae, 2007, p. 593.

²⁶³ Ibid., p. 594.

Em termos de compreensão do itinerário místico feito por Inácio, nestes dois escritos, optamos por seguir o esquema tradicional utilizado na mística cristã, que tem suas raízes nos séculos V-VI, com Pseudo-Dionísio Areopagita.²⁶⁴ Este fez a distinção do caminho místico em três vias – via purgativa, via iluminativa e via unitiva. Há um caminho ascendente e contínuo que percorre Inácio rumo a Deus e um caminho descendente de Deus que o busca e encontra-o.

Inácio tem o seu primeiro nascimento aos 26 anos de idade, quando de sua conversão. Ele inicia a *Autobiografia* afirmando que “até os vinte e seis anos de idade, foi homem entregue às vaidades do mundo. Deleitava-se principalmente no exercício das armas, com grande e vão desejo de ganhar honra”.²⁶⁵ O que lhe terá acontecido nesta idade? Ele próprio o diz. Estando numa fortaleza onde os franceses combatiam, e sendo todos do parecer que se rendessem, com a condição de salvarem as vidas, aduziu tantas razões ao prefeito da cidade que o persuadiu à defesa, mesmo contra a opinião de todos os cavaleiros que o alentavam com seu ânimo e esforço. Depois de confessar-se com um dos seus companheiros, chegou o dia do assalto e os franceses dispararam sua artilharia rumo ao local em que estavam: “uma bombarda lhe acertou a perna e a quebrou toda e passando entre as pernas, deixou a outra também bastante ferida”.²⁶⁶

Esse acontecimento físico, gerador de sofrimento, foi condição fundamental para o redirecionamento de suas motivações fundamentais.²⁶⁷ Deus não se deixou encontrar sem mais na normalidade naturalizada de seu cotidiano. Foi necessário passar da exterioridade para a interioridade. Mas mesmo após o ferimento de uma perna e o estraçalhar da outra, não perde de vista os valores estruturantes de sua vida. Tendo passado por duas cirurgias deu-se conta de que uma das pernas ficara

²⁶⁴ Provavelmente viveu na Síria, por volta do ano 500. É célebre pela criação do conceito de “teologia mística”, como conhecimento que diz respeito ao mistério de Deus em si. Há outras possíveis leituras do mesmo processo interior (Cf. COGNET, Louis. *Spiritualité Moderne: L’essor 1500-1650*, Paris: Aubier, 1966, p. 15-23; STIERLI, J. *Chercher Dieu em toutes choses*, Paris: L’Éditions du Centurion, 1985, p. 29-88).

²⁶⁵ *Autobiografia*, 1

²⁶⁶ *Ibid.*, loc. cit.

²⁶⁷ Ribadeneira confessa que por debaixo da austeridade de Inácio, ocultava, já domesticada, uma natureza colérica: foi esta que, sem rédeas nem freios, deu o tom à sua mocidade. (Cf. *Apud TELLECHEA*, P. 83). “Seu temperamento era forte e valente e, sobretudo, cheio de coragem para realizar grandes coisas”; punha a vontade a serviço da honra; era brigão e gostava de desafios. Polanco diz que ele “era bastante livre no amor das mulheres, dos torneios e desafios aceitos por questões de honra” (Id. *Ibid.*). Diz que, embora afeiçoado à fé, Inácio não vivia em nada conforme

menor que a outra: “com isso a perna ficava mais curta e o osso tão levantado que ficava feio. Ele não resignou, pois determinava a seguir o mundo e julgava que isso o deformaria”.²⁶⁸ A luta, daí por diante, passaria a ser travada internamente.

Dada a condição existencial criada, seu processo de conversão se aprofundará mediante o contato com a tradição cristã. Não havendo nenhum livro de cavalaria que costumava ler deram-lhe uma *Vita Christi* e um livro da *Vida dos Santos*.²⁶⁹ No contato com estes, aos poucos foi descobrindo que Deus comunicava-se com ele nos movimentos que lhe provocava na alma. Nos intervalos das leituras, quando

“pensava nos assuntos do mundo, tinha muito prazer, mas, depois, quando os deixava, achava-se seco e descontente. Ao contrário, quando pensava em ir a Jerusalém descalço, em comer somente verduras, em imitar todos os rigores que via na vida dos santos, se consolava. Não só quando se detinha em tais pensamentos, mas, também, depois que os deixava, ficava contente e alegre.”²⁷⁰

Aos poucos foi se dando conta da diversidade dos espíritos que o moviam. Vai descobrindo a mão de Deus em sua vida, e o desejo de buscar honras vai se transformando no desejo de dedicar-se completamente a Deus, embora sem saber exatamente como isso se daria no futuro. Inácio tem, pela primeira vez, a oportunidade de encontrar-se consigo mesmo por um duplo movimento de extroversão da imaginação e introspecção da reflexão, através do auscultar do movimento e direção de seus desejos.

Por si mesmos a dor e o sofrimento não provocam conversão. Cortar a protuberância da perna por duas vezes para a honra do mundo o confirma. Porém, pode criar um terreno propício que leva à conversão. Foi necessário o contato com a tradição dos santos para levá-la em frente. Com estas leituras, reencaixou os pedaços dispersos de sua alma e de sua personalidade esquartejada:

ela, nem se precavia contra os pecados; pelo contrário, era muito travesso em jogos, coisas de mulheres, em torneios e coisas de armas, mas tudo isso era vício dos costumes.

²⁶⁸ *Autobiografia*, 4.

²⁶⁹ Entre as várias versões piedosas, Inácio leu a Vida de Cristo de autoria do cartuxo Ludolfo de Saxônia (morto em 1377) e traduzida em Castela pelo poeta franciscano Ambrosio de Montesino. Constava de quatro volumes. O outro que teve em suas mãos foi o *Flos Sanctorum*, florilégio de vidas de santos conhecido pelo título popular de Legenda Áurea, compilado pelo dominicano Frei Jacobo de Varaze (morto em 1298) e traduzido ao espanhol por volta de 1480 (Cf. GARCIA-VILLOSLADA, R. *San Ignacio de Loyola: Nueva biografía*, Madrid, 1986, p. 166 passim).

²⁷⁰ *Autobiografia*, 8

“Também neste segundo ajustamento, foi necessário serrar várias protuberâncias, enrijar seu entendimento e vontade, fazer renúncias (...). Tratou-se de um momento chave que, como no caso de todos os convertidos, representava um segundo e definitivo nascimento. O primeiro ficará relegado à insignificância, ao vazio, à morte, ao esquecimento”.²⁷¹

O coroamento de seu processo de conversão se dá quando estando uma noite acordado,

“viu claramente uma imagem de Nossa Senhora com o santo Menino Jesus. Com esta vista, por espaço notável, recebeu consolação muito excessiva e ficou com tanto asco de toda a vida passada e especialmente dos pecados da carne, que parecia terem-lhe tirado da alma todas as imagens que antes tinha nela pintadas”.²⁷²

Inácio afirma que daquela hora em diante, nunca mais teve nem um mínimo consentimento em matéria carnal.²⁷³ Crê ter sido graça de Deus, e sua família foi conhecendo pelo exterior a mudança que se operava em sua alma interiormente.²⁷⁴

A esta altura, já não importava que as pessoas percebessem sua mudança. Continuava a perseverar nos seus bons propósitos e nas leituras dos referidos livros. Ainda em casa, gastava todo o tempo em assuntos de Deus e com isso aproveitava à alma deles. É, por assim dizer, seu primeiro apostolado. Gostando muito dos livros, deliberou fazer um resumo deles em relação aos pontos mais essenciais relativos à vida de Cristo e dos Santos. Traçava as palavras de Cristo com tinta vermelha e as de Nossa Senhora, com tinta azul. Parte do tempo gastava em escrever e parte em oração.²⁷⁵ Nesse tempo, a maior consolação que descobrira era contemplar o céu e as estrelas, porque sentia em si muita força para servir a Deus.

