

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

**O CAMINHO DOS JESUÍTAS DA MÍSTICA À EDUCAÇÃO:
DOS *EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS* AO *RATIO STUDIORUM***

ORIOMAR SKALINSKI JUNIOR

MARINGÁ
2007

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: Fundamentos da Educação

**O CAMINHO DOS JESUÍTAS DA MÍSTICA À EDUCAÇÃO:
DOS *EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS* AO *RATIO STUDIORUM***

Dissertação apresentada por ORIOMAR SKALINSKI JUNIOR, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de Concentração: Fundamentos da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador:
Prof. Dr. CÉZAR DE ALENCAR ARNAUT DE TOLEDO.

MARINGÁ
2007

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

S626c Skalinski Junior, Oriomar
O caminho dos jesuítas da mística à Educação : dos Exercícios Espirituais ao Ratio Studiorum / Oriomar Skalinski Junior. -- Maringá : [s.n.], 2007. 114 f.

Orientador : Prof. Dr.Cézar de Alencar Arnaut de Toledo
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2007.

1. Jesuítas - Educação. 2. Exercícios Espirituais. 3. Ratio Studiorum. 4. Modernidade - Educação. 5. Loyola, Inácio de, Santo, 1491-1556. I. Universidade Estadual de Maringá. Programa de Pós-Graduação em Educação. II. Título.

CDD 21.ed. 370.1

ORIOMAR SKALINSKI JUNIOR

**O CAMINHO DOS JESUÍTAS DA MÍSTICA À EDUCAÇÃO: DOS
*EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS AO RATIO STUDIORUM***

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo – UEM

Prof. Dr. José Maria de Paiva – UNIMEP – Piracicaba

Prof. Dra. Amélia Kimiko Noma – UEM

Data de Aprovação
08 de março de 2007

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Marilda pela inabalável confiança e pelo esforço cotidiano que viabilizou minha formação.

À minha irmã Lacita pelo incentivo e à minha avó Celina pelo suporte nos momentos de necessidade.

À Silvia cujo sorriso tem a capacidade de tornar a vida mais leve.

À família Lazurita por reafirmar a cada dia o significado da palavra partilha.

Ao Prof. Dr. Peter Johann Mainka a quem devo os primeiros ensinamentos no âmbito da pesquisa acadêmica.

Ao Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo pela orientação sólida, pela generosidade ímpar e pela confiança.

Aos professores: Dr. José Maria de Paiva, Dra. Amélia Kimiko Noma, Dr. Jorge Cantos e Dra. Marisa Bittar pela apreciação do trabalho.

À CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

Ad majorem Dei gloriam.

SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. **O CAMINHO DOS JESUÍTAS DA MÍSTICA À EDUCAÇÃO: DOS *EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS* AO *RATIO STUDIORUM***. 114 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo. Maringá, 2007.

RESUMO

Com a expansão das atividades comerciais e da urbanização na Europa ocidental, principalmente a partir do século XV, houve muitas modificações no âmbito da Política, Cultura e Economia. O paroxismo dessas mudanças implicou no surgimento da Modernidade que, a partir da ascensão da burguesia mercantil, progressivamente ultrapassou o modo de produção feudal característico da Idade Média. Nesse período, o humanismo renascentista – ao retomar ideais da Antigüidade Clássica – caracterizou-se como uma das manifestações culturais que mais contribuíram para a construção do sujeito Moderno. Esta dissertação, partindo desse contexto, tem como objetivo estudar a gênese, o conteúdo, a estrutura e a dinâmica dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, para em seguida demonstrar o quanto essa prática religiosa contribuiu para a composição do *Ratio Studiorum*. Nesse sentido, tenciona articular os conceitos, os procedimentos, as prescrições e as regulamentações presentes nesses dois documentos, além de analisá-los enquanto expressão de uma nova ordem social que se estabelecia e que realizou transposições conceituais do campo da mística e da ascética para o da educação. Os *Exercícios Espirituais* (1539) e o *Ratio Studiorum* (1599) são utilizados neste trabalho como fontes primárias para o estudo das modificações ocorridas no campo da religiosidade na origem da Modernidade, bem como para a investigação das relações existentes entre os conceitos e procedimentos da prática espiritual dos jesuítas e o projeto educacional da Companhia de Jesus. Os *Exercícios* são a base da espiritualidade jesuítica e caracterizam-se por ser um manual de indicações práticas que visam favorecer no exercitante a reflexão e o auto-exame, a fim de contribuir para o controle das afeições desordenadas e fomentar a adesão à fé e à obra católica. O *Ratio Studiorum* regulamentava a educação nos colégios jesuíticos e foi uma referência fundamental para a educação na Modernidade. Pode-se notar que os *Exercícios* expressavam uma nova modalidade de espiritualidade que começava a ganhar corpo, trazendo características próprias do mundo Moderno tais como: rígida regulamentação do tempo e do espaço, exame de consciência como método para se chegar ao conhecimento, foco no indivíduo, na sua atividade pessoal e em sua ação concreta na difusão da obra de Deus. Esses são indícios do surgimento de uma espiritualidade do e no trabalho, cujo corolário direto é a idéia de que progresso espiritual é derivado do esforço pessoal, podendo ser planejado, quantificado, avaliado, corrigido e aperfeiçoado no sentido de se alcançar objetivos previamente estabelecidos. Essa espiritualidade trouxe elementos para o modelo educacional dos jesuítas que, entre outras coisas, determinava: a rígida organização de classes, horários e do conteúdo das disciplinas, a documentação do estudo, a planificação do ensino por metas, a avaliação constante, a premiação, a ênfase na repetição, na elaboração de sínteses e no exercício. Com base nas características distintivas dos dois documentos estudados, nota-se que, tanto *Exercícios Espirituais* como *Ratio Studiorum*, são expressões iniciais da demanda histórica por um novo tipo de homem; que de modo mais decisivo nos séculos seguintes seria modelado e treinado para desenvolver seu trabalho submetido a um regime rígido de horários e a um espaço delimitado.

Palavras-chave: Educação, Modernidade, Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, *Ratio Studiorum*, educação jesuítica.

SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. **THE JESUIT'S WAY FROM MYSTIC TO EDUCATION: FROM *SPIRITUAL EXERCISES* TO *RATIO STUDIORUM***. 114 p. Dissertation (Master in Education) – State University of Maringá. Supervisor: Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo. Maringá, 2007.

ABSTRACT

With the expansion of commercial activities and urbanization in Western Europe, mainly since 15th century, many modifications happened to Politics, Culture and Economy fields. The paroxysm of these changes took to the Modernity's emergence, which since the mercantile bourgeoisie's rise progressively overtook the feudal kind of production characteristic on Middle Ages. During this period, the Renaissance humanism – when recaptured the ideals of the Classical Antiquity – characterized itself as one of the cultural manifestations that most contributed to the construction of Modern subject. This dissertation, leaving from this context, has as objective to study the genesis, the content, the structure and the dynamics of the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola, for, later, demonstrate how this religious practice contributed to the composition of *Ratio Studiorum*. This way, it intends to articulate the concepts, the proceedings, the prescriptions and the regulamentations that both documents have, besides, it analyzes them as expression of a new social order that established itself and that realized conceptual transpositions from mystic and ascetic fields to education. The *Spiritual Exercises* (1539) and the *Ratio Studiorum* (1599) are used in this work as primary fountains to study the modifications that happened on religion field on Modernity's origin, as well to investigate the existent relations between concepts and proceedings of spiritual practice by Jesuits and the educational project of Society of Jesus. The *Exercises* are the base of jesuitical spirituality and characterized themselves for being a guide of practical indications, which intend to favor on practicer the reflection and the self-examination, to contribute with the control of disordered affections and to foment the adhesion to faith and to catholic work. The *Ratio Studiorum* regulates the education in jesuitical schools and it was an essential reference to the education in Modernity. It's possible to notice that the *Exercises* expressed a new modality of spirituality that started to grow, bringing own characteristics by Modern World like: rigid regulation of time and space, the exam of conscience as method to reach the knowledge, the focus on individual, on his personal activity and on his concrete action to diffuse God's work. These are evidences of the emergence of a spirituality of and in work, which direct corollary is the idea that the spiritual progress is derivative from personal effort, that can be projected, quantified, evaluated, corrected and improved to active the established goals. This spirituality brought elements to the educational model of Jesuits that, among other things, determinated: a rigid content of classes, schedules and the content about disciplines, the documentation of study, the planning of teaching for goals, the constant evaluation, the rewards, the emphasis on the repetition, on the elaboration of synthesis and on the exercise. Based on characteristics of the two documents studied, note that, as *Spiritual Exercises* as *Ratio Studiorum*, are initial expressions of a history demand for a new kind of man, that on the following centuries should be modeled and trained to develop his work submitted to a rigid regime of schedules and to a delimited space.

Key-words: Education, Modernity, Ignatius of Loyola, *Spiritual Exercises*, *Ratio Studiorum*, jesuitical education.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. A GÊNESE DOS <i>EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS</i>	16
2.1. Inácio de Loyola: da Idade Média ao humanismo renascentista.....	17
2.2. A forja dos <i>Exercícios Espirituais</i> : da ascética à interiorização como método.....	25
2.3. O estudo formal de Inácio de Loyola e seu influxo sobre os <i>Exercícios Espirituais</i>	36
2.4. A constituição da Companhia de Jesus e os <i>Exercícios Espirituais</i>	41
3. ESTRUTURA E DINÂMICA DOS <i>EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS</i>	47
3.1. A mística inaciana e os elementos básicos dos <i>Exercícios Espirituais</i>	48
3.2. A estrutura e organização dos <i>Exercícios Espirituais</i>	54
3.2.1. O Preâmbulo	56
3.2.2. A Primeira Semana.....	59
3.2.3. A Segunda Semana.....	64
3.2.4. A Terceira Semana.....	67
3.2.5. A Quarta Semana.....	69
3.2.6. Apêndice: Regras.....	71
3.3. O papel do corpo na mística inaciana.....	73
4. DA MÍSTICA À PASTORAL EDUCACIONAL: AS BASES DA PEDAGOGIA MODERNA.....	83
4.1. O <i>Ratio atque Studiorum Societatis Iesu</i>	84
4.2. Os jesuítas e a Modernidade: os <i>Exercícios Espirituais</i> e o <i>Ratio Studiorum</i>	91
4.3. A dinâmica da oração nos <i>Exercícios Espirituais</i> e a dinâmica de estudos no <i>Ratio Studiorum</i>	97
5. CONCLUSÃO.....	106
REFERÊNCIAS	110

1. INTRODUÇÃO

Na transição da Idade Média para os Tempos Modernos com as modificações nas diversas áreas da Política e da Cultura, como o aparecimento do Estado e do capitalismo pré-modernos, do Renascimento, do Humanismo, da Reforma, dos descobrimentos e das invenções, o Mundo Moderno começava a tomar corpo.¹ Com o fortalecimento das atividades comerciais e a progressiva urbanização, possíveis a partir de um importante aumento demográfico – cujo início pode ser situado no século XI e que esteve intimamente ligado ao controle de um extenso período de epidemias e ao declínio das invasões bárbaras – a organização feudal da sociedade europeia ocidental paulatinamente se desestruturou.

A economia geral da Europa começou a se expandir marcadamente a partir do século XV, superando a crise do final da Idade Média, principalmente, impulsionada pela descoberta de novas rotas marítimas, pelo comércio com o oriente e pelos avanços técnicos. Esse movimento proporcionou uma franca ascensão da burguesia mercantil sem que isso significasse entretanto o desaparecimento da nobreza, que ainda mantinha uma posição importante na sociedade, o que implicava na conservação de uma estrutura social hierárquica que tendia à imobilidade.

Esse movimento encontrou seu paroxismo no âmbito cultural no Renascimento, um conjunto de manifestações artísticas, filosóficas, literárias e científicas, originadas na Itália e situadas entre os séculos XIV e XVI, que deram impulso à vida cultural da época ao retomar os ideais da Antigüidade Clássica. Diversas transformações ocorridas na religião, política e mesmo na educação foram tributárias diretas do humanismo renascentista que, ao idealizar um novo homem – ativo e criador – contribuiu para fundar as bases do Mundo Moderno. Assim, o secularismo, a formação dos Estados Nacionais, a Reforma Protestante e Católica, bem como a emergência de um novo tipo de controle social, devem ser compreendidos dentro desse movimento social, econômico e cultural que arrebatou a Europa.

A somatória desses acontecimentos implicou no surgimento de um novo olhar sobre o mundo, que passou a se preocupar com a busca da imanência humana a partir do reconhecimento do homem como sujeito da ação. Estabelecia-se uma crise que se

¹ Moderno, Tempos Modernos e Modernidade são tomados como conceitos equivalentes neste trabalho, sendo situados cronologicamente entre o século XV e XVIII.

assentava em dois pólos, o católico-feudal e o humanista-renacentista-moderno. O primeiro, essencialmente providencialista e transcendente, o segundo voluntarista e imanente (RODRIGUES; FALCON, 2000).²

Nesse contexto, no ano de 1491 em uma família já composta por 12 irmãos nascia o basco Iñigo de Loyola, que mais tarde viria a ser conhecido como Santo Inácio de Loyola. Criado dentro de um cenário belicoso, acostumou-se desde jovem ao contexto de batalhas, tendo inclusive tomado parte em exércitos tal como alguns de seus irmãos. Vale ressaltar que, para além das disputas locais, cresceu envolvido em um ambiente em que se respirava o “ar das cruzadas”, o que possivelmente influenciou bastante seu modo de proceder e conceber o mundo.

Inácio de Loyola pode ser melhor compreendido se situado dentro das inquietudes daquele momento de transição, tendo estado sob a influência direta das reverberações renascentistas, contudo, possuindo suas raízes ainda ligadas aos paradigmas medievais de formação, a saber, a forte influência que recebeu do modelo cavaleiresco de educação.³ Nesta dissertação busca-se evidenciar como, a partir de uma experiência íntima e pessoal como a de sua conversão, Inácio forjou aquilo que se tornaria um dos mais eficazes manuais de ação e conquista que a Igreja já possuiu. Com isso, não se quer atribuir ao mesmo o papel de criador ideal, mas sim, ponderar o quanto sua experiência representou uma espécie de micro-cosmo daquele período conturbado da Europa. Como homem de seu tempo, contingenciado pelo modo como os homens produziam sua vida naquele momento histórico, Inácio representou em sua obra as contradições daquele período de transição e as projetou no âmbito da religião, trazendo para seu projeto elementos do modo de produção feudal e da Modernidade insurgente.

Os *Exercícios Espirituais* foram concebidos por Inácio de Loyola ao longo do período compreendido entre 1521 e 1539, respectivamente, ano em que sofreu um grave ferimento na perna ficando convalescente e ano que antecede o reconhecimento oficial da Companhia de Jesus pela Igreja Católica. Os *Exercícios Espirituais* são resultado de cerca de duas décadas de peregrinações, meditações e estudos de seu autor; e foram estruturados a partir de sua experiência apostólica e de reflexão. Inácio convenceu-se de que os procedimentos e métodos que desenvolvera, a fim de potencializar sua capacidade de

² Essa oposição se estabeleceu mesmo que grande parte das produções dos humanistas renascentistas buscassem se compatibilizar com os ensinamentos cristãos.

³ Na realização de uma pesquisa sobre um momento de transição, torna-se muito difícil estabelecer uma diferenciação clara entre o *novo* e o *antigo*, uma vez que esses se mostram por muitas vezes confundidos, misturando, em diferentes níveis da realidade social, traços de dois regimes.

interiorização, possuíam um valor universal e poderiam ser transmitidos a outros servindo como ferramenta evangelizadora.

Inácio de Loyola compilou uma série de procedimentos e artifícios mentais que utilizava para catalisar a reflexão e o auto-exame, bem como uma série de prescrições que diziam respeito a um regime concreto de horários, distribuições espaciais e atitudes corporais com o intuito de que pudessem servir como um guia para regular afeições desordenadas e superar fraquezas. Nesse sentido, os que desejassem controlar suas paixões terrenas e aproximar-se de Deus, deveriam colocar-se em exercício a fim de alcançar seus objetivos. Em uma palavra, exercício é o elemento chave do projeto de Inácio de Loyola. Quando se pensa em exercícios, logo se entende que haverá um treino. Em razão disso os *Exercícios Espirituais* não se trata apenas de uma oração, mas sim de um trabalho planejado, com orientação e acompanhamento.

Os *Exercícios Espirituais* contemplam a um só tempo a mente e o corpo; e podem ser definidos como um manual prático que estabelece um conjunto de normas e procedimentos que dentro de um ambiente de oração visam favorecer no exercitante o exame de consciência. Trata-se de uma atividade prática em que aquele que se exercita é o foco do processo.

Os *Exercícios* se tornaram a base da espiritualidade jesuítica e foram parte fundamental da vida daqueles que elaboraram o método pedagógico da Companhia de Jesus, método efetivado no *Ratio Studiorum*. Elaborado entre 1551 e 1599, o *Ratio* regulamentou com grande rigor todo o sistema educacional dos jesuítas.

Mesmo não pretendendo ser um tratado pedagógico, tendo se focado mais na estrutura e metodologia da ação didática, suas inovações acabaram por renovar o modelo de educação, trazendo elementos que se tornariam característicos da pedagogia Moderna como por exemplo: a documentação do estudo, a planificação do ensino por metas, o exercício constante, a premiação e a avaliação periódica. No *Ratio Studiorum* foram estabelecidas normas de procedimento seguras e uniformes para os colégios e universidades da Companhia de Jesus, de tal modo, se efetivou uma metodologia para os propósitos educativos da Ordem onde uma rígida regulamentação determinava desde os conteúdos das disciplinas até a organização das classes e horários.