Após o seu processo de conversão, Inácio continua seu itinerário interior de escuta da experiência do Mistério, que é Deus, e que pode ser descrito pelas

²⁷¹ IDIGORAS, TELECHEA, op., cit., p. 91 et. seq.

²⁷² *Autobiografia*, 10.

²⁷³ O seu ambiente propiciou-lhe o cometimento de pecados. Por exemplo, houve o cometimento de "delitos qualificados e enormes", realizado no Carnaval de 1515, com seu irmão clérigo. Sabe-se que tal ato aconteceu à noite, propositadamente, resultado de uma conversa e deliberação, planejando armadilha com aleivosia. Fugiu para Pamplona e colocou-se sob a proteção do bispo, em sua prisão como clérigo tonsurado. “O motivo da perseguição de Hoyo, que chegou a ferir Inácio e que o jurou de morte, só se explica em aventuras de namoro, com causas gravíssimas e mulher de perneio” (Ribadeneira/Polanco *apud* Tellechea, p. 60).

²⁷⁴ *Autobiografia*, 10

²⁷⁵ *Ibid.*, 11. Estes registros transformariam no futuro livro dos Exercícios Espirituais.

clássicas vias da mística cristã.²⁷⁶ Embora esta aplicação das vias à tradição inaciana seja objeto de discussão,²⁷⁷ não se pode esquecer que o mesmo Inácio delas fez uso, apesar de as ter substituído pelos termos *vida* purgativa e *vida* iluminativa.²⁷⁸ Um comentarista dos Exercícios Espirituais diz, da 10ª anotação, que se a primeira via corresponde à Primeira semana e a via iluminativa à Segunda, a Terceira e Quarta semanas podem ser atribuídas à vida unitiva.²⁷⁹

O próprio Inácio, narrando sua experiência interna de Manresa, divide-a em três períodos:²⁸⁰ um começo tranqüilo; um tempo da noite escura do espírito e um tempo das ilustrações trinitárias. Na primeira fase, Inácio confessa não saber nada das graças propriamente místicas; na segunda, está cheio das mais terríveis aflições da alma, até o pensamento de suicídio, com as tentações convulsivas para buscar a graça; a terceira, um período das verdadeiras graças místicas, que correspondem ao curso histórico. No uso das categorias clássicas da mística, estes três períodos dividem-se em duas etapas: purificativa e iluminativa.²⁸¹

3.2. Etapa Purificativa:

Pode-se falar de duas modalidades de purificação acontecidas a Inácio – uma purificação ativa e outra passiva. A purificação ativa inaugura-se ainda em Montserrat, local de peregrinação, onde Inácio preparou-se em oração para sua confissão geral, por escrito, que durou três dias.²⁸² Já em Manresa, Inácio informa-

²⁷⁶ DIONISIO, O AREOPAGITA. *Teologia mística*, Trad. Marco Lucchesi, Rio de Janeiro: Fissus, 2005; ____ *Obras Completas*, São Paulo, Paulinas, 2004.

²⁷⁷ É muito discutido se de fato Inácio usou o esquema das três vias ou se não o teria abandonado. Um dos argumentos é que as três vias são tributárias da mística especulativa de Plotino, e que, portanto, não são válidas para a leitura do Cristianismo, pois é próprio deste o deslocamento do crescimento do espírito humano para o seguimento de Jesus. Deste modo, a mística da elevação transforma-se em mística da encarnação. Este é o posicionamento de Santiago Arzubialde (Cf. ARZUBIALDE, Santiago G. *Theologia spiritualis: el camino espiritual del seguimiento a Jesus*. Tomo I, Madrid: UPCO, 1989).

Ao contrário, Melloni sugere que, não obstante o risco da introspecção da experiência mística pode ocasionar, a mística da interioridade e da exterioridade, da elevação e da encarnação se unificam no ato de abandono e despojo que se dá através da *eleição* (JAVIER, MELLONI, S.J. *La Mistagogia de los Ejercicios*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao/Santander, 2001).

²⁷⁸ Cf. *Escritos de Santo Inácio: Exercícios Espirituais*, anotação 10, p. 14.

²⁷⁹ *Ibid.*, op.cit., p. 15. Cf. PE. GÉZA KOVECSÉS S.J, *Exercícios Espirituais*, p. 20 et. seq.

²⁸⁰ RAHNER, Hugo, *Ignácio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Bilbao/Santander: Sal Terrae-Mensajero, 1955, p. 51; Cf. também GARCIA-VILLOSLADA S.J, op. cit., p.216 passim.

²⁸¹ JAVIER MELLONI, op. cit., p. 36 passim.

²⁸² *Autobiografía*, 17

nos que “perseverava em suas sete horas de oração por dia, de joelhos”²⁸³ e que até a este tempo sempre “perseverava quase num mesmo estado interior, com igualdade e grande alegria, sem ter conhecimento algum de problemas interiores espirituais”.²⁸⁴ Um pouco antes, determinara fazer grandes penitências, não considerando já a satisfação de seus pecados, mas o agrado e prazer de Deus. Quando recordava da prática de algumas penitências que fizeram os Santos, propunha-se realizar as mesmas, podendo, inclusive, ir além.²⁸⁵ Afirma que sua alma ainda estava cega, embora com grandes desejos de servir a Deus. Para Hugo. Rahner, nesta etapa, de fato, Inácio nada sabe ainda das graças propriamente místicas.²⁸⁶

Quando estava no hospital, em Manresa, acontecia-lhe sempre ver alguma coisa no ar, junto dele: dava-lhe muita consolação, porque era visão sobremaneira formosa. Não discernia bem o que era, mas de algum modo parecia ter forma de serpente, com muitos pontos resplandecentes, que assemelhavam a olhos, mas não era. Ele se deleitava e se consolava muito vendo tal objeto: “quanto mais olhava, tanto mais crescia a consolação. Mas quando a visão desaparecia, se desagradava dela.”²⁸⁷ O sentido de tal visão só será descoberto mais tarde. Ele reconhece que nesta ocasião “não sabia o que era humildade, caridade, paciência nem discrição para regular ou medir estas virtudes”. Toda a sua intenção era realizar grandes obras exteriores.²⁸⁸ Um fato que confirma seu estado espiritual é o desejo de matar o mouro com o qual se encontrara e que não acreditava na virgindade pós-parto de Maria.²⁸⁹ Até então, Inácio se vê como sujeito de seus desejos e vontades.

A purificação passiva, por sua vez, durará quatro meses, e seu objeto será a luta contra os escrúpulos. Sente-se interiormente assaltado sem que o queira, para além de sua vontade: “depois veio a sofrer muitas aflições de escrúpulos. Ainda que a confissão geral de Montserrat fosse feita com muito cuidado e toda por escrito, contudo parecia-lhe que não confessara alguns pormenores. Isto lhe dava

²⁸³ Ibid., 26.

²⁸⁴ Ibid., 20

²⁸⁵ Ibid, 14

²⁸⁶ RAHNER, H. op.cit., p. 51.

²⁸⁷ *Autobiografia*, 19

²⁸⁸ Ibid., loc. cit.

²⁸⁹ Ibid., 15,16

muita aflição e por mais que o confessasse não ficava satisfeito”.²⁹⁰ Nesta atmosfera acomete-lhe o desejo de suicidar-se: “estando nestes pensamentos, vinham-lhe muitas vezes tentações, com grande ímpeto, para lançar-se de um buraco grande que aquele quarto tinha, junto do lugar onde fazia oração. Mas sabendo que era pecado matar-se, voltava a gritar: “Senhor, não farei nada que te ofenda!””²⁹¹ Nada o aquietava. Seu voluntarismo está agora derrotado. Nada do que se propõe fazer, cura-lhe a dor. Chega ao limite, e não encontrando remédio nos homens, nem em criatura alguma, pede ao Senhor que lho indique onde poderia achá-lo: “se for preciso andar atrás de um cachorrinho para que me dê remédio, eu o farei”²⁹²

Ocorreu-lhe então a história de um Santo, que para alcançar de Deus uma graça muito desejada, ficou sem comer muitos dias até conseguiu-la. Pensou algum tempo e resolveu fazer jejum, propondo a si que não comeria nem beberia até que Deus o remediasse ou que ele sentisse avizinhar-se a morte. Toda a semana perseverou sem por nada na boca, sem deixar de se entregar aos costumeiros exercícios, mesmo o de ir aos ofícios divinos e fazer oração de joelhos até de levantar-se à meia noite. Ficou uma semana de jejum e penitência até que o confessor o proibisse de continuar aquela abstinência.²⁹³

Portanto, é no limite de seu abaixamento, no qual sua arrogância é vencida e seu eu é desapropriado, que então Deus já lhe pode manifestar-se mais profundamente: “Com isto quis o Senhor que despertasse como de um sonho”.²⁹⁴ Com alguma experiência da diversidade dos espíritos, com as lições que Deus lhe dera, resolveu não mais confessar nenhum pecado passado ficando livre dos escrúpulos e certificando-se de que o Senhor o quisera libertar por sua misericórdia. Libertado e desapropriado de si, está preparado para receber as graças místicas.

²⁹⁰ Ibid., 22

²⁹¹ Ibid., 24

²⁹² Ibid., 23

²⁹³ Ibid., 24-25.

²⁹⁴ Ibid., 25.

3.3. Etapa iluminativa

Este segundo momento é marcado por consolações e ilustrações divinas. Inácio nomeia seqüencialmente as graças místicas que o visitaram. Primeiro, estando um dia rezando as Horas de Nossa Senhora, “começou a elevar-se-lhe o entendimento, como se visse a Santíssima Trindade em figura de três teclas, e isto com tantas lágrimas e tantos soluços que mal podia se conter”.²⁹⁵ Durante toda aquela manhã nunca pôde reter as lágrimas até a hora do comer, nem depois de comer podia deixar de falar da Santíssima Trindade. E isto com muitas comparações e muito diversas, e com muito gozo e consolação.

Segundo, “uma vez se lhe representou no entendimento, com grande alegria espiritual, o modo como Deus criara o mundo. Parecia-lhe ver uma coisa branca da qual saíam alguns raios e dela fazia Deus a luz”.²⁹⁶

Terceiro, estando ouvindo missa, um dia, “na elevação do Corpo do Senhor, viu com os olhos interiores uns como raios brancos que vinham de cima. Isto, ainda que não o possa bem explicar, depois de tanto tempo, contudo ele viu claramente com o entendimento o modo como estava no Santíssimo Sacramento Jesus Cristo Nosso Senhor”.²⁹⁷

Quarto, muitas vezes e por muito tempo, estando em oração, “via com os olhos interiores a humanidade de Cristo e sua figura, que lhe parecia como um corpo branco, não muito grande, nem muito pequeno”.²⁹⁸ Afirma tê-lo visto em Jerusalém e perto de Pádua.

Quinto, uma vez indo por devoção à Igreja de São Paulo, que fica próximo ao rio, “assentou-se com o rosto para o rio, que ficava um pouco em baixo. Estando ali assentado, começaram a abrir-se-lhe os olhos do entendimento. Não tinha visão alguma, mas entendia e penetrava muitas verdades, tanto em assunto

²⁹⁵ Ibid., 28

²⁹⁶ Ibid., 29

²⁹⁷ Ibid., loc. cit.

²⁹⁸ Ibid., loc. cit.

de espírito, como de fé e letras. Isto, com uma ilustração tão grande que lhe pareciam coisas novas”.²⁹⁹

Parece que a última graça mística do rio Cardoner teve fortes conseqüências para sua vida. Estando de joelhos a agradecer as graças místicas junto à cruz, ele próprio afirma que coligindo todas as ajudas recebidas de Deus e o que aprendeu por si mesmo, não lhe parece ter alcançado tanto quanto daquela só vez.³⁰⁰

No período de Manresa aparecem duas afirmações mistagógicas no próprio texto inaciano: “neste tempo Deus o tratava como um mestre-escola trata a um menino que ensina”.³⁰¹ Ou seja, Inácio reconhece que para prosseguir no caminho espiritual, além do domínio das afeições desordenadas, é necessário deixar-se conduzir por Deus como uma criança. Deve trocar sua atividade pela passividade da iniciativa divina.

No que diz respeito às visões que teve em Manresa, diz: “se não houvesse Escritura que nos ensinasse estas verdades da fé, ele se determinaria a morrer por elas, só pelo que vira”.³⁰² Ou seja, para Inácio, Deus age diretamente na criatura e usa de uma especial pedagogia para introduzi-la em seu mistério.³⁰³

3.4. Etapa unitiva

Após as graças recebidas em Manresa e, sobretudo, à beira do rio Cardoner, a vida interior de Inácio será marcada cada vez mais pela contemplação infusa mais elevada. No entanto, esta se faz carne no cotidiano, no serviço de ajuda as almas. Neste sentido, podemos falar de uma terceira etapa narrada na

²⁹⁹ Ibid., 30

³⁰⁰ Poderia parecer que a visão de Cardoner fosse o cume da experiência mística de Inácio, mas P. de Guibert discorda e afirma que o auge da experiência inaciana dar-se-á na Itália e em Roma. “Parece claro que o sentido exato dessa confidência seja que jamais em sua vida havia recebido o Santo um enriquecimento interior comparável com o que lhe foi concedido naquela ocasião; que jamais sua inteligência havia sido iluminada de um só golpe com luzes tão abundantes, nem adquiridos conhecimentos sobrenaturais tão extensos. O que de nenhuma maneira quita que, depois daquela efusão de luzes, única em seu itinerário místico, haja continuado a progredir nesse caminho da união infusa com Deus e recebendo dele graças cada vez mais elevadas” (GUIBERT, J. de. *La espiritualidad de la Compañia de Jesus*, Bilbao/Santander: Sal Terrae-Mensajero, 1955, p. 17). Ou seja, mais tarde as graças acontecidas em Manresa serão experimentadas mais intimamente em seus mistérios de união à Trindade.

³⁰¹ *Autobiografía*, 27

³⁰² Ibid, 29

³⁰³ RAHNER, K. *Palavras de Inácio a um Jesuíta de hoje*, São Paulo: Loyola, 1992, p. 14.

Autobiografia, com destaque para a visão de *La Storta* e, sobretudo, pelo *Diário Espiritual*.

No tempo em que estive em Vicenza, ocorreram-lhe muitas visões espirituais e muitas, quase contínuas, consolações. Principalmente quando começou a preparar-se para ser sacerdote em Veneza e também quando se preparava para celebrar a missa; durante todas aquelas viagens, teve grandes visitações sobrenaturais, daquelas que costumava ter em Manresa.³⁰⁴

Inácio determinara que depois de ordenado ficaria um ano inteiro sem celebrar missa, preparando-se e rogando à Virgem que o quisesse pôr com seu Filho. Diz que estando para chegar a Roma e pondo-se a fazer oração numa igreja, “sentiu tal mudança em sua alma e viu tão claramente que Deus o punha com Cristo seu Filho, que não teria ânimo para duvidar disto, de que o Pai o punha com seu Filho”.³⁰⁵

Roma foi para Inácio um lugar de maturidade e consolação espiritual. Ele mesmo informa que “havia cometido muitas ofensas contra Deus Nosso Senhor, depois que começara a servi-lo, mas nunca tivera consentimento em pecado mortal”.³⁰⁶ Revela o auge de sua experiência mística: “sempre crescera em devoção, isto é, em facilidade de encontrar a Deus e agora mais do que em toda a sua vida. Sempre, a qualquer hora que queria encontrar a Deus, o encontrava”.³⁰⁷ Ou seja, Inácio já não punha obstáculos à presença de Deus. Fizera sempre o esforço de colaborar e buscá-lo. Por isso, vivia neste momento em profunda união com Deus.