Esta pesquisa visa estudar os *Exercícios Espirituais*, bem como seus desdobramentos sobre o *Ratio Studiorum*. Para tanto, tem o objetivo de compreender a gênese dos *Exercícios*, seu conteúdo, sua estrutura e sua dinâmica, para em seguida

demonstrar o quanto essa prática religiosa, fundada nos elementos da mística inaciana, contribuiu para a composição do *Ratio Studiorum*. Nesse sentido, tenciona-se articular os conceitos, os procedimentos, as prescrições e as regulamentações presentes nesses dois documentos, além de analisá-los enquanto expressão de uma nova ordem social que se estabelecia e que realizou transposições conceituais do campo da mística e da ascética para o da educação. Esse propósito ganha relevância em virtude do modelo educacional desenvolvido pelos jesuítas – do qual o *Ratio Studiorum* foi a maior expressão inicial – ter se constituído em uma das pedras fundamentais da pedagogia Moderna, em razão da qualidade acadêmica do corpo de professores das escolas e colégios jesuíticos, de sua estrutura, dos métodos desenvolvidos e também da amplitude de influência que exerceu.

Com efeito, o que não se pode perder de vista é o fato de que Inácio de Loyola esteve inserido em um contexto de transição, em que a produção de excedentes e a ativação do comércio implicaram paulatinamente na desestruturação do feudalismo. Como o progressivo estabelecimento das relações burguesas redimensionou a estrutura social de modo amplo e levou ao aparecimento de novas modalidades de organização nas mais diversas áreas, não é equivocado afirmar que os *Exercícios Espirituais* são expressão, no âmbito da religiosidade, de uma nova forma de pensar o mundo que despontava. Assim, a especificidade das determinações encontradas em seu texto podem demonstrar alguns dos fundamentos sobre os quais as instituições Modernas foram erigidas, fornecendo dados importantes acerca da vida e do pensamento europeu no período de transição da Idade Média para os Tempos Modernos.

Ainda vale aquilatar que no início do século XVI a Igreja Católica continuava fortemente vinculada a uma visão medieval de mundo e, portanto, em rota de colisão direta com a influente nova classe de comerciantes e os ideais humanistas. Isso a deixava em situação custosa frente às modificações sócio-econômicas em curso, que consubstanciaram, sob a forma da Reforma Protestante, um dos principais disparadores da empreitada católica a fim de se reposicionar socialmente para manter sua marcante influência. Daniel-Rops (1999) defende que a transformação pela qual passou a Igreja Católica no século XVI foi uma verdadeira “Reforma Católica”, sendo mais do que somente uma “Contra-reforma” em resposta aos Protestantes. Nesse sentido, o *Concílio de Trento* (1545-1563) fixou o posicionamento da Igreja frente aos ataques Protestantes, estabelecendo métodos e objetivos para sua consolidação. A Companhia de Jesus foi muito importante nesse projeto, cumprindo o papel de solidificar a influência católica no meio

educacional, o que contribuiu sobremaneira para o florescimento de um espírito de “Renascimento da Igreja”.⁴ Assim, pode-se entender a presença de novas estratégias apostólicas e educativas em documentos amparados pela Igreja Católica – como os *Exercícios Espirituais* e o *Ratio Studiorum* –, também como expressão da incorporação ao pensamento eclesiástico dos valores e modos de proceder catalisados pelas novas configurações sociais.

Esta dissertação é uma pesquisa de caráter bibliográfico que toma como fonte primária os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola. Foi escolhido para este estudo o texto dos *Exercícios* publicado pelas Edições Loyola, cuja tradução para o português foi realizada pelo Centro de Espiritualidade Inaciana de Itaici a partir do *Texto Autógrafo* em espanhol: INÁCIO DE LOYOLA. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 2000. O *Ratio Studiorum* também é tomado como fonte primária nesta pesquisa, sendo utilizada a tradução para o português feita pelo Pe. Leonel Franca. Essa tradução, publicada pela editora Agir em 1952, é encontrada no livro: FRANCA, Leonel (editor). **O método pedagógico dos jesuítas: o Ratio Studiorum**. Rio de Janeiro: Agir, 1952. Para dar suporte teórico ao estudo das fontes, foi selecionada ampla literatura de apoio com o intuito de se realizar uma revisão bibliográfica que possa contribuir de alguma maneira para a atualização das discussões sobre o tema.

Para alcançar os objetivos a que este trabalho se propõe o texto foi estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo, intitulado *A gênese dos Exercícios Espirituais*, dedica-se ao estudo da origem do manual em questão, contemplando a influência da Idade Média e do humanismo renascentista sobre o mesmo. Articula, ainda, a biografia de Inácio de Loyola ao processo de composição dos *Exercícios*, uma vez que, por se tratar de uma obra intimamente vinculada à prática espiritual pessoal de seu autor, não pode ter sua origem investigada sem que também se contemple a vida e a formação de Inácio de Loyola.

O segundo capítulo, *Estrutura e dinâmica dos Exercícios Espirituais*, analisa os *Exercícios* enquanto instrumento apostólico, buscando com o estudo de seu conteúdo e de seus aspectos estruturais e dinâmicos, compreender como o manual se organiza internamente a fim de alcançar o objetivo a que se propõe, a saber, o de promover a adesão fervorosa à obra católica. Para tal, há inicialmente um debate acerca dos principais elementos da mística de Inácio de Loyola para, a partir desse fundamento, analisar-se o

⁴ Na Reforma Católica, enquanto os jesuítas intercederam de modo decisivo no campo educacional, inclusive na evangelização ultramarina, os dominicanos – seus grandes rivais – exerceram significativa influência na Inquisição, comandando grande parte dos tribunais do Santo Ofício.

texto dos *Exercícios*. Ao final do capítulo, busca-se demonstrar o quanto a mística inaciana é fundamentada no esforço pessoal, estando também intimamente relacionada ao mundo temporal e ao corpo, o que a caracteriza como marcadamente Moderna embora tenha recebido influência da tradição medieval.

O terceiro e último capítulo, *Da mística à pastoral educacional: as bases da pedagogia Moderna*, investiga o influxo dos *Exercícios* sobre o *Ratio* visando demonstrar o quanto uma prática que inicialmente concernia ao âmbito da espiritualidade contribuiu para a estruturação de um dos documentos mais importantes da história da pedagogia.

2. A GÊNESE DOS *EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS*

Pode-se perceber na história da Igreja que as Ordens Religiosas tradicionalmente possuíram distintos modos de devoção e de organização da vida espiritual, tendo cada uma características peculiares que dizem respeito à sua formação, estruturação e carisma.⁵ Formaram-se assim diferentes escolas de espiritualidade que, embora guardassem diferenças marcantes entre suas ascéticas e místicas, passaram a coexistir no âmbito eclesial e contribuíram de modo particular para a constituição do corpo doutrinal da fé Católica.⁶ Mesmo considerando a diversidade das características das Ordens, a Companhia de Jesus é detentora de um diferencial marcante no que diz respeito à sua doutrina espiritual, a saber, o fato dessa ter sido rigidamente definida e codificada por Inácio de Loyola antes mesmo da fundação da Ordem. A espiritualidade jesuítica é, portanto, pautada na experiência pessoal de seu fundador que, ao longo de duas décadas de peregrinações, meditações e estudos sistematizou nos seus *Exercícios Espirituais* um modo muito específico de disciplina espiritual (DE LETURIA, 1957).

Nota-se assim, ser impossível remeter à origem dos *Exercícios* sem contemplar concomitantemente a biografia de Inácio de Loyola, bem como a circunstância histórica em que esteve inserido. Por essa razão, busca-se no decorrer do texto articular essas esferas com o intuito de propiciar ao leitor uma visão abrangente acerca do processo de formação dos *Exercícios Espirituais*.

⁵ O carisma é entendido como uma espécie de força divina conferida a uma Ordem, intimamente vinculada à missão particular a ela atribuída, caracteriza-se como uma função especial e habilidade específica atribuída divinamente aos membros da Ordem no sentido de dispô-los à execução de um ministério. (LACOSTE, 2004). No campo da sociologia, ao desenvolver sua teoria do carisma, Weber (1963) deu uma grande contribuição ao mostrar o quanto o influxo de idéias religiosas pode influenciar no estabelecimento de tipos de poder e de estruturas de domínio, muito notadamente insuflando a emergência de líderes carismáticos.

⁶ A mística é o fundamento da vida espiritual das Ordens, e tem como seu étimo o vocábulo *mistério*. É um conceito de origem cristã que pode ser definido como o saber que diz respeito às coisas espirituais e divinas, designando uma experiência com Deus e podendo ser concebida tanto no âmbito individual como coletivo. Trata-se de algo que se realiza eminentemente no campo da experiência, ou seja, refere-se a uma vivência direta de união com o divino, que inspira e motiva para realizações (BOUYER, 1983).

2.1. Inácio de Loyola: da Idade Média ao humanismo renascentista

A espiritualidade inaciana é particularmente intrigante quando se observa que, além de desenvolvida de modo pessoal, foi também vinculada às práticas amplamente difundidas na Idade Média, a saber, a ascética e a educação cavaleiresca. Assim, não é equivocado dizer que a constituição e a estruturação da Ordem que exerceu um papel decisivo na transição da Igreja Católica para os Tempos Modernos, é também tributária de valores da Idade Média. Conforme De Leturia (1957, p. 5, *tradução nossa*) “[...] os exercícios, antes de contribuírem para a escrita das constituições, haviam engendrado a própria Companhia, formando seus fundadores, começando pelo próprio Santo Inácio, e dando-lhes a primeira planta e modelo de sua religião”.⁷ O projeto inaciano vicejaria no campo da moral, da mística, da ritualística e da educação, trazendo em seu cerne as oposições e contradições características do período.

Nesse sentido, García-Villoslada (1991, p. 38) ao mencionar o universalismo que a obra de Inácio de Loyola viria a tomar, formula uma questão bastante instigante:

[...] como é que um filho das montanhas de Guipúzcoa, nascido num recanto de vale verde e prazenteiro, mas distante das grandes estradas e quase sem história, pôde guindar-se a planos tão universais, sincronizar o seu coração com o ritmo do coração da Europa, preocupar-se com os problemas religiosos – que são os mais elevados e mais íntimos – que então afligiam o mundo inteiro, e dar soluções para o seu tempo e para o futuro?

O povoado de *Loyola* era situado em um vale e pertencia à vila de *Azpeitia*, fundada pelo rei de *Castela* Fernando IV em 1310, que por sua vez fazia parte da província de *Guipúzcoa* e da diocese de *Pamplona*. A família Loyola figurava entre os vinte e quatro *Parientes Mayores*, espécie de senhores feudais de *Guipúzcoa*. Portanto, em razão de sua condição privilegiada, mesmo tendo nascido em um povoado pequeno, Inácio teve a possibilidade de travar contato com os ideais da “idade de ouro” da Espanha,

⁷ “los ejercicios, antes de ayudar a escribir las constituciones, habían engendrado la Compañía misma, formando a sus fundadores, empezando por el mismo San Ignacio, y dandoles la primera planta y modelo de su religión”.

especialmente em *Castela* (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991; DE RIBADENEYRA, 1967).⁸

É particularmente difícil encontrar detalhes sobre os primeiros acontecimentos da vida de Inácio. Com certeza, a infância é o período sobre o qual pairam as maiores dúvidas, de modo que se sabe mais sobre as circunstâncias específicas da vida em *Loyola* do que sobre os eventos que lhe diziam respeito individualmente.

No ano de 1491, Dom Beltrán Yáñez de Loyola e Dona Marina Sáenz de Licona, tiveram seu último filho: Iñigo Lopez de Oñaz y Loyola.⁹ Sabe-se que em razão de Dona Marina à época já ter idade adiantada, não pôde dar a seu filho a oportunidade de desfrutar muito de sua companhia. Inácio foi entregue a uma ama-de-leite que vivia em uma espécie de sítio próximo, nos primeiros anos de sua vida transitou entre a casa natal e a da ama. Dessa forma, alternava-se entre um ambiente de fidalguia e outro tipicamente rural. Recebeu as primeiras letras ali mesmo em *Azpeitia*, e como era típico na Espanha daquele período, foi instruído na doutrina cristã desde tenra idade. Conforme García-Villoslada (1991), muito provavelmente Inácio teria, inclusive, recebido a tonsura clerical quando jovem, embora essa seja uma questão sobre a qual paira muita controvérsia. Meissner (1992, p. 14-15, *tradução nossa*) corrobora esse posicionamento ao escrever que o:

[...] jovem Iñigo no curso das coisas foi destinado para o estado clerical. Não é muito provável que tenha simpatizado muito com a idéia. Ele começou a aprender os rudimentos das letras com outros jovens serviçais da paróquia, mas aprendizado e educação nunca foram muito prezados pelos Loyola. Eles eram proprietários de terras e homens de ação, que precisavam apenas de tanta educação quanto a requisitada por sua nobreza e posição social.¹⁰

Portanto, pode-se verificar que embora tenha recebido uma educação religiosa marcante, não a teve como foco central de seus interesses, sendo mais dado à influência

⁸ A “idade de ouro” foi o período compreendido entre o século XVI e metade do XVII, em que a Espanha valendo-se do ouro e da prata advindos da América experimentou significativos avanços nas mais diversas áreas, exercendo influência marcante sobre toda a Europa (DEFOURNEAUX, s/d; PRAT, 1943).

⁹ Neste trabalho, ao nos referirmos ao autor dos *Exercícios Espirituais*, optamos por utilizar o nome Inácio, que foi o modo como ficou mais conhecido, e não Iñigo, seu nome de nascimento particularmente concernente à sua origem basca. Vale ressaltar que somente aos 38 anos resolveu adotar o nome Inácio de Loyola, isso ao entrar para a Faculdade de Artes de Paris.

¹⁰ “[...] young Iñigo was, in the course of things destined for the clerical state. It is not very likely that he took to the idea very much. He was set to learn the rudiments of letters with the other young clerks of the parish, but learning and education were never highly prized by the Loyolas. They were landowners and men of action who need only such education as required by their status and nobility”.

dos irmãos que prosseguiram com a tradição guerreira dos Loyola. Arnaut de Toledo e Ruckstadter (2002, p. 104), delimitam uma importante característica da vida espanhola da época ao asseverarem que:

[...] o ideal cavaleiresco marcava especialmente a pequena-nobreza espanhola, como possibilidade de realização de antigos ideais medievais e também de acumulação ou manutenção de patrimônios, especialmente territórios. Assim, lutar contra infiéis poderia significar a dotação de um feudo ou a conquista de um grande território. Tal paixão e aventura cavaleiresca refletia-se com frequência na espiritualidade típica do “século de ouro” espanhol (XVI em particular).

Essa descrição parece ser especialmente válida para compreendermos melhor a vida dos Loyola. García-Villoslada (1991) dá consistente amparo à idéia de que aquela família basca expressava os ideais da Espanha do século XVI; assim, menciona entre outros as cruzadas, a luta contra os protestantes, a exploração e conquista da América e o ideal religioso como constituintes fundamentais dos Loyola de então. Conforme ficará claro mais adiante, o primeiro ideal religioso de Inácio após a sua conversão foi o de uma cruzada evangelizadora para libertar a Terra Santa, algo tipicamente medieval. Entretanto, conforme indica Lacouture (1994, p. 11), os ideais que o prendiam à Idade Média tal como “[...] fideísmo amedrontado, cavalaria rixosa, clanismo feudal, cederão pouco a pouco sob o impulso de forças internas e externas [...]”; e em lugar disso emergirá “[...] a busca do conhecimento, a consciência da liberdade, a avidez da conquista do mundo – e finalmente, mas não sem reservas, refluxos e recuos, um humanismo planetário”.¹¹

À medida que se toma conhecimento da trajetória de Inácio de Loyola, fica ainda mais claro o quanto tentar estabelecer uma delimitação rígida entre a Idade Média e o Renascimento é uma tarefa inglória, uma vez que características medievais reverberaram por todo o século XVI. Portanto, situar o nascimento da Modernidade no final do século XV e início do XVI não é algo que se faça sem as devidas ressalvas.

A emergência do humanismo renascentista, com sua crítica aos valores estabelecidos e suas novas propostas, sacudiu o campo intelectual europeu conduzindo à uma oposição entre cosmovisões diferentes, entretanto, para tal os humanistas valeram-se de elementos da materialidade e da espiritualidade tradicionalmente instituídas. Nesse

¹¹ O seu propósito de uma cruzada evangelizadora a fim de libertar a Terra Santa dos infiéis, embora tenha arrefecido em prol de uma complexificação de argumentos e idéias, ainda pode ser encontrado nos *Exercícios*, especialmente, no *exercício do reino* que abre a segunda semana do manual. Ali lê-se: “[...] minha vontade é conquistar toda a terra dos inimigos” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 50).

sentido, pode-se afirmar que um movimento recíproco dos valores estabelecidos não seria falso, Vilar ao tratar de situações de oposição faz considerações interessantes acerca de sua dinâmica:

A cada modo de produção corresponde não somente um sistema de relações de produção, como também um sistema de direito, de instituições e de formas de pensamento. Um regime social em decadência serve-se precisamente deste direito, dessas instituições e desses pensamentos já adquiridos, para opor-se com todas as suas forças às inovações que ameaçam sua existência. Isto provoca a luta das novas classes, das classes ascendentes, contra as classes dirigentes que ainda acham-se no poder e determina o caráter revolucionário da ação e do pensamento que animam estas lutas (VILAR, 1975, p. 47).

Levando-se em conta essa via de mão-dupla que se estabelece, com progressistas e conservadores se influenciando mutuamente, opta-se nesta dissertação por um posicionamento que não entende o Renascimento como uma ruptura totalmente inovadora, que não guardaria correspondência com a Idade Média. Kristeller (1993), dá uma importante contribuição nessa direção quando defende que para se compreender o Renascimento se faz necessário atentar para as contribuições que a Idade Média deu ao mesmo, valorizando não apenas as discontinuidades, mas também as continuidades que podem ser encontradas nesse momento histórico. Inácio de Loyola e seu envolvimento na Reforma Católica são um exemplo especialmente válido para ilustrar a pertinência desse posicionamento.

Ao tratar da Reforma Católica, Daniel-Rops (1999) afirma que a base da cristandade estava seriamente abalada no século XVI, entretanto, os clamores internos por uma reforma já eram significativos desde a segunda metade do século XV. O *Concílio de Trento* (1545-1563), no qual Inácio, à época já Geral da Companhia de Jesus, viria a se envolver parcialmente, teria respondido a uma demanda interna de pelo menos um século, adotando inclusive proposições efetuadas algum tempo antes por algumas mentes católicas. Portanto, pode-se dizer que Inácio de Loyola cresceu já envolvido em um ambiente em que a Igreja Católica buscava se modificar, especialmente no que tange uma renovação espiritual que se centrava mais no indivíduo e menos nas formalidades litúrgicas, algo que guarda correspondência com o desenvolvimento do humanismo renascentista. Ao final do século XV Erasmo de Roterdã (1466/69-1536) já começava a se tornar um porta-voz dos ideais do Renascimento, defendendo um programa religioso que propunha a assimilação interior dos princípios básicos da fé e das práticas religiosas,

combatendo as formalidades de alguns ritos empregados pelas ordens tradicionais. Até mesmo as aspirações iniciais de Martinho Lutero (1483-1546) diziam a respeito a uma religião mais interiorizada, em que o acesso ao evangelho sem deter-se às devoções formais, pudesse redirecionar a fé para um contato mais direto do indivíduo com Deus.

Acerca da complexidade em se realizar uma caracterização das idéias da época, Daniel-Rops (1999, p. 12) faz esta consideração de ímpar habilidade:

Desejaríamos poder traçar um quadro dessa espécie de frêmito que se apoderou de tantas almas em fins do século XV e princípios do século XVI, e que viria a ter tantas conseqüências diferentes. Mas o fenômeno resiste à análise, a tal ponto são complexos, contraditórios e muitas vezes ambíguos os elementos de que se compõe. É uma época em que a consciência cristã se busca a si própria, às vezes com audácias excessivas, e em que o longo silêncio de Roma concorre para que alguns e extraviem. Na sua origem, as sementes de que brotarão as messes do protestantismo não parecem diferir muito dos germes fecundos que darão vida à Igreja Católica.

Observa-se o florescimento de uma nova forma de religiosidade, que tanto para católicos como protestantes, implicou em um movimento de subjetivação da fé, que alicerçada em uma concepção de homem que reconhecia seu papel ativo, implicou já em um esboço do sujeito Moderno, cuja origem, tradicionalmente, é vinculada a René Descartes (1596-1650). Especialmente a astronomia copernicana e a geografia pós-colombiana operaram um descentramento do mundo, contribuindo para a transformação fundamental da concepção de mundo e de homem, o que contribuiu para que a noção de cristandade se abrisse à de humanidade. (WOORTMANN, 1997).

Arnaut de Toledo (1996, p. 12) indica que “[...] o nascimento da subjetividade moderna na filosofia tem uma estreita ligação com a interiorização da fé e da religiosidade, ambas trazidas pela Reforma do cristianismo no século XVI”. Com isso ressalta que com o Renascimento emergiu um novo *ethos*, cujo início está atrelado ao momento em que o discurso eclesiológico não foi mais capaz de modelar os mais diversos aspectos da vida social. Na Idade Média a religião era fundamentalmente fé e igreja, algo que abarcava desde a subjetividade do crente até a organização hierárquica da instituição, a partir do estabelecimento dessa tendência, a religião passou a ser mais um dos elementos constitutivos de um sujeito para o qual a racionalidade e o discernimento ganharam uma importância cada vez mais significativa.

Enquanto a Europa se enredava nos fluxos e refluxos das tradições medievais e dos ideais renascentistas, no ano de 1506 um evento particular de grande significância aconteceria na vida de nosso personagem principal. Após a morte de Dona Marina – mãe de Inácio –, Juan Velásquez de Cuellar, contador maior da rainha Isabel e amigo dos Loyola, ofereceu à família uma posição para seu filho caçula na corte. O rapaz de então 16 anos foi mandado a *Arévalo*, que era o centro do reino de *Castela*, inserindo-se nos costumes da vida cortesã. Sua função junto a Velásques pode ter sido de escudeiro, secretário ou pajem, quanto a isso pairam dúvidas. O que é certo é que em sua nova vida desenvolveu o talento de calígrafo, algo que mais tarde ocupou posição central em sua função de Geral da Companhia de Jesus e até mesmo nas características de sua vida espiritual (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991; LACOUTURE, 1994). De acordo com Meissner (1992, p. 16, *tradução nossa*):

[...] a proximidade da idade adulta já tinha começado a moldar a vida e personalidade de Iñigo. Ele foi treinado nos rudimentos da linguagem, mas como seu pai e a maioria de sua família, tinha pequeno gosto pelas letras ou pelo aprendizado. Entretanto, também foi treinado nas qualidades, ideais e valores que o nome Loyola envolvia.¹²

Em sua vida na corte tornou-se um grande boêmio, dado a desregramentos, inclusive, em 1515, aos 24 anos, foi conduzido a julgamento por um delito grave, porém, cuja natureza exata é desconhecida. Consta que se esquivou do julgamento em tribunal secular, entregando-se aos tribunais da Igreja, onde gozou de privilégios e teve uma prisão efêmera.

Em *Arévalo* Inácio construía uma vida secular bem sucedida junto à corte, educava-se adquirindo os hábitos cortesãos, apreciava a leitura de romances de cavalaria e, possivelmente, graças à influência de seu senhor, preparava-se para assumir algum posto importante junto ao palácio. García-Villoslada (1991, p. 99) nos dá uma descrição muito interessante de Inácio de Loyola e sua rotina na seguinte passagem:

Iñigo era conhecido dos arevaleses por sua destreza na arte de tocar alaúde, por sua coragem nos torneios cavalheirescos, por sua agilidade

¹² “[...] the passage to the brink of young manhood had already begun to shape the life and personality of Iñigo. He had been schooled in the rudiments of language, but like his father and most of his family he had little taste for letters or for learning. But he had also been schooled in the qualities and ideals and values that the name of Loyola embraced”.

nas danças e outros divertimentos juvenis. Ele se divertia nas alegres excursões de caça que, com a ajuda dos serviçais e criados de casa, empreenderia nas devidas temporadas, ora a pé, ora a cavalo, saindo com seus cães a bater os montes, bosque, campos ceifados e pequenas propriedades, em perseguição de veados, lebres, perdizes, pombas, para depois ufanar-se na cozinha das peças conseguidas e das várias aventuras da caçada.

Entretanto, no ano de 1516, com a morte de Fernando, o católico, e a posse de Carlos V, o protetor de Inácio viu-se privado dos favores reais. Juan Velásquez, ao saber das intenções do novo rei de privá-lo de seu feudo, insurgiu-se, todavia, “[...] fracassa na impotência; don Juan morre em 1517, desesperado, deixando seus fiéis seguidores sem recursos” (LACOUTURE, 1994, p. 18). Chegava ao fim a permanência de Inácio de Loyola em *Arévalo*, lugar onde vivera por dez anos e do qual levaria ensinamentos que seriam decisivos na constituição do projeto religioso tão particular que ainda viria a empreender.

Inácio foi agraciado pela viúva, Dona Maria de Velasco, com uma recomendação a don Antonio Manrique de Lara, duque de *Nájera*, vice-rei da *Navarra*, a quem passou a servir. A partir desse momento estabeleceu-se em *Pamplona*, tendo sua circunstância e hábitos muito alterados; os refinamentos cortesãos ficavam para trás, novamente, se tornava um homem de espada. As marcas que lhe foram impressas pelo final trágico de seu protetor, parecem ter provocado uma profunda modificação em sua personalidade, deixando de ser um frívolo cortesão para assumir um ar grave de militar. Em razão de ser um profundo conhecedor do povo daquela terra, foi-lhe atribuída uma posição de mediador, em que tratava dos conflitos insurgentes buscando sempre pôr termo às querelas. Segundo Lacouture (1994, p. 19), em 1521, quando um grave ferimento pôs fim a seus serviços ao duque de *Nájera*, Inácio “[...] não era mais o pequeno camponês de Azpeitia, o cortesão de *Arévalo*, o transgressor noturno [...], mas um homem maduro de trinta e dois anos”.

Segundo a *Autobiografia* de Inácio de Loyola, até o ano de 1521 pode-se dizer que preponderantemente se dedicara ao exercício de armas, cultivando sempre o objetivo de ganhar honra a partir da sua bravura e de seus feitos (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b).¹³

¹³ A *Autobiografia* de Inácio de Loyola foi transcrita pelo seu secretário, Pe. Luís Gonçalves da Câmara, que após muita insistência convenceu-o da importância de tal realização. Em algumas oportunidades entre os anos de 1553 e 1555, o Pe. Câmara ouviu os relatos e em seguida os transcreveu. Portanto, observe-se que em virtude dessa particularidade o texto da *Autobiografia* é em terceira pessoa, conforme pode ser observado nas citações diretas dessa obra existentes na presente dissertação.

Esse ano se tornaria um divisor de águas na vida de Inácio em razão da guerra entre Francisco I e Carlos V ter recomeçado.¹⁴ Os combates entre França e Espanha reiniciaram na primavera daquele ano com as tropas francesas avançando sobre os Pirineus com o objetivo de retomar *Navarra*, conquistada pelos espanhóis nove anos antes. O capitão basco de 30 anos Iñigo Lopez de Oñaz y Loyola, nascido no coração da província de *Guipúzcoa*, era convocado à batalha, juntamente com seu irmão Dom Martín, pelo vice-rei, o duque de *Nájera*.

Segundo Lacouture (1994), ao décimo segundo dia do mês de maio daquele ano 13.000 combatentes do lado francês, comandados por André de Foix, atravessaram o rio Bidassoa demonstrando que não tardariam chegar a *Pamplona*, capital do reino da *Navarra*. A defesa da cidade ficou a cargo de Francis de Beaumont, que tinha à sua disposição um parco exército que “[...] constava de um milhar de soldados não muito animosos, com 19 canhões grandes e outros pequenos, 100 corseletes, numerosas balestras e abundantes víveres” (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991, p. 155).¹⁵ Frente a tamanha desvantagem bélica, não tardaram propostas conciliadoras que propunham que se abrissem os portões da cidadela sem derramamento de sangue. Lacouture (1994), afirma inclusive que Beaumont abandonou seu posto desistindo de defender a cidade, tendo assumido o comando o alcaide Miguel de Herrera que passou a ser assistido por Inácio.

Em um domingo 19 de maio, as tropas francesas entraram na cidade de *Pamplona* sem encontrar qualquer resistência visto que muitos dos habitantes fizeram-se partidários dos invasores. Frente a essa situação, o capitão Inácio de Loyola encerrou-se na fortaleza disposto a defendê-la mesmo que com um contingente reduzido de homens. Chamado por seus opositores a fim de conferenciar, o comandante Miguel de Herrera levou consigo Inácio. Ao travarem conversação o capitão deixou claro sua repúdia à proposta de capitular apresentada pelos franceses, conseguindo influenciar bastante na deliberação de não rendição. Dirimida qualquer possibilidade de trégua, Inácio confessou-se com um companheiro e preparou-se para a luta.¹⁶ No dia 20 de maio a artilharia atacou a fortaleza com diversas saraivadas de balas de canhão. A certa altura do combate uma dessas balas passou entre as pernas de Inácio, quebrando-lhe a perna direita em diversas partes abaixo

¹⁴ Para uma discussão detalhada acerca das idéias, circunstâncias e aspectos políticos da monarquia espanhola de Carlos V ver: BRAUDEL (2000).

¹⁵ Corselete refere-se a armadura leve que protegia o peito. Balestra designa armamento composto por arco, corda e cabo, muito utilizado na época em razão de ser capaz de lançar flechas à uma distância razoável.

¹⁶ De acordo com Cardoso (2000), confessar-se com um leigo em situações extremas, na impossibilidade de se ter acesso a um sacerdote, era uma prática comum na Idade Média.

do joelho e deixando a esquerda bastante ferida (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991; LACOUTURE, 1994; MEISSNER, 1992; GUILLERMOU, 1973). Segundo sua *Autobiografía*, quando Inácio caiu:

[...] os da fortaleza se renderam logo aos franceses. Estes, depois de se terem apoderado dela, trataram muito bem ao ferido, com cortesia e amizade. Depois de doze ou quinze dias em Pamplona, levaram-no em uma liteira para sua terra (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b, p. 20).

O transporte foi bastante difícil, cerca 50 km de *Pamplona* a *Azpeitia*, o que contribuiu para a piora de seu estado de saúde. A perna havia se desconjuntado novamente, não se sabe se em razão do transporte ou se em virtude de terem sido mal tratados pelo cirurgião militar que o atendera. O fato é que se fez necessário realizar uma terrível intervenção para que os ossos pudessem ser recolocados em seu devido lugar. Sua situação piorou muito após a intervenção, chegando-se ao ponto de lhe ser ministrada a extrema-unção no dia 24 de junho. O fato é que a cirurgia resultou em um osso acavalado abaixo do joelho o que descontentava muito Inácio de Loyola, imagina-se que aquela deformidade seria inconcebível para um cavaleiro, de tal modo que se submeteu, mesmo desaconselhado, a *carnicería* na qual cortou-se um pedaço do osso e em seguida utilizou-se por vários dias instrumentos para distender sua perna (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b; LACOUTURE, 1994).

Ficava demonstrada desde então sua grande capacidade de suportar a dor e o suplício, algo que se ampliaria bastante com as práticas de penitência que desenvolveria principalmente no início de sua vida de peregrino. É com essa intenção que se discorreu mais demoradamente acerca da batalha de *Pamplona*, uma vez que esse episódio pode dar ao leitor uma boa dimensão da personalidade do autor dos *Exercícios* até esse momento de sua vida, vindo a contribuir para um melhor entendimento do processo de composição do manual propriamente dito.

2.2. A forja dos *Exercícios Espirituais*: da ascética à interiorização como método

O longo período de convalescença, entre o verão de 1521 e o de 1522, constituiu uma espécie de retiro em que Inácio, impossibilitado de caminhar, ocupava-se preponderantemente da leitura, algo, muito possivelmente, inédito em sua vida. De acordo

com García-Villoslada (1991), inicialmente empregou seu tempo na leitura de romances de cavalaria, como as aventuras do cavaleiro *Amadis de Gaula*, algo muito afinado com seus gostos de guerreiro. Entretanto, ao findarem esses volumes não encontrou mais esse tipo de literatura na casa-torre, deparou-se, então, com dois livros de devoção: *A Vita Christi* e o *Flos Sanctorum*.

A *Vita Christi* lida por Inácio foi originalmente escrita em latim em meados do século XIV pelo frei cartuxo Ludolfo de Saxônia († 1377), popularmente conhecido como “O Cartuxano”, e em *Castela* foi traduzida para o castelhano pelo poeta franciscano Ambrósio de Montesino. Essa edição composta por quatro tomos em virtude da sua grande qualidade divulgara-se bastante na Espanha. O outro livro, o *Flos Sanctorum*, título em latim de uma tradução da *Legenda Áurea*, originalmente escrita pelo frei dominicano italiano Jacobo de Voragine († 1298), tratava-se de uma compilação da vida de santos muito conhecida em toda a Europa, cujo estilo e conteúdo viria mais tarde refletir-se nos *Exercícios*. O convalescente teve acesso a uma edição em castelhano com *Prólogos* do cisterciense aragonês Frei Gauberto M. Vagad, um ex-alferes que acabou infundindo ao texto uma feição cavaleiresca e militar, o que provavelmente caiu muito bem às preferências do capitão (DE LETURIA 1957; GARCÍA-VILLOSLADA, 1991; INÁCIO DE LOYOLA, 2000b; DANIEL-ROPS, 1999).

A metanóia começava a acontecer. Com isso não se quer dizer que Inácio de Loyola não fora cristão até aquele momento, entretanto, era dado ao deleite das extravagâncias cavaleirescas sem jamais ter se dedicado com afinco às práticas católicas. Inclusive em seu leito continuara a sonhar com batalhas e com a dama de seus sonhos.¹⁷ O fato é que a partir das leituras mencionadas, relata ter passado a sentir uma espécie de luta dentro de si, tendo-a relatado da seguinte forma em sua *Autobiografia*:

Quando pensava nos assuntos do mundo, tinha muito prazer; mas, quando depois de cansado, os deixava, achava-se seco e descontente. Ao contrário, quando pensava em ir a Jerusalém descalço, em não comer senão verduras, em imitar todos os mais rigores que via nos Santos, não se consolava só quando se detinha em tais pensamentos, mas ainda, depois de os deixar, ficava contente e alegre. Mas não reparava nisso, nem parava a ponderar esta diferença, até que uma vez se lhe abriram um poucos os olhos, e começou a maravilhar-se desta diversidade e refletir sobre ela. Colheu então, por experiência, que de uns pensamentos ficava triste e de outros alegre. Assim veio pouco a pouco a conhecer a

¹⁷ Muito possivelmente a mencionada dama tenha sido a irmã menor de Carlos V: a infanta dona Catarina da Áustria (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991; CARDOSO, (2000b).

diversidade dos espíritos que o moviam, um do demônio e outro de Deus (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b, p. 23).

Essa experiência-chave acabou influenciando, mais tarde, a escrita das *Regras de discernimento de espíritos, mais próprias da primeira semana*; que constam nos *Exercícios* como um método para distinguir as moções espirituais de acordo com a circunstância do indivíduo.¹⁸

Sob o efeito direto das moções, que tomavam seu espírito de assalto, Inácio passou por uma fervorosa conversão, determinando-se a seguir os passos de Cristo e o modelo de vida dos santos, inclusive, firmando o propósito de peregrinar à Terra Santa. Conforme Daniel-Rops (1999, p. 36) “[...] a sua hereditariedade de cruzado predispunha-o, mais do que pensava, para a decisão que ia tomar. Seria dali em diante e por toda a vida um combatente de Deus”. O ápice desse processo de conversão teria sido uma visão de Nossa Senhora com o Menino Jesus, a partir da qual decidiu peremptoriamente a abandonar sua antiga vida e tomar o caminho da fé.

Apesar da família tentar demovê-lo de seu propósito, ao final de fevereiro Inácio deixava a casa-torre seguindo para a capela da vizinha *Aranzazu*, depois para *Navarrete* e *Montserrat* que se constituiria como uma das paradas mais decisivas para sua formação. Lacouture (1994, p. 10), ressalta que naqueles tempos em que humanismo de Erasmo florescia na Espanha:

[...] ninguém poderia encarnar com um arrebatamento mais minucioso a Idade Média em declínio, dominada por angústias coletivas, suplícios almejados e buscas desvairadas, do que o peregrino claudicante rumo aos Lugares Santos que se encontravam nas mãos dos infiéis.