Entretanto, será a leitura do *Diário Espiritual*³⁰⁸ que melhor traduzirá os patamares últimos, íntimos e mais elevados da união mística de Inácio. Embora

³⁰⁴ *Autobiografia*., 95 b

³⁰⁵ *Ibid.*, 26 b

³⁰⁶ *Ibid.*, 99 b

³⁰⁷ *Ibid.*, loc cit.,

³⁰⁸ INACIO DE LOYOLA. *Diário Espiritual*. Trad. e notas Pe. Armando Cardoso S.J. Ed. Loyola, São Paulo, 1977. O Diário surge em 1544, quando Inácio coloca como objeto de eleição o tipo de pobreza que devia marcar a Companhia de Jesus. Foi um período caracterizado por grandes graças e comunicações celestes, descritas por ele, dia por dia, num primeiro caderno, que vai de 2 de Fev. a 12 de Março de 1544. O segundo caderno vai de 13 de março a 27 de Fevereiro de 1545, onde se apresenta quase um ano de movimentos da alma sobre diversas matérias das Constituições que Inácio continuava a estudar e escrever. Para mais, confira R. P. Victoriano Larrañaga, *Obras completas*. Vol. I, Madrid, BAC, 1947.

seja dedicado ao discernimento para a composição das Constituições, possibilita a descrição das graças que lhe foram conferidas, que marcarão a identidade da própria Companhia emergente, bem como a percepção de um Inácio que foge aos costumeiros adjetivos aplicados a ele.³⁰⁹

Percorrendo a leitura do *Diário Espiritual*, identifica-se os vários movimentos da graça que foi conduzindo Inácio à união com Deus. Esses movimentos podem ser descritos como ciclos.³¹⁰

a) Ciclo dos Mediadores Jesus e Nossa Senhora (02 a 15 de Fevereiro)

Inicia-se pela abundância de devoção e lágrimas antes, durante e depois da missa. É acompanhada de crescida confiança em Nossa Senhora e lágrimas interiores, exteriores e dor nos olhos ao “ver a mãe e o Filho propícios para interceder junto ao Pai”.³¹¹ Inclina-se a não ter rendas. Conclui que tê-la em parte é confusão, tê-la inteira, é rebaixamento da pobreza que Deus tanto louva.

No dia 07, ao tempo da missa, surge-lhe a “impressão de ter um acesso notável, com muita devoção e moção interior para rogar ao Pai; parecia-me que os dois Mediadores tinham intercedido com algum sinal de vê-lo”.³¹²

No dia 08 examina as eleições e lhe parece melhor, tanto pelas razões quanto pela moção da vontade, nada ter. Fez isso, querendo apresentar ao Pai, por mediação e rogos da mãe e do Filho. Nas palavras de Inácio: “fiz primeiro oração a ela, para que ajudasse a ser com seu Filho e com o Pai; depois orei ao Filho (que) me ajudasse ao Pai em companhia da mãe”.³¹³ Então sentiu em si, um ir ou ser levado perante o Pai, e neste andar, levantarem-se-lhe os cabelos e mover-lhe todo o corpo, “à maneira de ardor notabilíssimo”.³¹⁴

³⁰⁹ Inácio é muitas vezes apresentado como o chefe militar, pouco afetivo, combativo. Talvez valha como uma das possíveis explicações o fato de a *Autobiografia* e o *Diário Espiritual* terem sido esquecidos pela primeira geração dos jesuítas. A *Autobiografia* foi substituída pela *Vida de Ribadeneira* e o *Diário* foi arquivado e esquecido até os fins do século XIX (Cf. ZAS FRIZ, art. cit., p.1265).

³¹⁰ Além de P. Dalmases no comentário ao *Diário Espiritual*, também P. Camilo Maria Abad S.J propõe como chave de leitura os ciclos. Cf. *Diário Espiritual de San Ignácio de Loyola*, Santander, Comillas, 1956.

³¹¹ *Diário Espiritual*, 4

³¹² *Ibid.*, 6.

³¹³ *Ibid.*, 7a

³¹⁴ *Ibid.*, 7b

No dia 09 à noite, passando pelas eleições com muita tranquilidade e devoção, parecia-lhe não ter renda nem em parte nem em todo, assunto dado por acabado. No dia 10, andando pelas eleições, fez oblação de nada ter, com muita devoção e não sem lágrimas. No dia 11 põe-se a oferecer e rogar a Deus Nosso Senhor que a oblação passada fosse para sua divina Majestade. Depois, um passo adiante, fez um colóquio com o Espírito Santo para celebrar sua missa: “parecia-me vê-lo e senti-lo em claridade espessa ou em cor de chama de fogo, de modo insólito. Em tudo isso se me confirmava a eleição feita”.³¹⁵

No mesmo dia, toma a lista com as razões escritas para discorrer sobre elas (razões para ter ou não ter rendas), “fazendo oração a Nossa Senhora, depois ao Filho e ao Pai, para que me dêem seu Espírito para refletir e discernir”.³¹⁶ Fez então a oblação e, depois de algum tempo, não pôde ver nem sentir nenhuma das outras Pessoas divinas, a não ser o Espírito Santo. No dia 12 veio-lhe a tentação de soltar um ponto em favor de alguma renda das Igrejas. No dia seguinte, reconhece ter faltado com as Pessoas divinas no dia anterior, por não ter dado graças. Propõe-se tomar por intercessores a mãe e o Filho para que lhe fosse perdoada a falta e restituída a primeira graça: “abstive-me assim das Pessoas divinas para não me achegar a elas sem mediações, a fim de reaver as graças e oblações primeiras. Senti serem a mãe e o Filho seus intercessores”.³¹⁷

No dia 14, achava muito acesso ao Pai a ponto de nomeá-lo, com grande segurança e esperança, responsável por alcançar o que havia perdido. Sentia o Filho muito propício a interceder. No dia 15, diz que ao referir-se ao Pai eterno vinha-lhe uma sensível doçura interior e prolongava-se, não sem moção de lágrimas. Não descobriu nem os mediadores, nem as Pessoas divinas. Ao sair da missa, começando a oração sentia que tinha representação de Nossa Senhora e o quanto havia faltado no dia anterior. Para Inácio, parecia-lhe ter envergonhado a ela por rogar por ele tantas vezes por tantas faltas. Em suas palavras: “Tive certa visão e sentimento de que o Pai celestial se me mostrava propício e doce e dava sinal de querer ser rogado por Nossa Senhora. Na missa sentia muito muito propícia diante do Pai, tanto na oração ao Pai quanto ao Filho”.

³¹⁵ Ibid, 10a

³¹⁶ Ibid., 10b

³¹⁷ Ibid., 12

Portanto, nessa primeira etapa, os Mediadores têm um papel fundamental para Inácio. Eles o levam ao Pai em devoção sempre crescente. Depois da tentação de afrouxar a pobreza e do descuido na atenção à Trindade, em função do barulho da casa, ele se confessa e retoma todo o processo de reconciliação com a Trindade.

b) Ciclo das Pessoas divinas (16 a 22 de Fevereiro).