Portanto, o ponto de partida da formação dos *Exercícios* propriamente ditos, pode ser situado nesse período de convalescença em que passou por intensas experiências, tanto físicas como espirituais. De Leturia (1957), afirma que dessa época datam os primeiros escritos de Inácio acerca de questões que permeavam a espiritualidade, no entanto:

Esses extratos e cópias não são ainda os exercícios, pois os fez para sua própria devoção, enquanto que os exercícios propriamente ditos os redigiu para ajudar a outros com uma intenção deliberada de apostolado. Mas se não são os exercícios, são ao menos o subsolo psicológico e o

¹⁸ Ver: INÁCIO DE LOYOLA, 2000a.

pressuposto literário dos que brotarão mais tarde em Manresa [...] (DE LETURIA, 1957, p. 7, *tradução nossa*).¹⁹

De Leturia (1957) dando prosseguimento às suas considerações, escreve que esses escritos acompanhariam Inácio à Montserrat e possivelmente delinearão a parte mais primitiva dos *Exercícios*.²⁰ Ressalta que tais extratos foram perdidos, entretanto, baseando-se na *Autobiografia* de Inácio de Loyola, mais especificamente nas experiências vividas na casa-torre, defende que o fundamento e o processo da *Confissão geral e comunhão* e da *Meditação dos pecados* bem como os *Mistérios da vida de Cristo* e as primeiras idéias acerca das meditações *Do Reino* e a *Das duas Bandeiras*, que são constituintes fundamentais dos *Exercícios*, muito possivelmente já haviam sido esboçadas nesses escritos inaugurais. Ainda remete às leituras realizadas por Inácio a fim de dar maior sustentação às suas argumentações, amparando-as na estrutura e conteúdo das obras que particularmente se aproximariam dos propósitos firmados pelo peregrino. Nesse sentido, De Leturia (1957, p. 7, *tradução nossa*) defende que a obra de Inácio pode ser mais bem compreendida quando:

[...] se lêem os prólogos que o cisterciense Gauberto M. Vagad fez para o *Flos sanctorum* da conversão, e as expressões cavaleirescas com que o franciscano frei Ambrósio de Montesino coloriu a *Vita Christi Cartuxana* que Iñigo relia e extraía trechos em seu retiro da casa-torre.²¹

A santidade nos prólogos de Vagad é apresentada como uma verdadeira empreitada heróica, com Jesus Cristo ganhando ares de um príncipe modelar cuja bravura e coragem poderia inspirar seus *cavaleiros* a alcançar a santidade a partir da imitação de seus atos e qualidades. O foco reside na imitação pessoal, com a santificação dependendo do esforço direto e individual daquele que se dedica à obra de Deus. Montesino também mantém esse foco no prólogo de sua tradução da *Vita Christi*, afirmando a necessidade dos *cavaleiros de Cristo* estarem sempre atentos a seu comandante, uma vez que ao mirarem o espelho de

¹⁹ “Estos extractos y copias no son aún los ejercicios, pues los hizo para su propia devoción, mientras que los ejercicios propiamente dichos los redactó pra ayudar a otros con una intención refleja de apostolado. Pero si no los ejercicios, son al menos el subsuelo psicológico y el presupuesto literario de los que brotará más tarde en Manresa [...]”.

²⁰ Montserrat foi uma das primeiras cidades pelas quais Inácio passou após sua saída de Loyola. Ali visitou o altar de Nossa Senhora de Montserrat, realizou muitas penitências e confessou-se. Foi também nesta cidade que se desfez de suas vestes nobres, trocando-as com um mendigo seguindo assim sua jornada como peregrino de maneira maltrapilha.

²¹ “[...] se leen los prólogos que el cisterciense Gauberto M. Vagad puso al *Flos sanctorum* de la conversión, y las expresiones caballerescas con que el franciscano fray Ambrosio de Montesino coloreó el *Vita Christ Cartujano* que Iñigo releía y extractaba en su retiro de la casa-torre”.

sua paixão se tornariam mais fortes para agüentar os dissabores de qualquer batalha. Nota-se claramente que há desenhada nessas duas obras uma estrutura de vida espiritual, que aliás, podemos afirmar estar alinhada com o temperamento daquele que foi tido como herói na batalha de Pamplona e que não medira esforços no sentido de tentar recuperar sua condição física de guerreiro. Imbuído desse espírito, que influenciaria inclusive o caráter de sua *mística*, Inácio de Loyola havia partido a Montserrat no ano de 1522 a fim de abandonar suas armas de guerreiro secular e vestir-se das armas de Cristo, tornando-se um verdadeiro soldado da fé (DE LETURIA, 1957; GARCÍA-VILLOSLADA, 1991; CUSTÓDIO FILHO, 2004).

Em Montserrat reinava uma forte tradição beneditina e foi lá que tomou contato com outra obra que o influenciou sobremaneira: o *Exercitório da vida espiritual*, impresso no ano de 1500 e de autoria do reformador beneditino García Jiménez de Cisneros († 1510). Inácio recebeu o livreto das mãos de seu confessor Dom João de Chanones, com o qual realizou uma confissão geral por escrito que teve a duração de três dias. O *Exercitório* se tornou uma das principais referências espirituais dos monges da época, conjugando a um só tempo a antiga tradição contemplativa dos beneditinos e, a então atualíssima, corrente da *Devotio Moderna*.²² Inácio de Loyola tomava contato pela primeira vez com o influxo da *Exercitia spiritualia*, uma tendência muito própria do século XV e começo do XVI, que o arrebatou principalmente no que tange à prática de exercícios metódicos de ascética, sem os quais, muito possivelmente, os *Exercícios Espirituais* jamais ganhariam forma (DE LETURIA, 1957).

Em síntese, acerca das três obras até agora mencionadas, observa-se no *Flos Sanctorum* e na *Vita Christi* um foco marcante nos atos heróicos a partir da imitação dos feitos e qualidades de Cristo, no *Exercitório da vida espiritual* uma ênfase no treinamento/exercício cotidiano. Imitação de um modelo ideal – príncipe –, atos heróicos, esforço, bravura, treinamento, exercícios; vê-se que as características da espiritualidade que começava a fundar raízes em Inácio de Loyola de fato recebeu influência do modo cavaleiresco de vida. Entretanto, entende-se ser possível encontrar diferenças significativas

²² A *Devotio Moderna* foi um movimento religioso originado nos Países-Baixos no final do século XIV e cuja popularidade cumpriu o papel de renovar a espiritualidade católica. Caracterizava-se pela ênfase na meditação e na vida interna e por dar menor importância aos rituais externos, fato que estabeleceu uma descontinuidade com a espiritualidade altamente formal e especulativa do século XIII e da primeira metade do século XIV. A preeminência do retorno à simplicidade da fé cristã original e à caridade, refletiu-se na vida espiritual da Igreja Católica com a exaltação da devoção ao serviço divino (O'NEILL; DOMÍNGUEZ, 2001; PASCHINI, 1950).

entre as duas primeiras obras, que expressam características mais marcantes do século XIV, quando a crise do final da Idade Média ainda era superada, e a última que traz um modelo que, apesar de ser tributário da Idade Média, carregava em si características mais marcantes do Mundo Moderno que ganhava corpo, a saber, principalmente, a existência de uma atividade programada e metódica.

Mesmo que a redação decisiva dos *Exercícios Espirituais* só tenha se efetivado em *Manresa* – conforme veremos a seguir – o seu substrato básico já estava lançado, ainda que haja um longo caminho a ser percorrido até seu esquema final. Faltavam principalmente “[...] os germens societários, falta sobre tudo a universalização das experiências pessoais em uma doutrina reflexa de santidade” (DE LETURIA, 1957, p. 9, tradução nossa).²³

Após uma frutífera estadia, Inácio deixou *Montserrat* em março de 1522 com o propósito inicial de seguir a Barcelona, entretanto, desviou seu caminho para *Manresa* a fim de abrigar-se em um hospital e realizar mais algumas anotações no estimado caderno que o acompanhava desde *Loyola*. Chegava assim, ao lugar em que vivenciaria experiências de ímpar relevância para o desenvolvimento de sua espiritualidade, lugar onde a segunda etapa da composição fundamental dos *Exercícios* se concretizaria. Hospedou-se no Hospital de Santa Luzia que, além de enfermos, também abrigava pobres e forasteiros, vivia de esmolas, praticava jejum de modo muito intenso e freqüentava locais de devoção durante quase todo o dia. De tal maneira, dedicava a maior parte de seu tempo à oração e penitência. A esse tempo Inácio começava a ser popularmente reconhecido como homem devoto, o que contribuiu para que muitas vezes encontrasse abrigo e comida em casa de famílias cristãs. Em *Manresa* foi acolhido por diferentes famílias no período de 10 meses em que ali permaneceu, inclusive, sendo cuidado por ocasião de enfermidades decorrentes de suas rigorosas práticas de penitência (LACOUTURE, 1994; INÁCIO DE LOYOLA, 2000b). García-Villoslada (1991, p. 215) comenta a respeito de suas práticas:

As sete horas diárias de oração, as férreas macerações, os contínuos jejuns reduziram aquele corpo, antes vigoroso, à maior extenuação e, a partir de então, começou a sofrer as dores de estômago e de fígado que os médicos jamais compreenderam e que, por fim, causaram sua morte.

²³ “[...] los gérmenes societarios, falta sobre todo la universalización de las experiencias personales en una doctrina refleja de santidad”.

Além dessa ferrenha rotina religiosa, pode-se entender a obra *Imitação de Cristo* como um dos influxos que mais contribuiu para o desenvolvimento de suas idéias em *Manresa*. A autoria desse livro é atribuída a Tomás de Kempis, entretanto, as primeiras edições espanholas a imputavam ao Chanceler da Universidade de Paris João Gerson, daí ser comumente conhecida como o *Gersoncito*. Esse livrinho de devoção se tornou um inseparável companheiro de Inácio até o final da sua vida, após tomar contato com ele não se interessaria mais por outras obras nesse âmbito (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991).²⁴

A *imitação de Cristo* data do século XV e é dividida em quatro livros: 1º *Avisos úteis para a vida espiritual*; 2º *Exortações à vida interior*; 3º *Da consolação interior*; 4º *Do sacramento do altar*. Composta por um conjunto de sentenças devocionais, a obra pode ser entendida como um auxiliar à orações pessoais, e é, depois da Bíblia, a obra mais difundida no âmbito cristão. No catolicismo a *imitação* consiste em um esforço ascético no sentido de atingir em algum nível as virtudes exemplares de Cristo, portanto, De Kempis produziu uma espécie de tratado moral de característica ímpar, uma vez que privilegiava de modo muito particular a interioridade e as práticas pessoais de devoção (DE KEMPIS, 2002; LACOSTE, 2004). De acordo com Lacoste (2004, p. 877-878):

Com a *Imitação*, a espiritualidade moderna floresce, mais psicológica que intelectual ou moral, preocupada em descobrir e discernir os movimentos da alma que resolveu seguir a Cristo. A vida espiritual será doravante vida interior.

A influência desse livro é marcante na composição dos *Exercícios* e na edificação da obra inaciana como um todo, principalmente no que tange à sua mística, orientada no sentido da valorização dos atos de Cristo enquanto referência primordial para uma vida voltada às coisas divinas, além de privilegiar a religiosidade enquanto experiência interior exortando o indivíduo a dialogar interiormente com Cristo a fim de estabelecer relação com o divino (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991; INÁCIO DE LOYOLA, 1996; INÁCIO DE LOYOLA, 2000b).

Pode-se dividir a estadia de Inácio de Loyola em *Manresa* em três etapas razoavelmente definidas: a primeira de março a julho de 1522, período em que experimentou grande satisfação e paz interior; a segunda de julho a outubro do mesmo ano, quando relata culpa, grandes tentações e tribulações interiores; e finalmente, a terceira, de outubro de 1522 a fevereiro de 1523, momento em que a partir de suas práticas e reflexões

²⁴ Ver: DE KEMPIS, 2004.

encontrou grandes luzes. Atribui-se a esse último período a redação decisiva dos *Exercícios* (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991; INÁCIO DE LOYOLA, 2000b).

Inácio tinha como lugar favorito para suas orações e práticas ascéticas uma gruta à margem do rio Cardoner, lá se colocava em posição de aprendiz, sempre deseioso de atingir algum esclarecimento acerca das coisas espirituais. Conforme fica claro na seguinte passagem de sua *Autobiografia*, assumia a posição de quem precisa ser instruído desde as coisas básicas afirmando que Deus “[...] o tratava como um mestre-escola trata a um menino que ensina. Isso sucedia por sua rudeza e dura inteligência ou porque não tinha quem o instruisse” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b, p. 39). Também De Leturia (1957), afirma que até seu quarto mês em *Manresa* Inácio não havia superado a ingenuidade intelectual e a rudeza oriundas de sua formação cavaleiresca, tendo limitações culturais apesar de seu período junto à corte.

Ainda tratando desse processo de intensa oração e participação mística, Inácio de Loyola relatou o apogeu místico por ele alcançado às margens do Cardoner, algo que classificou como uma “Exímia Ilustração”. Em sua *Autobiografia* descreve ao Pe. Câmara da seguinte forma essa relevante passagem:

Estando ali assentado, começariam a abrir-se-lhe os olhos do entendimento. Não tinha visão alguma, mas entendia e penetrava muitas verdades, tanto em assunto de espírito como de fé e letras. Isto, com uma ilustração tão grande que lhe pareciam coisas novas. Não se podem declarar os pormenores que então compreendeu, senão dizer que recebeu uma intensa claridade de entendimento. Em todo o decurso de sua vida, até os 62 anos de sua idade, coligindo todas as ajudas recebidas de Deus e tudo que aprendera por si mesmo, não lhe parece ter alcançado tanto, quanto daquela só vez (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b, p. 41-42).

Ao passo do forte teor místico dessa experiência, o que se pode afirmar é que a partir desse momento Inácio afastou-se definitivamente dos propósitos exclusivos de eremita, escolhendo colocar-se a serviço de Deus. Transcendeu a questão exclusiva da união com Deus na sua espiritualidade, e deu início à uma mística intimamente vinculada ao trabalho em nome de Deus; “[...] é uma mística de 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 os salvar” (CARDOSO, 1996, p. 9-10). Nota-se com isso que o foco central no homem e em seu papel ativo – características marcantes do humanismo renascentista – se refletiram na

organização da mística que nortearia os *Exercícios* e serviria de base para a posterior fundação a Companhia de Jesus. Foi então que se abriu o espaço para o florescimento da vocação de apostolado universal, tão peculiar à ordem religiosa que Inácio fundaria.

Na esfera pessoal essa experiência do Cardoner conduziu a uma diminuição de suas práticas de penitência em prol de um movimento no sentido de colocar-se incondicionalmente a serviço de Deus, conforme escreve Daniel-Rops (1999, p. 38), após esse evento voltaria a “[...] comer carne, a cortar o cabelo, e levaria aos homens os frutos da sua experiência. Da gruta de Manresa saiu um homem novo [...]”, que teria como escopo de sua prática apostólica o homem em suas peculiaridades objetivas e subjetivas, efetivando, dessa maneira, um novo sentido evangelizador cuja característica seria decisiva para a Reforma Católica.

Após passar por esse turbilhão espiritual, Inácio iniciou a redação efetiva e sistemática dos *Exercícios*, onde buscou, a partir de sua experiência pessoal, criar um mecanismo que pudesse auxiliar em sua tarefa apostólica. Esse novo livro aproveitava as anotações do caderno de *Loyola e Montserrat*, entretanto, tinha uma fundamental diferença: de agora em diante se trata de um instrumento de evangelização, e não mais anotações de uso pessoal.²⁵ Nessa mesma direção, De Leturia (1957, p. 15, *tradução nossa*) identifica uma importante mudança nas formulações de Inácio de Loyola:

No curso dessa primeira grande execução consciente e estruturada de seus exercícios, apareceu uma mudança substancial no velho esquema do *Rei e Das Bandeiras*. O eterno príncipe Jesus Cristo dos dias em Loyola não se apresentava agora como mero exemplo para imitação, cuja paixão amorosa havia 16 séculos copiavam os santos e o aprendiz de santo. Era ademais o Rei vivo e ativo que não temeu a missão de conquistar todo o mundo, conforme determinação de seu Pai, e que para terminá-la busca hoje como ontem cooperadores generosos e amigos íntimos que <<envia a essa jornada>>.²⁶

²⁵ Acerca da redação dos *Exercícios*, sabe-se que inicialmente foram escritos em castelhano, com um traço basco remanescente das origens de Loyola. Já em 1534 o próprio autor escreve a *Versio Prima*, uma tradução ainda precária do texto para o latim. Finalmente, já em Roma, encarregou André de Freux de elaborar uma versão latina mais refinada (GUEYDAN, 1986).

²⁶“Em el curso de esa primera gran actuación consciente y estructurada de *sus* ejercicios, apareció un cambio sustancial en el viejo esquema del Rey y de las banderas. El eterno príncipe Cristo Jesús de los días de Loyola no se presentaba ya como mero ejemplar de imitación, cuya pasión amorosa de hace 16 siglos copiaban los santos y el aprendiz a santo. Era además el Rey viviente y activo que no ha terminado aún la empresa encomendada por sua Padre de conquistar todo el mundo, y que para terminarla busca hoy como ayer cooperadores generosos y amigos íntimos que <<a tal jornada envíe>>”.

Não é equivocado pensar que essa mudança talvez indique seu primeiro movimento no sentido da formação de uma sociedade apostólica que buscasse levar a cabo o propósito que teria sido iniciado por Cristo. Concluída a primeira redação dos *Exercícios Espirituais* enquanto instrumento, de fato, apostólico, Inácio aplicou pela primeira vez os *Exercícios* a terceiros. Em seguida, deixou *Manresa* rumo a Barcelona a fim de tomar um barco e ir à Itália – Roma – buscar uma benção papal para sua peregrinação à Terra Santa. Registre-se que ainda levaria muito tempo para abandonar esse ideal medieval, talvez o que mais tenha lhe imprimido marcas (DANIEL-ROPS, 1999; GUILLERMOU, 1973).

De acordo com De Ribadeneyra (1967), conseguindo autorização para sua viagem, Inácio dirigiu-se a Veneza, lugar de onde partiam as embarcações com destino à Terra Santa. Embora não tenha sido fácil, acabou conseguindo por intermédio de pessoas influentes, que admiravam sua vida religiosa, uma vaga em um navio que partiria rumo ao destino que tanto desejava. Conforme Inácio de Loyola (2000b), a travessia foi repleta de experiências místicas, com a visão da imagem de Cristo tendo lhe ocorrido diversas vezes.

Ao chegar à Terra Santa percorreu o roteiro comum a todos os romeiros, visitando os Lugares Santos e dedicando-se com grande devoção às orações, sempre experimentando intensos estados de elevação espiritual, como seria característico de toda sua vida mística. À época, a “guarda” dos Lugares Santos era confiada pela Igreja aos franciscanos, de tal forma que Inácio foi ter com os mesmos, apresentando as credenciais que obtivera em Roma, a fim de fazer saber sua intenção de ali permanecer para levar o Evangelho. Foi prontamente desencorajado pelos mesmos, que argumentaram viver em tal condição de penúria que seria impossível acolher mais um. Inácio não se deu por vencido, pois não pleiteava auxílio material dos franciscanos, apenas desejava ser ouvido em confissão sazonalmente, estava de tal forma convicto de seus propósitos que só desistiu de lá permanecer ao ser ameaçado com a excomunhão pelo provincial da Ordem (MEISSNER, 1992; DANIEL-ROPS, 1999).

Permaneceu apenas três semanas em Jerusalém – de 3 a 23 de setembro de 1523. Impedido de se estabelecer, como era desejoso, o peregrino viu-se forçado a repensar seu ideal medieval, decidindo-se por dedicar seu tempo ao estudo a fim de potencializar suas habilidades no sentido de “salvar almas”.²⁷ De volta a Veneza, em meados de janeiro de 1524, determinou-se estudar em Barcelona. Mesmo que de modo tardio, encontrava-se

²⁷ Interessante notar que 12 anos mais tarde, cercado dos companheiros que o ajudariam a fundar a Companhia de Jesus, Inácio ainda alimentava o desejo de dirigir-se aos lugares santos e executar missão apostólica com sua Ordem que começava a se constituir.

naquele momento com 33 anos, iniciaria ali sua vida de estudante (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b). Lacouture faz uma síntese muito feliz acerca da nova circunstância e do percurso de Inácio:

O estudo e o ensino serão a partir de agora seu *leitmotiv*, mais que a ascese e as macerações. O cavaleiro se tornara ermitão. O ermitão, peregrino. O peregrino não terá descanso enquanto não se tornar doutor. E o doutor enviará seus discípulos para informar o mundo e se informar sobre o mundo (1994, p. 37).

Inácio de Loyola iniciou sua peregrinação inspirado pelos grandes feitos dos santos, tomando como armas iniciais em sua batalha o sacrifício físico e a penitência em geral. A partir do contato com a obra de Cisneros, ajuntou às suas práticas um método que contemplava de modo muito especial a meditação, o que acabou implicando em uma importante mudança no estilo de suas práticas espirituais. Isso não significa que tenha abandonado a penitência, e sim, que uma nova prática foi agregada a sua rotina.²⁸ Vale ressaltar, que à medida que tomava contato com novos elementos, como com a *Imitação de Cristo*, por exemplo, e vivenciava suas peregrinações, Inácio paulatinamente acrescentava novos pontos ao caderno de cópias que havia iniciado ainda convalescente na casa-torre em *Loyola*.

A utilização intensa e simultânea desses dois expedientes – penitência e meditação –, principalmente nos anos iniciais de sua jornada, colocou o peregrino em um estado de crescente interiorização, de tal modo que sua espiritualidade começou a deslocar seu foco para a luta do indivíduo consigo mesmo, entretanto, sem abandonar completamente sua raiz cavaleiresca que valorizava os grandes feitos. De acordo com Inácio de Loyola (2000b), a partir de seus propósitos de expiação, desenvolvia ainda mais dentro de si a luta entre *espíritos* que disputavam sua vontade: um divino que promovia uma perene *consolação*; e outro demoníaco, que através de artifícios a princípio alegrava a

²⁸ Inácio de Loyola jamais abandonou totalmente as práticas de penitência física, entretanto as mesmas diminuíram à medida que percebeu o quanto sua prática excessiva dificultava o estudo e o trabalho apostólico. Cardoso (2000) relata que ao Inácio ter caído doente em *Manresa*, a família que o abrigava encontrou em sua arca de roupas terríveis instrumentos de penitência. Nos *Exercícios Espirituais*, ao final da primeira semana, encontra-se referência ao castigo do corpo como uma das estratégias possíveis a fim de se criar uma atmosfera mais favorável à realização dos *Exercícios*, contudo, não é apresentado como um procedimento obrigatório (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a).

alma para em seguida abandoná-la em grande *desolação*.²⁹ ³⁰ Não é equivocado afirmar que esta ainda é uma reverberação do *Flos Sanctorum* nas experiências de Inácio de Loyola, uma vez que no mesmo podem ser encontradas repetidas menções às táticas utilizadas pelo demônio no sentido de desviar os santos de seus propósitos divinos.³¹ Entretanto, o mais importante é que desde já se iniciava uma mudança de perspectiva privilegiando-se a interioridade, o que introduziu, de modo definitivo, no campo conceitual inaciano a questão da subjetividade. Contemplar a subjetividade, mais detidamente através de estratégias evangelizadoras e educativas focadas no indivíduo, se tornou um dos trunfos da Companhia de Jesus, constituindo-se em uma das razões pelas quais assumiu um papel tão importante na Reforma Católica.³²

2.3. O estudo formal de Inácio de Loyola e seu influxo sobre os *Exercícios Espirituais*

A gênese dos *Exercícios* ainda teria uma terceira etapa. Nesse momento, Inácio buscava infundir em seu manual, a partir de conceitos burilados, uma estrutura mais coesa e afinada com os princípios da Igreja. Essa marcha se iniciou com os estudos de Barcelona em 1524, encontrou seu paroxismo em seu período de estudante em Paris (1528-1535) e terminaria no ano de 1540 quando já em Roma colocava-se a serviço do Papa e fundava a Companhia de Jesus.

Sua incursão no ensino formal não se tratou de um processo simples, uma vez que até então tivera um contato limitado com os estudos, situando o desenvolvimento dos *Exercícios*, apesar das influências literárias, primordialmente no campo místico.³³ A partir desse momento a influência do humanismo renascentista se abateria sobre ele de modo mais direto e sistematizado, e não somente através de reverberações exclusivas do âmbito da espiritualidade (DE LETURIA, 1957). Vale ressaltar que não foi sem dificuldade que

²⁹ Na espiritualidade inaciana a *consolação* “[...] é um estado espiritual dinâmico, um movimento ascensional de conversão para a comunhão com o Deus Vivo. Segundo o conteúdo interno, significa todo o crescimento contínuo nas virtudes teológicas, no amor, na vida divina” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 13).

³⁰ No sentido adotado por Loyola, a *desolação* espiritual é “[...] o movimento contrário do espírito, isto é, afastamento crescente do Amor de Deus. A pessoa sente-se minguando na fé, esperança, amor e confiança em Deus” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 13).

³¹ Essa característica fica especialmente evidente na *Meditação das duas bandeiras* encontrada na segunda semana dos *Exercícios* (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a).

³² Sobre Loyola e a subjetividade Moderna ver: ARNAUT DE TOLEDO, 1996.

³³ No século XVI o ensino formal era o vinculado a Monastérios, Universidades e Academias de ensino de gramática e humanidades.

essa mudança se deu, conforme fica claro na passagem a seguir Inácio estava demasiado apegado à via mística o que tornou muito custosas suas primeiras experiências com o estilo formal de ensino.

[...] quando começava a decorar, como é necessário nos princípios da gramática, ocorriam-lhe novas inteligências de assuntos espirituais e novos gostos, e tão intensos que não podia decorar e nem conseguia repeli-los, por quanto se esforçasse (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b, p. 64).

Como é possível notar, configurou-se um intenso conflito entre sua vida mística e seu novo propósito de estudos. Ficava evidente que precisaria de uma especial dedicação para lograr êxito no mundo das letras. As regras de *Discernimento dos Espíritos*, que são uma espécie de adendo que compõem o livro dos *Exercícios*, parecem ser particularmente tributárias desse momento de sua vida. Inácio de Loyola (2000b) comenta sobre como lhe foi penoso perceber que as moções espirituais que o arrebatavam nesse momento não tinham um fundo positivo, visto que acabavam por desviá-lo de suas metas de estudo. O objetivo principal dessas regras é o de auxiliar o indivíduo a perceber e distinguir a origem das moções que o assaltam, sempre considerando a circunstância em que está inserido, a fim de aceitá-las ou rejeitá-las em função de seu caráter positivo ou negativo. As regras de *Discernimento* mostram-se já bastante sofisticadas, uma vez que se trata de uma espécie de tecnologia de controle do subjetivo. Ao sistematizar categorias e regras com as quais o indivíduo deveria trabalhar para realizar a análise das moções que experimentasse, os *Exercícios* exercem especial influência no campo simbólico, de tal forma que o raciocínio por esse viés, se torna marcadamente contingenciado pelos valores difundidos no corpo do texto do manual. Talvez, essa sofisticada estratégia, revele um avanço na capacidade intelectual de Inácio, que se tornava um homem ainda mais metódico e que se dedicava a encontrar novos caminhos para alcançar seus objetivos apostólicos. Conforme escreve Lacouture (1994, p. 38), “[...] ele aperfeiçoou este ‘discernimento’ que caracteriza seu gênio, já a arte de distinguir o essencial do secundário, o urgente do banal, de reconhecer a primazia do ‘dever de estado’”.

De acordo com García-Villoslada (1991), embora Barcelona não fosse naquele momento um grande centro cultural, contava com bons professores de gramática e até mesmo com professores influenciados pelas idéias de Erasmo. Inserido nesse contexto, conseguiu aulas com Jerônimo de Ardevol, professor de gramática no Estudo Geral de

Barcelona, seu mestre pelos dois anos que ali ficou dedicando-se arduamente aos estudos de latim. Em 1526, recomendado por seu mestre e munido de um parecer favorável de um teólogo catalão que o examinara, Inácio viajou para Alcalá, um dos maiores centros culturais da Espanha, com o intuito de tomar parte em estudos superiores.³⁴

Chegando à cidade inicialmente vivia de esmolas, até que em certa ocasião foi convidado pelo encarregado do hospital de Antezana para ali se recolher. Ali conseguira um quarto e tudo o mais necessário para que pudesse dedicar-se aos estudos. Estudou em Alcalá por volta de um ano e meio, dedicando-se à filosofia, letras, ciências e teologia, tudo ao mesmo tempo, o que revela uma certa precipitação que implicou em que não assimilasse a contento os conteúdos. Também empregava seu tempo praticando e ministrando os *Exercícios*, visitar hospitais e conventos, além de dedicar-se à difusão da doutrina católica através de pregações. Devido a seu carisma pessoal, começou a reunir em torno de si admiradores que partilhavam de seus ideais, de tal modo que passaram a usar um hábito semelhante ao que Inácio de Loyola adotara. Esse tipo de prática chamou a atenção das autoridades religiosas, que começaram a desconfiar daqueles homens vestidos como religiosos que pregavam coisas da fé pelas ruas. Reza sobre ele a suspeita de ser um *alumbrado*, um luterano ou erasmista clandestino.³⁵ Tal desconfiança, culminou com a prisão de Inácio que ficou encarcerado por 40 dias, sendo interrogado pela Inquisição acerca de seus *Exercícios Espirituais*, sua doutrina e propósitos. Nada encontram contra ele, tendo sido liberado, entretanto, proibido de vestir-se como religioso, de agrupar em torno de si discípulos e de pregar para a população nas ruas (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b; DANIEL-ROPS, 1999; GUILLERMOU, 1973). Lacouture (1994), remetendo ao comportamento articulado de Inácio no debate com os inquisidores, afirma que ele não era mais um ermitão alucinado tendo inclusive adquirido autoridade. Nesse sentido, ainda assevera ser Inácio:

dotado de um carisma ao qual nem os inquisidores nem as damas conseguem resistir, tornou-se mestre na arte da argumentação, e finalmente já possuiu amizades e apoios importantes. Mas reconhece ao ser interrogado – fala e age ‘sem bases sérias [...] porque não estudou suficientemente’ (LACOUTURE, 1994, p. 43).

³⁴ Para informações mais aprofundadas acerca de Alcalá e sua importância enquanto centro cultural e teológico ver: MELQUIADES, 1976.

³⁵ Os *alumbrados* (iluminados) eram representantes de um movimento que surgiu a partir do não reconhecimento por parte da população dos ensinamentos do clero; tinham como característica marcante um forte teor místico individual em detrimento das obrigações sacramentais (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991; LACOUTURE, 1994).

Ao passo do fato de Inácio ainda considerar-se pouco hábil intelectualmente, pode-se dizer que os estudos formais já haviam lhe imprimido marcas, tornando mais elaborados seus argumentos e dando um solo mais firme para que seguisse com o aperfeiçoamento dos *Exercícios*. De acordo com García-Villoslada (1999), insatisfeito com o cerceamento a que havia sido submetido, Inácio decidiu mudar-se para Salamanca em busca de novas possibilidades. Duas semanas após sua chegada, era novamente preso, então pelos dominicanos, que o levaram à presença de oficiais da Inquisição. O texto dos *Exercícios* foi examinado, Inácio inquirido e outra vez foi absolvido, contudo, a repetição dessa experiência o levaria a buscar fora da Espanha um espaço de liberdade para suas práticas e pensamentos.

Em 1528 Inácio de Loyola chegava a Paris, onde teria a sua melhor vivência como estudante. À época a cidade era rica em debates, com os adeptos do humanismo defrontando-se com os partidários da escolástica, com os livros de Lutero circulando grandemente e com o surgimento de um grande número de escolas. Conforme Daniel-Rops (1999, p. 47):

O ambiente *Île-de-France* exerceu sobre o vivo espanhol a sua influência moderadora e desembaraçou o fidalgo medieval de alguns sonhos. Fê-lo compreender que, aos conhecimentos espirituais que adquirira sozinho em Manresa, era necessário acrescentar outros que só se compram com o trabalho e o estudo.

Lacouture (1994) afirma que até então, Inácio não retivera satisfatoriamente os conhecimentos de ensino superior, uma vez que fora demasiado apressado não conseguindo contemplar com cuidado toda a gama de conteúdos que havia se disposto a aprender. A partir de sua chegada a Paris esse quadro mudaria, pois demonstraria muita diligência ao longo dos sete anos de estudos que ali desenvolveu, absorvendo progressivamente a irrupção do humanismo no mundo fechado da escolástica. Nesse sentido, Mateo (1997) escreve que embora o humanismo inaciano tome o homem como tema, o faz sempre tendo em vista o fim para o qual ele teria sido criado, a saber, o de servir a Deus e propagar Sua obra. Dessa forma, Inácio de Loyola harmonizaria em sua obra antropocentrismo e teocentrismo, Renascimento e Idade Média.

Enquanto estudava e assimilava a cultura da cidade-luz, teve uma vida de penúria vivendo basicamente da mendicância, inclusive, ao conseguir a licenciatura em artes no ano de 1533 precisou esperar um ano para conseguir pagar pelos selos do diploma e pelo

banquete que se costumava oferecer nessas ocasiões. Durante esse período, deu-se conta, de modo definitivo, acerca do quanto os jejuns e as penitências eram contraproducentes para alguém envolvido em uma rotina diária de intensos estudos. A partir disso, não mais recomendaria o uso excessivo dessas práticas concomitantemente com a de estudo e ou de trabalho (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991). Nos próprios *Exercícios* as penitências deixariam de ocupar um papel central, caracterizando-se como *Adições* que poderiam favorecer a introspecção e o contato com Deus, entretanto, não são apresentados como uma prática obrigatória.³⁶

Um dos pontos que mais influenciou Inácio durante o tempo em que esteve em Paris foi o sistema de ensino conhecido como *modus parisiensis*. Sua qualidade deixaria em Inácio de Loyola marcas indeléveis que, inclusive, reverberariam na posterior elaboração da pedagogia dos jesuítas.³⁷ García-Villoslada (1991), aponta algumas características desse método tais como: a organização de classes conforme a idade e o nível de desenvolvimento dos alunos, a atribuição de um professor diferente para cada classe, a possibilidade do professor adaptar o que ensinaria de acordo com o nível dos alunos, as repetições diárias, as disputas entre os acadêmicos e a prática de exercícios de memória. Interessante notar as semelhanças entre essa proposta e a dos *Exercícios*, visto que ambas atribuem ao indivíduo um papel ativo no processo, contemplam a cooperação estreita entre o orientador/professor e aquele que realiza a atividade, além da adaptação do conteúdo de acordo com as possibilidades de cada pessoa e das intensas repetições.

Mesmo tendo se dedicado sobremaneira aos estudos, a erudição jamais seria a característica mais marcante de sua personalidade. O traço mais impressionante de Inácio seria uma incrível capacidade de trabalho, sendo capaz de dedicar-se às mais diversas atividades sem esmorecer seu ânimo. Esse atributo com certeza se refletiu nos *Exercícios Espirituais*, onde a partir de uma disciplina que pregava o trabalho árduo e metódico, sistematizou uma maneira que acreditava conduzir a uma maior proximidade das coisas divinas (DANIEL-ROPS, 1999). Apesar disso, a idéia de que a Companhia de Jesus seria

³⁶ As *Adições* estão localizadas ao final da primeira semana dos *Exercícios Espirituais* e são recomendações que o praticante deve seguir a fim de criar uma atmosfera mais propícia à eficiência daqueles.