Nesta etapa os Mediadores dão lugar à união com as Pessoas divinas. Como ele mesmo diz: “Sem os Mediadores, parecia-me que o Pai mais se me descobria e me atraía às suas misericórdias. Sentia-o em mim mais propício e disposto para me conceder o que desejava, o que fez acabar o desterro passado”.³¹⁸

Na missa atirava-se ao Pai, ao qual referia as coisas do Filho, sentindo “muitas inteligências notáveis, saborosas e muito espirituais”.³¹⁹ Sentiu paz e tranqüilidade ao eleger e oferecer ao Pai não ter rendas, nem sequer para as Igrejas.

Noutro dia, Inácio fez a oblação diante do Pai, de Nossa Senhora e dos anjos, não sem devoção e lágrimas, ainda que não sentisse inteligências, nem distinções ou sentimentos das Pessoas divinas: “Sentia especial consolação em pensar nas Pessoas divinas abraçando-me com interior regozijo na alma”.³²⁰ Ao acordar, veio uma desconfiança de não achar graça na Santíssima Trindade. Então resolve abster-se de comer para achar a graça desejada. Neste sentido, em ordem ascendente, pede a todos os santos que roguem a Nossa Senhora e a seu Filho para interceder junto à Santíssima Trindade. Punha como intercessores os anjos, santos, patriarcas, apóstolos e discípulos junto a Nossa Senhora e Jesus e pedia confirmação definitiva ao trono da Santíssima Trindade. Sentia, depois disso, grande efusão de lágrimas, moções e soluços que parecia que suas veias ou partes do corpo repercutiam como que sensivelmente.³²¹

³¹⁸ Ibid, 15a,

³¹⁹ Ibid., 15c,

³²⁰ Ibid., 17a

³²¹ Ibid., 17d, p. 33

Ao final, inverte a petição. A ordem é descendente. Dá graças primeiro às Pessoas divinas: “Pai eterno, confirmai-me; Filho eterno, confirmai-me; Espírito Santo, confirmai-me; meu Deus que sois um só Deus confirmai-me”.³²²

Ao terminar, fica indignado com a Santíssima Trindade, por não confirmar bem sua eleição. Tinha um pouco de dúvida, embora não deixasse de ter devoção. No dia 19/02, celebra a missa à Trindade e tem muitas inteligências da mesma, que, segundo ele, “ilustram o entendimento a ponto de me parecer que não sabia tanto, com bem estudar. Depois, considerando melhor esse sentir e ver entendendo, tinha impressão que não o igualava mesmo um estudo de toda a vida”.³²³ Em geral, as inteligências eram apropriações das orações da missa, quando se fala com Deus, com o Pai ou com o Filho a respeito das operações das Pessoas divinas ou de sua processão, “mais sentindo e vendo do que entendendo”. Neste dia, mesmo andando pela cidade, com muita alegria interior, via representações da Santíssima Trindade: ora três criaturas racionais, ora três animais, ora três coisas e assim por diante.³²⁴ Em função de tal experiência, tem confirmação do passado e conhecimento do mau espírito que o fizera indignar com a Santíssima Trindade.

Na missa do dia 21, conhecia, sentia ou via que falar ao Pai, ver que era uma Pessoa da S. Trindade, impelia-o a amá-la, toda ela, posto que as outras Pessoas estavam nela essencialmente. Outro tanto sentia na oração ao Filho e ao Espírito Santo. Regozijava-se com qualquer delas, sentindo consolações e alegria que atribuía as três Pessoas da Trindade. Ao final, perguntou: “quem és tu, donde vem, que mereces, donde me vem isto?”³²⁵ Ao mesmo tempo sentia profundo respeito: “Não sou digno de invocar o nome da S. Trindade”.

c) Ciclo de Jesus homem-Deus (23 a 03 de Março).

Nesta etapa, Inácio encontra-se com Jesus Homem-Deus. Como ele mesmo diz:

³²² Ibid, 17e.

³²³ Ibid., 18, 2, p. 35

³²⁴ Ibid., 18c, p. 35.

³²⁵ Ibid., 20,2, p. 37

“Parecia-me internamente ser Jesus (o) cabeça da Companhia, argumento para proceder em toda pobreza, maior que todas as razões humanas, embora estas fossem na mesma direção (...). Parecia-me de algum modo ser (obra) da Santíssima Trindade que Jesus se mostrasse e fizesse sentir, acudindo-me à memória o momento em que o Pai me pôs com o Filho”.³²⁶

Na missa, ao segurar o Santíssimo Sacramento nas mãos, vinha-lhe um falar e um mover intenso de dentro, para nunca o deixar, por todo o céu do mundo.³²⁷ Todas as devoções e sentimentos terminavam em Jesus, sem poder aplicar-se a outras Pessoas. Como ele desejava a confirmação pela Santíssima Trindade, sentia que era comunicada por Jesus, o qual se mostrava a ele e dava-lhe tanta força interior e segurança de confirmação que não temia o que viria. Para Inácio, nestes tempos: “havia em mim tanto amor em sentir ou ver a Jesus que me parecia já não ver coisa capaz de apartar-me dele, nem de fazer-me duvidar a respeito das graças ou da confirmação recebida”.³²⁸ Nas orações que fazia ao Pai, parecia que Jesus apresentava-se e acompanhava-o, com uma visão ou sentimento que não se pode explicar. Aos poucos, portanto, Inácio vai descobrindo a gratuidade de Deus.

No dia 26/02, diz da tendência fraca às lágrimas. Parecia-lhe, entretanto, que se achava mais satisfeito tendo menos lágrimas, e mais contente em deixar-se governar pela divina Majestade, a quem pertence dar e retirar suas graças, conforme quando mais convém.³²⁹

No dia 27/02 encomenda-se a Jesus para que diante da Santíssima Trindade realizasse a seu respeito maior serviço, pelo caminho mais favorável, contanto que se achasse na sua graça. Entrando na capela, durante a oração, teve sentimentos ou mais exatamente visão, fora das forças naturais, da Santíssima Trindade e de Jesus: “cobria-me de lágrimas, mas terminava tudo em Jesus e na Santíssima Trindade, com um respeito de acatamento, que se chegava ao amor reverencial”.³³⁰ Sentia atração do entendimento a ver a Santíssima Trindade, e como que via, embora não distintamente como antes, três Pessoas.

No tempo da missa, ao dizer *Domine Iesu christe, Fili Dei Vivi*, lhe parecia, em espírito, compreender e ver Jesus para além da sua humanidade: “agora o

³²⁶ Ibid., 22 b e c, p. 38

³²⁷ Ibid., 22 e, p. 39.

³²⁸ Ibid., 23d, p. 40.

³²⁹ Ibid., 25c, p. 42

sentia, em minha alma, de outro modo, a saber, que não era a humanidade assim só o que via, mas era todo o meu Deus”³³¹. Dia 28/02, ao entrar na capela e colocar-se de joelhos, teve “manifestação ou visão de Jesus junto da Santíssima Trindade e com isso moção e lágrimas”.³³² Antes da missa, visão da pátria celeste ou do Senhor dela, à maneira de três Pessoas. Depois da missa, a mesma visão.

No dia 03/03 diz que ao entrar na capela, foi invadido por uma grande devoção à Santíssima Trindade:

“Não via, como nos dias passados, as Pessoas distintas, mas sentia como numa claridade lúcida a única essência. Ela me atraía todo ao seu amor (...). Também, durante a missa, sentia muita devoção, terminando em Jesus, achando-me como que à sua sombra, sendo como meu guia, mas sem diminuir a graça da Santíssima Trindade, parecia juntar-me mais com sua divina Majestade”.³³³

Nas orações ao Pai, direta ou indiretamente, tudo terminava com acatamento reverencial.

d) Ciclo da Trindade (04 a 13 de Março).