³⁷ Sua admiração pelo *modus parisiensis* pode ser medida pelo teor da carta que enviou ao seu irmão dom Martín García de Oñaz em junho de 1532, ao responder a consulta que o mesmo fizera acerca de como encaminhar os estudos de seu filho. Inácio em Paris escreveu: “[...] mais resultado terá aqui em quatro anos do que noutra, segundo conheço, em seis; e se afirmasse número ainda maior, creio que não me afastaria da verdade” (CARDOSO, 1988, p. 20).

uma espécie de milícia composta por velhos soldados sob a batuta do grande general Inácio de Loyola, não se justifica. Lacouture afirma que isso se trata de uma lenda:

Tão tenaz e repetitiva que é tentador contrapor-lhe uma hipótese inversa, detectando no primeiro grupo de “iniguistas” uma associação de estudantes esclarecidos pelos grandes espíritos que faziam da Paris de Francisco I o centro intelectual do Ocidente, constituindo-se em “Sociedade de Jesus” pela fecundação quase espontânea de um meio prodigiosamente fértil, dominado por fermentos espirituais e intelectuais sem precedentes (1994, p. 50).

Nota-se sem sombra de dúvida que a empreitada de Inácio no âmbito dos estudos fez afluir sobre seu pensamento, e conseqüentemente sobre os *Exercícios*, o selo da razão, contrapondo-se ao teor eminentemente místico das asserções que até então cultivara. A partir da dialogia misticismo *versus* razão, constituiria em seguida a Companhia de Jesus, quando sua “Idade Média”, recuaria em prol de um projeto societário, influenciado pelo humanismo renascentista. Inácio visava descobrir um caminho para tocar as “almas” e reformá-las, para assim, recompor a unidade da Igreja Católica. “Inigo Lopez de Oñaz y Loyola torna-se (malgrado seu?) um precursor dos tempos modernos” (LACOUTURE, 1994, p. 12).

2.4. A constituição da Companhia de Jesus e os *Exercícios Espirituais*

Segundo Daniel-Rops (1999), em Paris além de estudar, Inácio aplicava os *Exercícios* àqueles que se achegavam de sua pessoa interessados nas idéias que propagava, e foi dessa forma que encontrou os seis primeiros integrantes do que viria a ser a Companhia de Jesus.³⁸ Esses homens uniram-se em torno da figura de Inácio de Loyola constituindo o primeiro esboço da Companhia, oficializando o compromisso apostólico que os unia no famoso voto de *Montmartre* acontecido no ano de 1534. Nesse, obrigavam-se a três votos, a saber, o de pobreza, castidade e o de peregrinar a Jerusalém.³⁹ Vê-se aqui, o retorno do ideal medieval que o inspirava desde sua convalescença na casa-torre de *Loyola*. O fato é que esse círculo não mais se desfaria, e era a semente da Ordem que seria

³⁸ Eram eles: Pedro Fabro, Francisco Xavier, Diogo Laínes, Afonso Salmerón, Simão Rodrigues e Nicolau Bombadilha.

³⁹ Mais tarde, por ocasião do reconhecimento oficial da Companhia de Jesus pela Igreja, seria acrescido o voto de obediência incondicional ao Sumo Pontífice.

oficialmente reconhecida em 1540. Acerca do andamento da elaboração dos *Exercícios* a esse tempo, Daniel-Rops (1999, p. 40) remete a “[...] série de regras sobre o discernimento dos espíritos, a distribuição das esmolas, os escrúpulos, o modo de ‘sentir com a Igreja militante’”, como elaborações posteriores a *Manresa*, assim, mesmo sem poder precisar em que momento vieram à tona, realiza tal afirmação por entender que essas manifestariam preocupações de um diretor de almas, de um chefe de grupo o que as colocaria como posteriores ao voto de *Montmartre*. Também nesse sentido, Gueydan (1986), afirma que a redação dos *Exercícios* seria concluída apenas em Roma no ano de 1539, cinco anos após o voto de *Montmartre*, ficando expressa a preocupação de Inácio de Loyola com o lado societário principalmente através das *Regras para sentir com a Igreja Militante*, que foi o último tópico adicionado aos *Exercícios Espirituais*.

Pouco tempo depois de firmado o voto, Inácio adoeceu e retornou por recomendação médica à sua terra natal, onde continuou se dedicando a pregações e à restauração do espírito católico. Uma vez recuperado, reencontrou seus companheiros em janeiro de 1537 na cidade de Veneza, onde tentariam tomar um barco e efetivar o voto de peregrinação a Jerusalém. O acertado entre os membros do círculo era que caso não conseguissem cumprir essa missão em 2 anos, seguiriam a Roma, colocariam-se à disposição do Papa e cumpririam as incumbências que o mesmo lhes designasse. A essa altura o esboço da Companhia já contava com mais três membros, pelas mãos de Fabro haviam se achegado ao grupo Cláudio Laio, Pascácio Broet e João Codure. Vale aquilatar que foi ainda no ano de 1537, em Veneza, que finalmente Inácio ordenou-se padre, bem como todos os demais membros do grupo que ainda eram leigos (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b).

Conforme escreve Guillerrou (1973), em razão de conflitos nos Lugares Santos, não foi possível aos missionários embarcar. Durante os 18 meses em que Inácio aguardou a possibilidade de realizar seu intento de chegar a Jerusalém, continuou ministrando os *Exercícios*, pregando a fé católica e trabalhando em favor de pobres. Ao verificar que seria impossível embarcar, reuniu o grupo e partiram a Roma colocando-se totalmente a serviço do Papa Paulo III, que se tornaria um dos maiores incentivadores da Companhia de Jesus. Mesmo antes de conhecer pessoalmente o grupo, Paulo III já tinha informações acerca de suas práticas sabendo de incursões bem sucedidas daqueles homens no sentido da reforma de costumes em várias localidades. Percebendo o potencial desses devotos que se uniam

em nome da fé, ordenou que permanecessem em Roma. Começava ali uma íntima relação entre o papado e a Companhia na direção de reformar a Igreja Católica.

Desde o final da Idade Média a Igreja se esforçava em reformar-se, entretanto, até então essas tentativas não haviam atingido seu objetivo não sendo capazes de protegê-la de intensas críticas e mesmo do cisma. O acirramento dessa crise já implicava em um crescente descrédito público, levando a uma falência progressiva de diversos setores. Ciente desses problemas, Paulo III se tornou um dos principais colaboradores no florescimento da Companhia de Jesus. Arnaut de Toledo e Ruckstadter (2002, p. 106) afirmam que:

Nesse sentido, a Companhia de Jesus surgiu como o fruto dos próprios esforços da Igreja Católica em se reformar, bem como das pressões exercidas pela Reforma Protestante e pelas mudanças políticas, econômicas sociais e culturais que a Europa atravessava. Isto, acrescido do fervor religiosos de um homem, Inácio de Loyola, fez surgir a maior e melhor arma da Igreja Católica durante a época moderna [...].

Mesmo com o forte apoio de Paulo III, a Companhia não foi oficialmente fundada de imediato. Data de 1539 a *Deliberação dos primeiros padres*, que foi um documento em que se registrou a reafirmação dos votos de *Montmartre* e que, além disso, serviu como um método, repleto de teor místico, adotado por Inácio e seus co-irmãos no sentido de “descobrir” a vontade de Deus acerca do destino que a Companhia deveria tomar; foi a partir desse empreendimento que a Ordem começou a se organizar efetivamente. Após essa primeira *Deliberação*, Paulo III solicitou o serviço dos membros da Companhia encaminhando-os a diferentes lugares a fim de propagar a fé católica. Em razão de tal chamado, Inácio redigiu uma versão preliminar das *Constituições da Companhia de Jesus* a fim de apresentá-la ao Sumo Pontífice para que a sancionasse. Não foi sem oposições dentro da Igreja que a Ordem se constituiu, tendo seu reconhecimento oficial atrasado em razão da movimentação de alguns clérigos que acusavam e classificavam as práticas de Inácio de Loyola como heréticas. Nada sendo efetivamente provado nesse sentido, em 27 de setembro de 1540, através da bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, a Companhia de Jesus foi oficialmente instituída (INÁCIO DE LOYOLA, 2000b; GARCÍA-VILLOSLADA, 1991).

Após o reconhecimento oficial, Inácio foi eleito o primeiro Geral da Companhia por unanimidade entre os membros, sendo encarregado da redação completa das

Constituições. Devido à sobrecarga de atividades que então lhe cabiam, iniciou efetivamente essa tarefa somente em 1547, contando com o auxílio de seu secretário o Pe. Juan Polanco. A versão final das *Constituições* seria aprovada em 1551 pela 1ª. Congregação Geral da Ordem (KLEIN, 1997).

Embora os *Exercícios Espirituais* sejam um manual prático de ascética, focado na consciência individual e executado em caráter privado, e as *Constituições* sejam um código legislativo, logo social e jurídico, não é equivocado afirmar que os primeiros tiveram forte influência na composição da lei máxima da Companhia de Jesus. Pode-se atestar isso em virtude dos *Exercícios* terem se constituído, para além do arauto da espiritualidade jesuítica, que fazia brotar através de uma estratégia individualizada o espírito religioso da Companhia em cada um de seus membros, também em uma espécie de protocolo de raciocínio. Com isso, ultrapassam o âmbito exclusivo da mística ganhando ares de tábua de validação do conhecimento verdadeiro, determinando os passos a serem seguidos no estabelecimento de proposições harmonizadas com a esfera divina.⁴⁰

Conforme Daniel-Rops (1999), com o intento de reconquistar o espaço perdido pela Igreja Católica, a Companhia experimentaria uma expansão significativa após sua fundação. Fundada com o propósito inicial de ser uma Ordem de peregrinos, formava missionários com grande capacidade de adaptação às diferentes circunstâncias, capazes de, com sua flexibilidade, adequarem-se às demandas do espaço em que se inseriam. Adotavam como estratégia viver o mais perto possível daqueles a quem desejavam influenciar, tendo como arma sempre à mão os *Exercícios*. Paulatinamente, a partir de suas práticas de catecismo, os jesuítas passaram a ser particularmente ligados à educação enquanto meio de evangelização e formação dos indivíduos. Acerca do processo de aproximação entre os jesuítas e a educação, Daniel-Rops (1999, p. 64) escreve que:

Os primeiros colégios jesuítas foram a princípio casas onde moravam os “escolásticos” que freqüentavam os cursos universitários. Em breve, começaram a admitir jovens que não se destinavam à Companhia e, por fim, passaram de colégios-seminários a instituições que ministravam elas mesmas o ensino. Santo Inácio apercebeu-se tanto da importância desse instrumento que inseriu nas constituições uma regulamentação do ensino.

⁴⁰ O *Diário Espiritual de Inácio de Loyola*, (INÁCIO DE LOYOLA, 1996), cuja tradução para o português e notas foram realizadas pelo Pe. Armando Cardoso, nos fornece informações importantes nesse sentido. Ao serem retratadas as dúvidas e angústias de seu autor acerca de questões importantes na escrita das *Constituições*, (INÁCIO DE LOYOLA, 2004), ficam demonstrados os artifícios mentais por ele empregados, que contemplavam a um só tempo a lógica e a mística, a fim de redigir as normas que estavam sendo instituídas.

Os colégios jesuíticos foram muito bem sucedidos, inclusive, dedicando-se à formação das elites. Com uma proliferação admirável, ocorrida a partir da retirada de uma cláusula na fundação da Companhia de Jesus que limitava o número de seus membros, ao final do século XVI a Ordem seria hegemônica no campo educativo possuindo não apenas um grande número de instituições de ensino, mas também as mais conceituadas da Europa e que viriam a formar uma nova elite cristã. Assistiu-se a uma verdadeira ofensiva jesuítica no campo educativo, onde os objetivos centrais eram: preparar sacerdotes e formar cristãos sólidos. Estabelecido em Roma, Inácio de Loyola acompanhava por meio de correspondência a difusão de sua obra e a inserção de seus companheiros nos mais diversos locais, cultivando uma intensa atividade no sentido de dirigir seus confrades (LACOUTURE, 1994, DANIEL-ROPS, 1999).

Em 1556 Inácio de Loyola cairia doente para não mais se recuperar. Deixou a vida ao trigésimo primeiro dia de julho daquele ano. Entretanto, seu legado não mais poderia ser apagado, uma vez que a Companhia de Jesus se consolidava enquanto a mais importante Ordem dentro da Reforma Católica. Os *Exercícios Espirituais* haviam se tornado o instrumento efetivo para a realização do propósito central de Inácio de Loyola, a saber, o de restaurar o homem cristão, e a Companhia o seu braço que levaria aos mais diversos lugares do mundo o espírito reformado da Igreja.

Embora os *Exercícios Espirituais* somente tenham sido reconhecidos pela Igreja no ano de 1548, desde quando deixou *Manresa* Inácio já carregava consigo sua fórmula essencial. Mesmo tendo recebido uma grande influência advinda da literatura de devoção, a saber, o *Flos Sanctorum*, a *Vita Christi*, o *Exercitório da vida espiritual* e a *Imitação de Cristo*, os *Exercícios* foram concretizados sobre a base prática da espiritualidade de Inácio que, com efeito, foi tributária da tradição da *Devotio Moderna* que já privilegiava a interioridade e as experiências subjetivas. A estrutura e a dinâmica do manual conduzem o praticante a analisar a si mesmo, a amearhar sistematicamente através de anotações informações acerca de suas características e dificuldades para, a partir disso, traçar uma estratégia no sentido de superar suas fraquezas. “E assim, parecendo empenhado unicamente em reformar o homem interior, Santo Inácio chega a compor um tipo de homem de ação cuja eficácia procederá diretamente do esforço realizado em primeiro lugar no plano da consciência” (DANIEL-ROPS, 1999, p. 45).

Nesse sentido, é preciso que se tenha claro que o manual dos *Exercícios Espirituais* não foi feito para ser simplesmente lido, mas sim para ser seguido e vivenciado

pelo praticante que deve assumir uma posição ao lado de Deus/Igreja. A demanda por esse posicionamento, aparece de modo mais claro na *Meditação das duas bandeiras*, que pode ser encontrada na segunda semana dos *Exercícios*, onde o exercitante é colocado frente a imagem de dois exércitos, o de Deus e o do demônio, devendo voluntariar-se ao exército cristão nesse combate. Essa noção de combate entre bem e mal, é um dos pontos fundamentais da espiritualidade inaciana, e de certa forma esse posicionamento refletiu-se também no combate ao protestantismo, entretanto, isso não significa que Inácio tenha fundado a Companhia tendo esse como seu principal objetivo. Em uma palavra, Inácio fundou uma espiritualidade do esforço e do trabalho a serviço de Deus, onde cada um deveria mudar-se a si mesmo a fim de cerrar fileiras sob a bandeira divina. O movimento do trabalho apostólico adotado pela Companhia de Jesus se daria, dessa forma, do indivíduo para o todo, com o homem primeiro vencendo a si mesmo para depois partir para um segundo momento (DANIEL-ROPS, 1999).

Com efeito, esse foco no indivíduo, que reverberaria, inclusive, no estilo pedagógico criado pelos jesuítas, alicerçando a forja de uma “tecnologia de controle da subjetividade” por meio de regulamentações disciplinares concretas, se constituiria como a característica marcante que permite chamar o projeto inaciano de Moderno por excelência.

3. ESTRUTURA E DINÂMICA DOS *EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS*

No primeiro capítulo foi apresentada a história e a experiência espiritual de Inácio de Loyola, articulando-as com o longo período de composição dos *Exercícios*. Percebe-se que esse processo pessoal implicou no surgimento de características particulares na espiritualidade inaciana, caracterizando-a como dinâmica, vital e focada na idéia de crescimento contínuo do indivíduo a partir de seu esforço. Os *Exercícios* não são um estudo erudito que visa exprimir uma visão teológica particular, em verdade, seus conteúdos básicos já haviam sido compostos antes de seu autor iniciar os estudos teológicos, o que situa a obra, em sua essência, como expressão de uma apropriação particular dos elementos básicos da fé católica. Esse traço torna especialmente interessante o exame da estrutura e da dinâmica dos *Exercícios*, uma vez que podem revelar um modo de pensar a fé muito particular dos Tempos Modernos, em que o modelo de crença formal da Idade Média progressivamente se desgastava e uma nova relação com a fé se instituía em razão de profundas mudanças econômicas e sociais. A idéia de que o texto de Inácio de Loyola veio trazer, no campo religioso, informações valiosas acerca das representações mentais dos homens da época, é um dos principais pontos de apoio deste trabalho. Desse modo, ao se passar à sua análise, pretende-se mais do que simplesmente estudar um manual acerca da espiritualidade, busca-se encontrar elementos para uma reconstituição no plano teórico de algumas das respostas que os homens da época encontravam para os problemas advindo do período de transição da Idade Média para os Tempos Modernos.

Embora os *Exercícios* se apóiem na premissa de que Deus agirá durante todo o período de atividade, o papel do exercitante é central, sendo o sucesso em alcançar os objetivos propostos entendidos como derivados do esforço pessoal e da disciplina. Esse elemento por si só, já introduz uma novidade marcante no modo de conceber a espiritualidade e a fé, tendo isso em vista, é fundamental que se façam inicialmente algumas considerações acerca das características da mística inaciana, para apenas depois, partir para a análise em si dos *Exercícios*.

3.1. A mística inaciana e os elementos básicos dos *Exercícios Espirituais*

Cardoso (1996) afirma que a mística inaciana possui um conjunto de características muito peculiares, o que acaba por torná-la especialmente diferenciada na tradição católica. Dotada de uma visão simples e intuitiva das coisas celestiais, não utiliza grande multiplicidade de conceitos, possuindo três características fundamentais, a saber, a de ser uma mística trinitária, em que é contemplado o mistério da unidade e da trindade de Deus; uma mística eucarística, em que a comunhão ocupa um papel fundamental no contato do homem com o divino; e, finalmente, a de ser uma mística de serviço de amor e não somente de união de amor com Deus, visto que não se trata de apenas usufruir a experiência com Deus, mas sim, a partir de tal união mística, voltar-se para os homens e trabalhar para a obra do Pai.

Nesse sentido, Palaoro (1992) realizando um amplo debate acerca dos *Elementos fundantes da dinâmica da espiritualidade inaciana*, indica os pontos sobre os quais se apóia a dinâmica da contínua evolução do indivíduo que perpassa os *Exercícios*. O primeiro elemento fundante é a ***Experiência trinitária*** que se efetiva como um dos pontos mais presentes na espiritualidade de Inácio de Loyola, sendo, inclusive, possível encontrar, além de nos *Exercícios*, também em seu *Diário Espiritual* um grande número de menções a esse mistério. Em um primeiro momento, o Deus de Inácio era um Deus para além deste mundo, o que implicava em um teor místico majoritariamente solitário, contemplativo e penitente, a partir de sua vivência às margens do *Cardoner*, emerge um Deus Trindade do qual todas as coisas provém e ao qual retornam. A contemplação inaciana passou a ser uma contemplação da Criação, Deus não é mais adorado eminentemente em sua transcendência, mas, fundamentalmente, em suas obras temporais. A experiência da Trindade para Inácio de Loyola, não se limita ao âmbito conceitual, sendo primordialmente uma experiência íntima com Deus, o mistério da Trindade objetiva-se como fonte de todo ser e de toda vida, dessa forma:

O Deus definitivo de Inácio vai ser o Deus neste mundo, Deus na ação; o mundo não é uma realidade a ser rechaçada, odiada, mas é o lugar do encontro com Deus, a obra do Deus Criador, onde a Trindade divina realiza sua obra salvífica. Por isso a mística trinitária de Inácio é radicalmente apostólica (PALAORO, 1992, p. 30).

Outro ponto importante da espiritualidade inaciana é a *Experiência cristológica*, visto que a figura de Jesus assume na obra de Inácio de Loyola o papel de modelo e referencial para os homens. Desde sua conversão, a figura e as obras de Cristo cativaram Inácio sobremaneira, inclusive, através das influências literárias que recaíram sobre os *Exercícios*, assim, o que se nota em sua mística é o constante favorecimento da identificação com Jesus e com seu itinerário espiritual, de tal modo que o indivíduo progressivamente sinte-se associado à obra do Redentor, o que o conduziria a adesão à mística do serviço e do apostolado (PALAORO, 1992).

Mais um conceito fundamental, que se constitui como um dos elementos importantes da espiritualidade inaciana, é o *Magis*. Para Inácio de Loyola, é esse conceito que deve nortear a disposição do indivíduo que se coloca a serviço de Deus, tratando-se de um desejo intenso e fervoroso que deve ser cultivado a fim de sempre buscar o que for do maior agrado divino. Conforme Palaoro (1992, p. 33):

[...] o “magis” passa a significar entrega total e sem reserva para inteiramente cumprir Sua santíssima vontade; mais que o ardor e um temperamento, o “magis” corresponde agora a um desejo e a uma atitude espiritual: é preciso fazer o máximo para o louvor e o serviço do Senhor.

O *Magis* é um dos critérios mais presentes nos *Exercícios*, de tal forma que o que se observa é a criação de um “ ambiente espiritual” em que nada que não a dedicação máxima a Deus é aceito como razoável. Assim, a superação de si mesmo em favor de uma contínua progressão espiritual, que é um dos objetivos centrais dos *Exercícios*, deve ser orientada pelo princípio do *Magis* que anima aqueles que aderem à mística de apostolado característica de Inácio de Loyola.

O conceito de *Maior Glória* que se faz presente de modo decisivo na mística inaciana, funda-se na certeza do triunfo final das forças divinas. A *Maior glória de Deus* é “[...] buscada ‘em todas as coisas’, é a força interior que o impulsiona a realizar tanto as grandes empresas como dos atos mais simples de cada dia. É a expressão última do dinamismo apostólico inaciano” (PALAORO, 1992, p. 36). Vale aquilatar que não se trata da *Maior Glória* no sentido contemplativo, mas sim no sentido de ser um *fim* que o homem devoto deve sempre buscar, colaborando, assim, para a continuidade da obra de Deus. Portanto, a mística inaciana além de Trinitária e Cristológica, conforme já exposto, é também uma mística que, pela via apostólica, promove um regresso ao Pai através de um retorno ao mundo enquanto obra divina. Associado ao conceito de *Maior Glória* está o de

Maior Serviço, que é outro elemento fundante da espiritualidade de Inácio de Loyola. Ambos são indissociáveis em razão de que, efetivamente, a *Maior Glória* só poderia ser alcançada pela via do engajamento no serviço de Deus, daí a Companhia de Jesus ser reconhecidamente uma Ordem que valorizou o apostolado em seus vários âmbitos de inserção.

Ainda o ***Discernimento*** ocupa um papel importante na espiritualidade inaciana, sendo fundamental para a compreensão da dinâmica dos *Exercícios*. Trata-se de uma espécie de *dom* que deve ser desenvolvido para que se alcance a compreensão da vontade divina, nele busca-se continuamente a comunhão efetiva com Deus a fim de acolher seus desígnios de modo seguro e efetivo. Também a ***Vontade de Deus*** é para Inácio “algo que se pode sentir, isto é, perceber por meio de uma experiência interior, próxima da degustação” (CUSTÓDIO FILHO, 2004, p. 18). Segundo Arnaut de Toledo (1996), o *Discernimento* juntamente com a *Eleição*, são dois conceitos fundamentais utilizados por Inácio de Loyola a partir da tradição cristã clássica, com o primeiro servindo de substrato para a realização do segundo nos *Exercícios Espirituais*. Palaoro (1992, p. 43), adverte que na concepção inaciana de *Discernimento* esse:

[...] não é fruto do mero esforço humano; é sempre obra de Deus em nós; é Ele que toma a iniciativa e nos chama; é ele que nos guia para nos dispor a recebê-lo, assumir e realizar sua vontade. O discernimento inaciano é uma forma de receber em nossa liberdade a liberdade divina, que nos confere uma missão.

Essa afirmação nos indica que a liberdade humana para Inácio de Loyola é, portanto, uma abertura radical à ação de Deus. A *Vontade de Deus* é única e soberana, de tal modo que o devoto só é considerado realmente livre quando, a partir de seu esforço individual, é capaz de abandonar-se efetivamente à vontade divina colocando-se a serviço de Deus.

Ainda existem mais dois conceitos fundamentais na espiritualidade inaciana que devem ser discutidos: o de ***Contemplação na Ação*** e o de colocar-se a ***Serviço da Igreja***. O primeiro diz respeito à subordinação das formas de oração à ação apostólica, a união com Deus deve dar-se na ação, a contemplação de Deus deve ocorrer no apostolado, assim, a Igreja, como legítima representante de Deus na Terra, deve ser a matriz em torno da qual precisam reunir-se os esforços no sentido de difusão da obra divina.

Nos Exercícios Espirituais, de modo especial, Inácio procura criar no exercitante uma atitude fundamental de *sentir-se* Igreja, de perceber como sua vida e sua missão formam parte da vida da Igreja; pois Deus atua sem cessar no exercitante em função da missão eclesial que lhe confiou; sua vocação é seguir a Cristo que fundou a Igreja e que o convida a colaborar em sua difusão. Cristo continua atuando nele através da Igreja (PALAORO, 1992, p. 48).

Conforme se percebe na citação, Inácio de Loyola orientou sua mística e, por conseguinte, seus *Exercícios Espirituais*, a partir de uma concepção de homem muito específica, tomando-o como um *ser* com origem definida e uma meta a alcançar. Trata-se de um *ser* criado por Deus e que precisa percorrer um árduo caminho para atingir seu estado final: o de serviço e comunhão com seu criador. O caráter marcante da espiritualidade inaciana situa-se no fato dessa jornada distinguir-se por ser pessoal e livremente assumida pelo sujeito, que ao fazer uso de suas faculdades, a partir de sua iniciativa individual, poderia alcançar a salvação em Deus ao abandonar-se à Sua vontade. Portanto, a *Mística Eucarística* inaciana distingue-se por dar especial valor ao esforço do indivíduo no sentido de alcançar a comunhão com Deus. (CUSTÓDIO FILHO, 2004; TORRI, 2003).

Uma vez apresentados os principais *Elementos fundantes da dinâmica da espiritualidade inaciana*, pode-se passar aos elementos peculiares aos *Exercícios Espirituais*, visto que já foram apresentadas informações acerca da mística e da antropologia que norteiam essa obra.

De acordo com O'Malley (2004), efetivamente, os *Exercícios* são mais um manual do professor do que um livro-texto para estudantes. Ainda, segundo ele, a grande diversidade de temas encontrados no manual sugere que sua composição foi feita em uma prática de corte e colagem o que teria implicado em um texto descontínuo e sem beleza literária. Arnaut de Toledo (1996) ressalta que a leitura dos *Exercícios* não é fácil, e indica como a grande contribuição de seu autor a operacionalização de procedimentos para a elevação espiritual, algo inovador na pedagogia religiosa.

Outro ponto inovador, segundo O'Malley (2004, p. 78), seria o isolamento enquanto componente de um método codificado:

Embora a prática de passar um período de tempo sozinho em contemplação fosse mais antiga do que o próprio cristianismo, nenhuma codificação efetiva de tal maneira de agir assim existiu antes dos *Exercícios* – certamente nenhuma que tivesse um arcabouço e um

movimento tão claros. Como resultado o livro criou uma instituição conhecida como retiro [...].

Segundo as orientações estabelecidas por Inácio de Loyola, a execução dos *Exercícios* deve ser acompanhada de perto por um orientador.⁴¹ Esse deve ser uma espécie de pedagogo espiritual cujo principal objetivo é o de garantir que a oração esteja sendo realmente efetiva, ficando a seu cargo: apresentar, adaptar e planejar a seqüência das meditações de acordo com a necessidade dos exercitantes; certificar-se de que os *Exercícios* estão sendo executados de modo firme e disciplinado; dar suporte ao retirante nos momentos difíceis dispondo-o à consolação almejada ao final; evitar que o indivíduo se precipite na afirmação de seus votos de adesão à obra de Deus; dar instruções acerca dos procedimentos que potencializam a eficiência dos *Exercícios – Adições –*; bem como, zelar pelas condições em que a oração se realiza (BERNADICOU, 1990). O papel do orientador é, portanto, o de auxiliar o exercitante no sentido de estabelecer uma relação direta com Deus, isso fica claro também na seguinte recomendação feita por Inácio de Loyola:

Aquele que dá os exercícios não deve mover o que os recebe mais à pobreza, nem a qualquer promessa, do que aos seus contrários, nem mesmo a um estado ou modo de vida do que a outro. [...]. Assim aquele que dá os exercícios não opte nem se incline a uma parte ou a outra, mas ficando no meio como o fiel de uma balança deixe imediatamente agir o Criador com a criatura e a criatura com seu Criador e Senhor (2000a, p. 16).

Dessa forma, a posição do orientador não deve ser a de fazer sermões ou pregações, mas sim, de modo ameno e discreto, auxiliar o discernimento nos momentos de dificuldade e trabalhar na criação de uma atmosfera mais propícia para que, a partir de seu esforço individual, o exercitante possa alcançar a Deus e exercer a escolha de aderir à Sua obra.

No que diz respeito ao exercitante, Inácio de Loyola salienta que os *Exercícios Espirituais* completos não se destinam a todos, afirmando que devem “[...] ser adaptados à disposição das pessoas que desejam fazê-los. Isto é, conforme a sua idade, instrução ou talento. Não se dêem a quem é rude ou de pouca resistência a coisas que não possa levar sem fadiga e delas tirar proveito” (2000a, p. 17). De acordo com Custódio Filho (2004),

⁴¹ Embora comumente sejam utilizados os termos exercitante e orientador para se referir aos dois atores dos *Exercícios*, no texto inaciano são encontradas apenas as expressões “aquele que dá” e “aquele que recebe” os *Exercícios*.

Inácio entende por aptas pessoas desejosas e capazes de exercer escolhas acerca de seu estilo de vida, dotadas de expectativas espirituais elevadas e em condições de prestar serviço ao próximo para a *Maior Glória de Deus*. Assim, admite variações na duração e conteúdo de acordo com as características individuais do exercitante ou com as circunstâncias em questão, nesse sentido, podem ser encontradas nos *Exercícios* recomendações muito peculiares como: “quem estiver ocupado em cargos públicos ou negócios importantes, sendo pessoa culta ou capaz, reserve hora e meia cada dia para se exercitar” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a. p. 18). Arnaut de Toledo afirma que Inácio expressa com essa proposição características da Modernidade, entendendo que:

[...] para que os exercícios tenham sucesso, não é necessário que o exercitante esteja totalmente recolhido. Pode-se fazê-lo sem abandonar os “negócios importantes”. Esta é uma idéia inovadora para a época: a espiritualidade desenvolvida no dia-a-dia das pessoas. É uma semente para uma futura espiritualidade no e do trabalho. Não é mais necessário o afastamento do “mundo” pois é “no” mundo que a nova espiritualidade se realiza e se projeta. Esta relação tem também seu equivalente na visão Reformada (1996, p. 101-102).

Trata-se, portanto, de uma espiritualidade que se inseria no mundo temporal e ajustava-se às suas demandas, o que expressa a marcante influência na obra inaciana de valores da Modernidade que se constituía. Entretanto, é importante ressaltar que o retiro espiritual não foi menosprezado por Inácio de Loyola, sendo a realização completa e a experiência plena dos *Exercícios Espirituais* possível apenas dentro desse modelo.

Os *Exercícios Espirituais* completos são realizados em retiro e divididos em quatro semanas, que dizem menos respeito ao período de sete dias que aos objetivos a serem alcançados no tomo.⁴² Cada uma das fases tem um objetivo específico estabelecido a partir da experiência de reclusão e meditação de seu autor, com o exame de consciência, a oração, a meditação e a contemplação ocupando um papel central no processo. Na concepção de Inácio, realizar os *Exercícios* não significa percorrer um caminho fixo, mas sim, ter despertadas em si as disposições necessárias para o encontro da *Vontade de Deus*. É importante que fique claro que na dinâmica dos *Exercícios* o homem é concebido como

⁴² Atualmente, os *Exercícios Espirituais* originalmente cunhados por Inácio de Loyola – compostos de quatro semanas e realizados em retiro – ainda são empregados pela Companhia de Jesus, tanto na formação de seus membros como para leigos interessados nessa experiência. Paralelamente a esse modelo, existem *Exercícios Espirituais* realizados em retiro de menor duração, podendo ser de uma semana ou apenas de um final de semana. No que diz respeito à prática dos *Exercícios* fora do esquema de retiro, essa é admitida na medida em que também se trata de uma metodologia de auto-exame e de oração que pode ser incorporada de modo parcial à vida cotidiana do indivíduo.

um ser livre dotado de corpo e alma, possuindo três potências: memória, inteligência e vontade, de forma que, durante todo o decorrer das atividades, as disposições são suscitadas no exercitante tanto a partir de suas dimensão cognitiva, afetiva, individual e mesmo social.⁴³ Articulando essas esferas, a progressão metódica é a principal característica da pedagogia dos *Exercícios*, com a somatória das partes formando um conjunto orgânico que deve conduzir o exercitante de maneira dinâmica e estruturada. Portanto, para que os propósitos do manual se efetivem é preciso que cada uma das etapas das quatro semanas tenha sido alcançada, uma vez que cada uma tem uma finalidade específica compondo um todo harmônico. (PALAORO, 1992, SHELDRAKE, 2005).

3.2. A estrutura e organização dos *Exercícios Espirituais*

A partir dos elementos até agora expostos, que contemplaram a espiritualidade/mística que norteia os *Exercícios Espirituais* bem como os componentes e diretrizes básicas que os orientam, pode-se passar efetivamente, à descrição e análise dos *Exercícios* propriamente ditos. A fim de auxiliar o leitor no entendimento da estrutura do texto de Inácio de Loyola, apresenta-se a seguir o esquema básico do manual.

PREÂMBULO

Anotações

Título e pressuposto

Princípio e fundamento

PRIMEIRA SEMANA

Exame de Consciência

Primeiro Exercício: meditação com as três potências

Segundo Exercício: meditação dos pecados

Terceiro Exercício: repetição do primeiro e segundo exercício

Quarto Exercício: resumo do terceiro exercício

Quinto Exercício: meditação do inferno

Adições

⁴³ Entende-se por “potências” as faculdades ou capacidades mentais das quais o *homem inaciano* é dotado.

SEGUNDA SEMANA

Exercício do Reino

Primeira Contemplação: da encarnação

Segunda Contemplação: do nascimento

Terceira Contemplação: repetição do primeiro e segundo exercício da Primeira Semana

Quarta Contemplação: repetição da primeira e segunda contemplação usando as três potências.

Quinta Contemplação: aplicação dos sentidos à primeira e segunda contemplação

Prêmbulo para considerar os *Estados de Espírito*

Meditação das duas bandeiras

Meditação dos três tipos de pessoas

Três modos de humildade

Eleição

TERCEIRA SEMANA

Primeira Contemplação: Cristo de Betânia a Jerusalém, até a última ceia.

Segunda Contemplação: de manhã desde a ceia até o horto.

Contemplação da Paixão: do segundo ao sétimo dia

Regras para ordenar-se ao comer

QUARTA SEMANA

Primeira Contemplação: como Cristo aparece a Nossa Senhora

Contemplação para alcançar o amor

Três modos de orar

Mistérios da vida de Cristo

APÊNDICE: REGRAS

Regras de discernimento dos Espíritos: 1^a. Semana

Regras de discernimento dos Espíritos: 2^a. Semana

Regras para distribuir esmolas

Notas sobre escrúpulos

Regras para sentir com a Igreja

Uma vez apresentado esse esquema geral, passa-se agora a discussão específica de cada item a fim de alcançar a compreensão de seu significado na estrutura e na dinâmica dos *Exercícios Espirituais*. Buscando investigar o caminho que deve ser percorrido pelo exercitante no projeto de Inácio de Loyola, tenciona-se nesse momento da dissertação desvendar a estrutura e funcionamento da ferramenta apostólica mais efetiva da Igreja nos Tempos Modernos, investigando o processo pelo qual o indivíduo deve passar ao longo das quatro semanas de prática espiritual. A escolha dos trechos utilizados para ilustrar os itens existentes em cada uma das semanas dos *Exercícios*, bem como das citações diretas de seu texto, deu-se a partir da satisfação de ao menos um dos seguintes critérios: ilustrar com propriedade idéias centrais do manual, oferecer sínteses, proporcionar uma visão direta do trabalho planejado de Inácio, explicitar características marcantes da espiritualidade inaciana, contribuir para o entendimento das peculiaridades da proposta apostólica de Inácio de Loyola, ilustrar o modelo disciplinar característico dos *Exercícios*.