Na preparação da missa, olhando o intróito, sentiu-se movido à devoção e amor, terminando na Santíssima Trindade. Não conseguindo sentir Jesus claramente, apela para a Santíssima Trindade, que se deixa ver e sentir. “Começando e continuando a falar com sua divina Majestade, cobri-me de lágrimas, soluços e amor tão intensos que me parecia ser essa intensa visitação e amor, assinalados e excelentes entre outras visitasões”.³³⁴ Ao começar a missa, sentiu intensos toques e intensíssima devoção à Santíssima Trindade: “assim, todas as vezes que em mim surgiam, na missa e antes dela visitasões espirituais, todas terminavam na Santíssima Trindade, levantando-me e atraindo-me ao seu amor”.³³⁵

Para Inácio todas essas visitasões espirituais terminavam no nome e na essência da Santíssima Trindade, embora não sentisse clareza nem visão das Pessoas distintamente. No dia seguinte, 05/03, querendo começar por Jesus se lhe

³³⁰ Ibid., 26d, p. 43

³³¹ Ibid., 26,f, p. 44

³³² Ibid., 27b, p. 44

³³³ Ibid., 31,c, p. 47

³³⁴ Ibid., 32b, p. 48

apresentou a Santíssima Trindade com um pouco mais de claridade. Cobriu-se então de lágrimas, soluços e amor intenso para com ela, “tão grande que me parecia não querer e não poder olhar para mim, nem lembrar-me do passado para reconciliar-me com ela”.³³⁶

No dia 06/03, entrando na missa, sentia e via não em obscuridade, mas em lucidez e muita lucidez, o mesmo ser ou essência divina, em figura esférica, um pouco maior do que nos aparece o sol: “desta essência, parecia-me vir ou derivar o Pai, de modo que ao pronunciar o ‘a Ti, portanto, Pai Clementíssimo’... se me representava a essência divina antes que o Pai.”³³⁷ Após desparamentar-se, na oração do altar, de novo deixou-se ver o mesmo ser e visão esférica. Via de algum modo as três Pessoas, como vira a primeira, a saber, que o Pai por uma parte, o Filho por outra, e o Espírito Santo por outra, saíam e derivavam da essência divina, sem sair fora da visão esférica.³³⁸ Teve a mesma visão por mais duas vezes.

Deste modo, Inácio vai aprofundando sua visão interior da essência divina e ao mesmo tempo aumenta-lhe o acatamento e a reverência. Diminui também os dons das lágrimas, sem, no entanto, diminuir sua devoção. No dia 12/03, ao sentir inclinação e por outra parte o prazer de Deus, começou logo a advertir e querer chegar ao prazer de Deus Nosso Senhor. Ou seja, Inácio rompe o prazer a si próprio e a própria satisfação para entregar-se à inteira confiança em Deus.

e) Ciclo do Acatamento reverencial (14 de Março a 04 de Abril).

Em todos estes tempos, antes, durante e depois da missa, estava em Inácio um pensamento que o penetrava dentro da alma: “com quanta reverência e acatamento, indo à missa, deveria nomear a Deus Nosso Senhor e não buscar lágrimas, mas este acatamento e reverência”.³³⁹ Essas graças aparecem nos dias 15 e 16 de Março e seu sentido provinha da nomeação das Pessoas divinas, mas também da reverência ao altar e a outros objetos pertencentes ao sacrifício. As visitações que recebia eram conseqüências do acatamento. Os mesmos dons aparecem do dia 17 de Março ao dia 01 de Abril.

³³⁵ Ibid., 32 d, p. 49

³³⁶ Ibid., 33a, p. 50

³³⁷ Ibid. 34d, p. 52.

³³⁸ Ibid., 34f, p. 53

³³⁹ Ibid., 1b, p. 63

Também no contexto do exame das missões que deveria ter a Companhia, o acatamento aparece não como fruto do esforço humano, mas como dom de Deus: “até a secreta da missa não somente não podia sentir o acatamento interior, mas nem sequer podia achar possibilidade de me esforçar a mim mesmo. Daí concluía e via que não podia por meu esforço achar o acatamento”.³⁴⁰

No dia 30 de Março descobre, depois da missa, que a humildade, a reverência e o acatamento não deveriam ser temerosos, mas amorosos.³⁴¹ Estes dons não se referem somente à nomeação de Deus ou diante do altar, mas também às criaturas.³⁴² Por fim, não achando reverência ou acatamento amoroso, devia-se buscar acatamento timorato, olhando as próprias faltas, para alcançar o que é amoroso.

f) Ciclo da Loquela (11 de Abril a 23 de Maio).

No dia 11 de Abril Inácio diz que antes da missa tinha lágrimas, durante ela grande abundância de lágrimas contínuas, com loquela interior: “parecia-me que era dada mais divinamente, pois a pedira no mesmo dia; porque durante toda a semana, ora achava loquela externa, ora não achava”.³⁴³ Tinha grandes lágrimas por causa do gosto das loquelas e da devoção que sentia.

A loquela, sinônimo da música celeste, repete-se do dia 11 a 28 de Abril. No contexto do discernimento sobre as Constituições, Inácio desconfia que loquela possa ser fruto do espírito mau. Parecia-lhe que se deleitava demasiado no tom da loquela quanto ao som, sem atender tanto ao significado das palavras e da loquela. Por diversas vezes, parecia-lhe ser ensinado sobre o modo que nisso devia ter, esperando sempre maior instrução para o futuro. O dia 28 de Abril foi o último dia da loquela, voltando em seguida os dons das lágrimas.

Portanto, o *Diário Espiritual* expressa, assim, o estado de união íntima entre Inácio e a Trindade. É uma experiência mística que afetou toda a sua pessoa, revelando sua dimensão integral e superando toda possível leitura dicotômica. Inácio é um místico agraciado por Deus com a sua contemplação infusa, com

³⁴⁰ Ibid., 10, p. 67

³⁴¹ Ibid., 14 a, p. 68.

³⁴² Ibid., p.14b, p. 68.

³⁴³ Ibid., 46a, p. 72.

inteira passividade em seu conhecimento e amor, com profundíssimas intuições das coisas divinas, com familiaridade em relação ao Verbo humanado, com invariável dom de lágrimas (que aparece 175 vezes).

No entanto, a experiência mística não o desvia da ação, isolando-o nalgum retiro; nem, tampouco, se reveste da simbologia nupcial, própria de tantos místicos. Nele esta mística reverte-se ao serviço, potencializando, até o extremo, a dinâmica da verdade amada e entranhada, verdadeiro veio de lágrimas sem fim.³⁴⁴

P. de Guibert entende essa contemplação infusa como a experiência de Deus que se faz presente sob a forma de um conhecimento geral, obscuro, rico e saciador de amor, que penetra e domina passivamente a alma em seu fundo mais íntimo; a contemplação infusa também diz respeito à existência da sensação de passividade sob o apoderamento todo poderoso de Deus, à impotência completa para provocar, prolongar ou renovar tais experiências ou ainda de prever sua vinda ou seu fim; impotência também de traduzir em formas de linguagem corrente o que se experimentou, sobretudo de dar uma idéia clara para quem nada tenha experimentado.³⁴⁵

Analisando o *Diário Espiritual*, P. de Guibert afirma que tais características estão presentes na vida de Inácio, pois ele, de fato, levou uma “vida mística no sentido mais estrito da palavra e que Deus o levou pelas vias da contemplação infusa no mesmo grau, ainda que não da mesma maneira que aconteceu a São Francisco de Assis ou a São João da Cruz”.³⁴⁶

Ele define a mística do *Diário Espiritual* como sendo essencialmente trinitária e eucarística, quanto a seu objeto; uma mística de serviço por amor mais que uma união amorosa, enquanto orientação geral; resultante de uma ação divina sobre a vida humana total, intelectual e sensível, mais do que uma mística de introversão, se considerarmos seu aspecto psicológico.³⁴⁷

³⁴⁴ GUIBERT, J. *La espiritualidad de la Companhia de Jesus*, p. 307.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 28

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 24. Concorda com Guibert o P. Victoriano Larrañaga *Diário Espiritual* coloca-nos no terreno estritamente místico em todo o rigor da palavra. “Os três traços característicos principais da oração infusa se revelam aqui em todas e cada uma de suas páginas”. Na verdade, não só os traços da contemplação infusa, mas também os da “união consumada, conhecida com o nome de matrimônio espiritual em místicos como João da Cruz, são os que aqui claramente se revelam:

Em Inácio, há a ausência do que poderia ser chamado o aspecto nupcial da união mística.

“Em nenhuma parte a união à Trindade e a Jesus descrita de tantas maneiras e apresentada como tão íntima, se apresenta como matrimônio espiritual. Todavia, menos ainda aparece esta união como uma união transformante, fundindo a vida da alma na de Deus, fazendo de certa maneira desaparecer nossa vida própria na de Cristo que vive em nós”.³⁴⁸

Na verdade, ocorre o contrário. O que domina todas as relações de Inácio com as divinas Pessoas é a atitude humilde e amante do servidor, o cuidado de discernir seus mais delicados matizes ao serviço desejado, a generosidade em cumprir grande e perfeitamente, por mais custoso que seja, com um arranque gozoso de amor, mas também com um sentimento profundo da infinita Majestade de Deus e de sua transcendente santidade.³⁴⁹

P. Dalmases, profundo conhecedor das fontes inacianas, considera que a mística inaciana não pára na contemplação. Em função de ter seu auge no discernimento e eleição do que seja vontade de Deus para cada pessoa, ela se traduz necessariamente no serviço. Ele define-a também como uma mística trinitária em que são revelados a Inácio os grandes mistérios da trindade e da unidade de Deus; uma mística eucarística, pois tudo se realiza em torno da mesa; uma mística do serviço de amor e não tanto de união de amor, pois o Santo não desfruta simplesmente de Deus possuído, mas com Ele possuído se volta inteiramente em favor dos homens, imagens de Deus, amando-os nele para salvá-los.³⁵⁰

Pe. Victoriano Larrañaga, nas pistas abertas por P. de Guibert, insiste no aspecto místico de Inácio. “Há uma união quase permanente da alma, mesmo em meio às ocupações externas, com seu Deus; transformação das faculdades superiores enquanto seu modo de trabalhar e vista intelectual quase constante da Santíssima Trindade”.³⁵¹

união quase permanente da alma, ainda que em meio às ocupações externas, com seu Deus; transformação das faculdades superiores enquanto seu modo de trabalhar e visão intelectual quase constante da Santíssima Trindade” (LARRAÑAGA, V. R.P. *Obras completas*. Vol. I, Madrid: BAC, 1947).

³⁴⁸ Ibid., p. 28

³⁴⁹ Ibid., p. 28

³⁵⁰ DALMASES, op. cit., p. 11.

³⁵¹ VICTORIANO LARRAÑAGA, R.P. *Obras completas de Ignacio de Loyola*, p. 633.

Entre as características principais, destaca a dimensão trinitária, mas coloca um acento maior no caráter cristocêntrico e, como terceira nota, apresenta o caráter da piedade mariana. Jesus é o único guia e caminho para o Pai. Além da magnitude de sua entrega total e sem reservas a Deus que se vai revelando na *Autobiografia*, Larrañaga afirma a existência de uma espiritualidade cristocêntrica.³⁵² Lugar especial ocupa também a eucaristia. Toda a vida interior de Inácio gira em torno da Eucaristia. “Para ele, a santa Missa é o sol que aparece a cada manhã sobre o horizonte de sua alma e em torno a esse sol gira todo o sistema maravilhoso de sua vida mística”.³⁵³

Portanto, pode-se dizer que as três vias colaboraram didaticamente para uma leitura da pedagogia divina pela qual Inácio foi sendo conduzido ao mistério. Elas afirmam a experiência de Deus por parte de Inácio em todas e em cada uma das etapas do itinerário místico. A via purificativa manifesta a transcendência de Deus misericordioso e a pequenez de Inácio, exigindo dele a abnegação e permanente conversão; a via iluminativa permite uma compreensão e inteligência da fé do Deus que se entrega a ele e pede sua resposta em serviço na ajuda às almas. Na via unitiva, na qual se dá a união de vontades, Deus revelou-se como uno em sua essência e, ao mesmo tempo, como pessoa distinta na relação trinitária, tal como foi se manifestando a Inácio, mediado por Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, apresentando Inácio como aquele que se coloca em serviço para a maior glória de Deus.

Talvez a dinâmica da transformação interior de Inácio pudesse ser resumida como sendo um processo mediante o qual Deus o foi guiando de tal modo que, com sua colaboração, se purificasse de toda afeição desordenada para que fosse indiferente. Assim, purificado, poderia amá-lo puramente só a Ele, unindo-se à

³⁵² P. Victoriano acentua o aspecto cristológico recorrendo à primeira aparição do Menino Jesus junto a Maria, recebendo o dom da castidade. Depois, quando tem em mãos o livro da Vida dos Santos, escreve com tinta vermelha as palavras de Cristo. Em seguida, cresce o desejo e propósito de ir à Terra Santa onde Jesus viveu e pisou. Esse Cristo, caminho para o Pai, é para Santo Inácio, o Cristo autêntico do Evangelho, o Cristo pobre e humilde tal como é posto nas meditações do Reino e das bandeiras, no livro dos Exercícios Espirituais. Em Manresa, muitas vezes, vê com os olhos interiores a humanidade de Cristo. A visão de La Storta também o confirma. Portanto, “não há outro mediador entre Deus e os homens a não ser este único Mediador, Deus-homem, Jesus Cristo”.

³⁵³ *Ibid.*, p. 639.

sua vontade, e desta maneira estava Inácio em condição de ser um instrumento dócil a Sua vontade e, portanto, eficaz ‘divinamente’ na história e na Igreja.³⁵⁴

Ao mesmo tempo Deus foi conduzindo Inácio ao interior de seu mistério e o foi transformando em homem novo pelo que lhe foi revelado. Inicialmente, seu desejo de glória foi cegado pela bala que o atingiu, fazendo-o encontrar-se consigo próprio. No contato com a tradição cristã vai auscultando os movimentos e desejos interiores. No discernimento desses movimentos interiores faz uma mudança radical de sua vida, isto é, de soldado e cortesão converte-se em peregrino.

Porém, a motivação fundamental continua a mesma. Há somente uma mudança de ideais, mas o gesto mimético continua o mesmo. Ao invés de imitar os heróis da cavalaria, passa a imitar os heróis santos. Não aparece a vontade de Deus para si. Há somente um impulso generoso, mas ainda cego e autocentrado.³⁵⁵ Mesmo com relação à Terra Santa, percebe unicamente o sentido externo e geográfico da peregrinação, não o sentido interno do peregrinar e buscar a vontade de Deus. Mesmo sem se dar conta, Deus o conduz e o transforma através das várias mediações: externas - a bala, o ferimento, a convalescença e as leituras - e internas - caráter idealista e generoso, dinamismo dos desejos, mesmo que ambivalentes e autocentrados.³⁵⁶

Na sua fase purificativa, diz que não tinha conhecimento algum de problemas interiores espirituais. Ele não havia ainda se despojado do seu eu interior narcisista,³⁵⁷ mas somente mudado a direção de suas pulsões, embora muito houvesse ainda por despojar. O desejo de matar o mouro que não acredita na virgindade pós-parto de Maria é um indício concreto de sua frágil evolução espiritual. Nesta, a pessoa não conduz, mas é conduzida; não toma a iniciativa, mas dela padece. Os escrúpulos que o afetavam eram o lado obscuro do

³⁵⁴ ZAS FRIZ, R., “*Espiritualidad ignaciana*, p. 818.

³⁵⁵ Autobiografia 7

³⁵⁶ MELLONI, J. op.cit., p. 34.

³⁵⁷ Domingos Morano afirma que esta primeira fase de Inácio que vai de Loyola à Manresa é caracterizada pelo narcisismo, como um eu necessitado de distinguir-se diante do olhar próprio e do olhar dos outros, portanto com grandes ideais e caráter heróico. Trata-se de obter um beneplácito de um ideal narcisista que preside de maneira fundamental sua dinâmica psíquica (Cf. DOMÍNGUEZ MORANO, D. C. *Inácio de Loyola à luz da psicanálise*. São Paulo: Itaiçi, nº. 66, 2006, p. 85 passim).

autocentramento no qual seguia amarrado. Frente à imagem idealizada de si mesmo como herói de santidade, eis que se faz presente a sombra de seu passado em forma de culpabilidade.

A saída será o des-centramento, a entrega através do reconhecimento da sua indignidade diante do desconsolo encontrado nos homens espirituais. Deus vai mostrando a Inácio que para chegar a Ele não há outro caminho senão o da desapropriação, mesmo contra sua vontade, querer e interesse: “Socorre-me Senhor, pois não acho nenhum remédio nos homens, nem em criatura alguma (...). Se for preciso andar atrás de um cachorrinho para que me dê remédio, eu o farei”³⁵⁸ Manresa significou um período doloroso de transformação do seu narcisismo. Abre-se à reverência de Deus e supera a tentação de ganhar a Deus em troca das penitências. Reconhece a própria limitação e aceita a distância e diferença, o que torna possível o encontro com o outro e com o totalmente Outro.

Na via iluminativa, “algo” lhe foi mostrado da essência divina (Deus *ad-intra*); “algo” de sua energia criadora (Deus *ad-extra*); algo de sua presença na humanidade de Cristo e o pão eucarístico e “algo” da razão última do ser das coisas.³⁵⁹ Esse algo é o desvelamento do conhecimento místico que transforma Inácio noutra pessoa.³⁶⁰ Com a experiência do Cardoner, decifra o significado da visão da serpente que tivera. É a recusa da presença da tendência de retorno ao exibicionismo e narcisismo, ao fechamento em si mesmo. Descobre que é a presença do Mau Espírito. Daí por diante, as diferentes dimensões de sua pessoa começam a se integrar. Empenha-se em buscar não mais a própria glória, mas a glória de Deus. A separação entre o fascínio pela contemplação da vida de Cristo e a identificação com seus trabalhos é superada pela compreensão interna do ato criador e a iluminação do Cardoner lhe mostrou que o mundo inteiro é suscetível de contemplação.

A experiência de iluminação no Cardoner, sem dúvida, é central em toda a vivência mística inaciana, e a chave de interpretação para compreender as modificações ocorridas em sua estrutura psíquica de personalidade. Trata-se de

³⁵⁸ *Autobiografia*, 23

³⁵⁹ MELLONI, op. cit., p. 42

³⁶⁰ *Autobiografia* 81

uma iluminação de si mesmo, da vida e do mundo que deixa uma marca indelével em seu ser para toda a vida.³⁶¹

A vocação como um querer de Deus sobre Inácio aparece desde o início do seu processo de conversão, ainda quando convalescente na casa da família. Aproveitava parte do tempo para a conversação espiritual. Posteriormente, quando em Manresa, aproveita a espera da viagem para Jerusalém para “ajudar as almas”. Sua vocação vai se definindo como o desejo de comunicar aos demais sua experiência – de que há uma vontade de Deus para cada pessoa.³⁶² Este será o fio condutor de suas posteriores eleições. Inicialmente, teve grande certeza de alma em permanecer em Jerusalém para ajudar as almas, mas descobriu, por vontade alheia, que não era da vontade de Deus. No retorno, pensava consigo o que seria essa vontade. Decide ir estudar para melhor ajudar as almas. Posteriormente, elegeu formar um grupo para cumprir a vocação pessoal, desejo que se confirmou dezessete anos depois desde sua conversão. Elege, finalmente, ajudar às almas em pobreza e humildade, tal como fez Jesus Cristo.

A fase unitiva apresentou-nos esse movimento de entrega a Deus e superação de qualquer apego a si próprio e um processo de total abandono a Deus no serviço. O Diário Espiritual mostra que todas as dimensões humanas estiveram envolvidas na busca da vontade de Deus. Inácio foi se despojando de sua avidez e se perdendo para encontrar-se com Deus: “Quanto maior é o abandono, maior é a revelação; revelação que implica, ao mesmo tempo, na perda de si, das próprias seguranças e certezas”.³⁶³

A experiência mística do Diário mostra de que maneira a necessidade obsessiva que Inácio experimentara de obter uma segurança e garantia de Deus vê-se questionada por uma profunda agitação de consolações e desolações, até que ele reconheça, finalmente, que não pode seduzir a Deus, que diante Dele é necessário adotar uma posição de respeito (reverência).³⁶⁴ Somente quando chegou ao estado total de abandono, ao ‘acatamento amoroso’ com o qual se entregou à vontade de Deus, é que Deus pode revelar-se para além dos seus sentidos.

³⁶¹ DOMÍNGUEZ MORANO, art. cit., p. 108 et. seq.

³⁶² MELLONI, *La mistagogia*, p. 49.

³⁶³ *Ibid*, p. 59.

³⁶⁴ DOMÍNGUEZ MORANO, op. cit., p. 124.

A experiência mistagógica padecida por Inácio, ao longo de sua vida, como vimos, foi profundamente formativa porque atingiu o mais profundo de sua pessoa – o seu coração, abrindo-a ao maior serviço. Noutras palavras, Inácio não se encontrou com uma teoria sobre a tradição cristã ou sobre ensinamentos da Escritura. Ao contrário, mediado pela tradição cristã presente na Vida Christi, na Vida dos Santos, no contato com as Escrituras, na celebração eucarística, pôde ser formado em valores e testemunhá-los em sua vida concreta.

Subjacente à sua experiência está a convicção de que Deus lhe falava diretamente pelas mediações diversas e moções deixadas em seu coração. No aprendizado do discernimento, foi percebendo aonde Deus lhe queria levar, a ponto de ser eleito e fazer a eleição por aquilo que Deus lhe apresentava como seu projeto de vida. A experiência acontecida a Inácio e o caminho gerado por essa, poderão iluminar os trajetos da formação religiosa dos educandos hoje. Estes são convidados a fazerem o mesmo caminho, guardadas as circunstâncias de pessoa, contexto e maturidade, ainda que seja um processo diferenciado do ensino religioso. A este cabe reconhecer a capacidade da mística de revelar e fornecer aqueles valores fundamentais para a vida humana bem vivida e feliz.

A tarefa que se coloca para o próximo capítulo é ver como essa experiência mistagógica acontecida e padecida por Inácio, que afetou a vida de Inácio desde as nervuras de seu coração, se expressa em termos de categorias antropológicas nos escritos de Inácio. Tais categorias podem apontar importantes dimensões do trabalho de formação religiosa e do ensino religioso.