3.2.1. O Preâmbulo

O primeiro item dos *Exercícios Espirituais* são as *Anotações*. Essas se compõem de vinte orientações de ordem prática e variada que visam proporcionar um maior entendimento de tudo que vai se seguir no decorrer do retiro. Servindo especialmente para o orientador, suas determinações resumem a pedagogia dos *Exercícios* definindo o conceito de exercício, a planificação das quatro semanas, a atitude demandada do exercitante e o papel do orientador nas adaptações que devem ser realizadas em função do perfil do indivíduo que se coloca em atividade, além de fazer referências diretas às atitudes que devem ser esperadas frente aos sentimentos de *desolação* e *consolação*.

Na 3^a. Anotação Inácio de Loyola dá uma pista muito interessante acerca das faculdades humanas das quais pretende dispor em seu projeto ao afirmar que “[...] em todos os exercícios espirituais usamos o entendimento, refletindo, e a vontade, afeiçoando-se” (2000a, p. 11). Portanto, já no início do manual indica que deve ser utilizada, tanto a parte cognitiva/ racional, como a afetiva/emocional do exercitante, a fim de que se desperte no mesmo o desejo de colocar-se a serviço de Deus. Nesse processo, caberia ao orientador o “ajuste fino” dos *Exercícios* em função das possibilidades e capacidades do indivíduo. Assim, na 9^a. Anotação Inácio de Loyola, inclusive, determina que:

Quando o que se exercita estiver nos exercícios da primeira semana, se for pessoa pouco experiente nas coisas espirituais e é tentada grosseira e abertamente, [...] quem dá os exercícios não lhe explique as regras da segunda semana sobre os vários espíritos. Porque tanto lhe aproveitarão as regras da primeira semana, tanto lhe prejudicarão as da segunda, por serem de matéria mais sutil e elevada demais para poder entendê-las (2000a, p. 14).

Além disso, caberia ao orientador uma espécie de função de vigilância quanto ao bom andamento dos *Exercícios*. Conforme a 6^a. *Anotação* “[...] quando quem dá os exercícios sente que a quem se exercita não lhe vêm algumas moções espirituais, tais como consolações ou desolações, nem é agitado por vários espíritos, interrogue-o muito sobre os exercícios: se os faz nos tempo marcados e como” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 13).

O número de atividades a serem desenvolvidas diariamente, bem como sua duração, também são determinadas nesse item dos *Exercícios*. Na 12^a. *Anotação* Inácio de Loyola (2000a, p. 15) indica a quem recebe os *Exercícios* “[...] que deve empregar uma hora em cada um dos cinco exercícios ou contemplações, que se farão a cada dia”. Em seguida, na 13^a *Anotação*, complementa suas orientações afirmando que:

[...] no tempo da consolação é fácil e leve estar em contemplação a hora inteira, e muito difícil completá-la no tempo de desolação. Para agir contra a desolação e vencer as tentações, quem se exercita deve sempre permanecer na contemplação algum tempo além da hora completa, para acostumar-se a resistir ao adversário, e mais ainda a derrotá-lo (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 15).

As *Anotações* são concluídas com a diretriz de que, apesar de serem admitidas adaptações nos *Exercícios*, tanto mais eficientes esses serão quanto mais o indivíduo se afastar das preocupações terrenas dispondo para si do mês de retiro. Uma vez concluídas as vinte orientações iniciais que compõem as *Anotações*, Inácio passa ao próximo item do Preâmbulo.

No *Título e Pressuposto* o autor deixa claro qual o objetivo principal de seu manual: “Exercícios Espirituais para vencer a si mesmo e ordenar a própria vida, sem se determinar por nenhuma afeição desordenada” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 21). Para CUSTÓDIO FILHO (2004), vencer a si mesmo significa, para Inácio, submeter-se à

ação de Deus, tornando-se dócil à ação do Espírito que conduz ao Alto pelo amor sendo capaz de, a partir do *discernimento da vontade de Deus*, aderir ao Pai plenamente.

O item seguinte é o *Princípio e Fundamento* da obra, que vale aqui ser reproduzido em razão de deixar muito clara a concepção de homem adota por Inácio de Loyola:

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

Em essência, trata-se de considerações acerca da finalidade da existência humana, que teria um fim objetivo – louvar a Deus – e outro subjetivo – salvar a própria alma. Portanto, reafirma-se que para Inácio o homem é um *ser* criado por Deus e que deve percorrer o caminho que o leve a seu estado final, a saber, o de uma comunhão apostólica com o Divino. A partir desses elementos, concretizasse a máxima orientadora tanto do trabalho espiritual como do trabalho pastoral dos jesuítas, a saber, a de buscar em todos os atos a *Maior Glória de Deus*.

Outro conceito inaciano de fundamental importância também aparece nesse item: o de *indiferença*. É preciso que se esclareça que esse conceito não deve ser assemelhado ao uso corrente da palavra indiferença, *fazer-se indiferente* significa, na dinâmica dos *Exercícios*, uma atitude interior de completa abertura a tudo o que vem de Deus a fim de que se possa experimentar sua grandeza em manifestações nas mais diversas instâncias do mundo. Dessa forma, o conceito de *indiferença* não guarda nenhuma relação com insensibilidade, apatia ou negligência, tratando-se de um estado em que o indivíduo abandona-se nas mãos de Deus para depois se reencontrar com a fé mais fortalecida (CUSTÓDIO FILHO, 2004).

3.2.2. A Primeira Semana

A Primeira Semana é centrada na *via Purgativa*, estabelecendo como tema central de reflexão para o exercitante a meditação sobre o pecado e suas conseqüências. Enquanto parte da estrutura geral do manual, trata-se do primeiro passo a fim de despertar no indivíduo a busca pela graça divina, favorecendo a contrição através do incentivo a um movimento individual de interiorização. Fundando-se no ato do reconhecimento dos pecados, bem como, no imperativo do arrependimento, a dinâmica da Primeira Semana tem como escopo principal afastar o indivíduo de seu estilo de vida anterior, sugerindo um novo modelo a ser adotado. A figura de Cristo ocupa um papel especialmente importante nesse momento, uma vez que aparece como referencial a ser seguido e com o qual, progressivamente, o deve-se desenvolver uma relação pessoal e o mais agradecida e generosa possível (O'NEIL; DOMÍNGUEZ, 2001).

De acordo com Palaoro (1992), enquanto porta de entrada dos *Exercícios* a Primeira Semana ressalta a disposição requerida do participante, a saber, a de entrega a Deus a partir do amor, do desapego, da disponibilidade e da generosidade. A dinâmica dessa semana é centrada no sentido do pecado e da misericórdia, reforçando que se há a via do erro também há a via do arrependimento e do perdão. Conforme Custódio Filho (2004, p. 54) “[...] a experiência espiritual da Primeira Semana é a constatação dolorosa da situação cismática – individual e social – da existência humana [...]”, constatação que serve de ponto de partida para que mais adiante o exercitante exerça a escolha de cerrar fileiras com o exército de Deus ou de entregar-se ao pecado.

A atividade inaugural da Primeira Semana é o *Exame de Consciência*, um auto-exame em que o exercitante busca identificar seus maiores defeitos/pecados e propõe-se a superá-los. Ao regulamentar seu estilo de exame de consciência, Inácio de Loyola traz algo novo para a mística católica, a saber, a reunião de elementos que contribuiriam sobremaneira para a constituição do conceito de *autonomia individual*. A concepção de sujeito e de racionalidade emergente na Modernidade seria, portanto, também tributária da metodologia inaciana de reflexão e oração, que ao atribuir ao exercitante a responsabilidade central em seu processo de desenvolvimento espiritual traz à tona a questão da reflexão, da racionalidade e da subjetividade, tão características da Moderna filosofia do século XVI e XVII (ARNAUT DE TOLEDO, 1996). Assim, o *Exame de Consciência* para Inácio de Loyola:

É uma afirmação da capacidade individual da pessoa. [...] É uma idéia de que o próprio sujeito “trabalha” pela sua salvação. Assim ele reelabora a doutrina católica de que o sujeito através de boas obras, pode conquistar a sua salvação. A diferença é a novidade introduzida que é a forma e a operacionalização disto. Ele não fala apenas de *obras caritativas* mas de um aprendizado árduo no caminho do conhecimento de si e que o sujeito só pode realizar praticamente sozinho (ARNAUT DE TOLEDO, 1996, p. 98).

No *Exame de Consciência* proposto por Inácio, a vida espiritual ou subjetiva é medida de tal maneira que o registro minucioso das faltas do indivíduo para com Deus, bem como do progresso da sua fé, serve como referência e substrato para a análise do desenvolvimento do exercitante.

Vale aquilatar que o *Exame de Consciência*, na espiritualidade inaciana, tem como escopo final o sacramento da confissão, de tal forma que a sua presença dissolvida em todo o corpo dos *Exercícios* não conflita com a ortodoxia da fé católica, o que está perfeitamente alinhado com a proposta de valorização da tradição da teologia católica que perpassa não só a obra de Inácio, mas também o projeto da Companhia de Jesus.⁴⁴ Articulando a um só tempo novos elementos, marcadamente Modernos, e a ortodoxia teológica do catolicismo, Inácio de Loyola fundamentou seu propósito evangelizador e o expandiu através dos membros da Ordem jesuíta.

O primeiro exercício da Primeira Semana é a *Meditação com as Três Potências*, em que o “tríplice pecado” – o dos anjos, de Adão e Eva, e o pecado particular dos indivíduos – é submetido a análise. Para tal, o exercitante deve aplicar as três potências cognitivas consideradas por Inácio: memória, inteligência e vontade.⁴⁵ O objetivo principal dessa meditação é, a partir de uma aproximação histórica e teológica, conduzir o indivíduo a um julgamento mais objetivo acerca do erro que é o pecado (CUSTÓDIO FILHO, 2004).

Com o segundo exercício, *Meditação dos Pecados*, pretende-se fazer com que o exercitante alcance a dor e a contrição. O trecho que segue demonstra bem o tipo de sentimento que Inácio de Loyola deseja despertar com seu instrumento apostólico nesse estágio:

⁴⁴ É importante frisar que o orientador dos *Exercícios* adquiria um conhecimento importante sobre o exercitante, uma vez que há a orientação de que não lhe seja escondido absolutamente nada. Delumeau (1991), ressalta o quanto o processo de confissão foi importante na formação da consciência ocidental; além de tudo, vale ressaltar que o controle daquele que tem o hábito de confessar-se pode se efetivar de modo mais eficaz do que naquele que não o tem.

⁴⁵ A meditação com essas três potências é a base do estilo de reflexão que deve ser adotado pelo exercitante na Primeira Semana.

Ver quem sou eu. Diminuir-me por meio de comparações: 1º que sou eu, comparado com todas as pessoas? 2º que são os seres humanos comparados com todos os anjos e santos do paraíso? 3º que é a criação inteira diante de Deus? E eu, sozinho, o que posso ser? 4º olhar toda minha corrupção e feiúra corporal. 5º olhar-me como uma chaga e um tumor, donde saíram tantos pecados e tantas maldades e tão medonho veneno (2000a, p. 37)

Todo o exercício é orientado no sentido de que o exercitante experimente intensa dor por seus pecados, para que assim alcance uma contrição efetiva. Entretanto, ao final, está previsto um colóquio de misericórdia, em que o indivíduo deve falar com Deus firmando o propósito de emendar-se em seus pecados.

O terceiro exercício da Semana é a repetição do primeiro e do segundo, sendo acrescentados aos mesmos apenas três colóquios – um dirigido a Nossa Senhora, outro ao Filho e, o último, ao Pai – no sentido de rogar pela graça divina. Nota-se, desde já a grande importância que Inácio de Loyola dá à repetição. Na dinâmica interna dos *Exercícios*, essa estratégia é fundamental para reforçar no retirante os pontos previamente selecionados como mais relevantes. Trata-se de uma espécie de pedagogia que visa despertar os sentimentos que favorecerão a adesão à obra de Deus.

O quarto exercício é, simplesmente, um resumo do terceiro. O resumo consiste nos *Exercícios* em uma espécie de visão global do que já foi apreendido pelo sujeito, sendo dispensados os pormenores em favor de uma síntese que solidifique o que foi previamente aprendido. Assim, a prática do resumo aparece como outra estratégia fundamental da pedagogia espiritual engenhada por Inácio de Loyola, servindo como uma das molas mestras da dinâmica interna de seu instrumento evangelizador.

O quinto exercício intitula-se *Meditação do Inferno*. Nele o exercitante é convidado a aplicar os cinco sentidos em uma meditação acerca da experiência do Inferno. Assim, é sugerido ao indivíduo:

Ver, com os olhos da imaginação, as grandes chamas e as almas como corpos incandescentes. Aplicar o ouvido aos choros, alaridos, gritos, blasfêmias contra Cristo Nosso senhor e contra todos os seus santos. Com o olfato, sentir o cheiro da fumaça, do enxofre, das cloacas, da podridão. Com o paladar provar coisas amargas: lágrimas, tristeza e o verme da consciência. Tocar com o tato as chamas que atingem e abrasam os condenados (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 40).

Esse tipo de estratégia sensual sugerida nos *Exercícios Espirituais*, mostra como Inácio de Loyola valorizava o procedimento de sentir as coisas internamente e não somente de sabê-las intelectualmente. Segundo ele, o fruto espiritual é mais saboroso quando o raciocínio é iluminado pelos sentidos. Conforme Torri (2003), a aplicação dos sentidos associada à uma técnica de oração, consiste em uma verdadeira revolução operada por Inácio de Loyola na tradição espiritual cristã, uma vez que nela os sentidos eram objeto de negação. A utilização dessa estratégia parece ter o objetivo de atingir as zonas de afetividade mais primitivas do exercitante, mobilizando-o e dispondo-o “organicamente” para os *Exercícios*. Ao final desse exercício, o praticante deve realizar um colóquio com Cristo, agradecendo por não ter caído na desgraça do inferno e louvando a Sua misericórdia e piedade.

De acordo com Palaoro (1992) a experiência do “eu pecador” proporcionada pela Primeira Semana, é fundamental na dinâmica interna dos *Exercícios* uma vez que para que a conversão realmente se efetive é imprescindível que o indivíduo conheça a realidade destruidora da força do pecado. Só assim, seria possível a clara visão de onde o chamamento de Cristo o estaria arrancando com seu perdão, o que serviria de pilar para a identificação com a figura de Jesus Cristo que a seqüência dos *Exercícios* buscará fortalecer.

As *Adições* são o último item da Primeira Semana e são um conjunto de dez recomendações que visam criar uma atmosfera mais propícia à eficiência dos *Exercícios*. Essas versam entre outras coisas sobre o tipo de exame de pensamento que deveria ser feito, a hora mais eficaz para a realização de um procedimento, o controle das condições de claridade e ventilação no ambiente em que a prática será feita, além da posição corporal mais favorável às práticas. Nesse sentido, a 4ª. *Adição* é bastante ilustrativa:

Entrar em contemplação, ora de joelhos, ora prostrado por terra, ora deitado com o rosto voltado para cima. Também sentado ou de pé. Indo sempre em busca do que quero. Ter presente duas coisas. 1ª. se de joelhos acho o que quero, não mudarei de posição. Se estiver prostrado, do mesmo modo, etc.; 2ª. no ponto em que achar o que quero, vou deter-me, sem pressa de passar adiante, até que me sinta satisfeito (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 44).

Mais adiante em uma nota acerca dessa adição, determina-se que “[...] nunca se fará na igreja diante de outros, mas em lugar isolado, como em casa, etc.” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 47). Ou seja, há uma regulamentação detalhada de todo o

procedimento, havendo primeiro uma determinação da atividade a ser realizada, em seguida as posições do corpo para sua realização, bem como, uma seqüência pré-determinada para a alteração das mesmas e, finalmente, uma regulamentação espacial, que determina em que lugar o exercício deve ocorrer.

A 6^a. *Adição* busca regulamentar a experiência subjetiva do exercitante ao determinar que na Primeira Semana não queira “[...] pensar em coisas agradáveis e alegres, como a glória ou a ressurreição, etc. Qualquer consideração de gozo ou alegria impede de sentir pesar, dor e lágrimas por nossos pecados” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 45). A 7^a. *Adição* sugere que as atividades dessa semana sejam executadas em um ambiente com portas e janelas fechadas a fim de que a claridade não se faça no mesmo, a 8^a. proíbe que se diga ou faça algo que cause riso. Com isso percebe-se uma seqüência de determinações que visam promover no exercitante a introspecção desolada durante a meditação acerca de seus pecados.

Finalmente, a 10^a. e última *Adição*, trata da penitência interna e externa incentivando a realização das mesmas.⁴⁶ Conforme Inácio de Loyola (2000a), a penitência interna é doer-se pelos pecados firmando o propósito de não mais cometê-los, já a penitência externa seria derivada da interna e diz respeito a castigar-se fisicamente pelos pecados cometidos. As penitências externas deveriam ser praticadas para atingir principalmente os seguintes objetivos: “1º a reparação pelos pecados passados; 2º vencer-se a si mesmo fazendo com que a sensualidade obedeça à razão, e que todas as tendências inferiores sejam mais submissas às superiores; 3º procurar e alcançar alguma graça ou dom que a pessoa quer e deseja [...]” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 47).

As modalidades de castigos do corpo se dariam basicamente por três vias: a redução drástica da alimentação; o modo de dormir, que deveria ter tanto sua duração quanto condições de conforto reduzidas; e a dor proporcionada através de flagelos. Interessante o comentário de Inácio no que diz respeito à última modalidade de penitência externa: “O que parece mais prático e seguro nessa maneira de fazer penitência é que a dor seja sentida na carne, mas que não penetre nos ossos, de modo a causar dor, mas não enfermidade” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p.46). Lê-se nesse trecho as recomendações

⁴⁶ Para Inácio de Loyola (2000a) a penitência é algo maior do que simplesmente deixar de lado o supérfluo, sendo entendida como a retirada daquilo que é conveniente. Portanto, enquanto abandonar o supérfluo seria algo característico da temperança – virtude sobre a qual recai o foco principalmente a partir do final da Terceira Semana dos *Exercícios* –, a penitência implica necessariamente na privação temporária de alguma coisa conveniente para o bom desenrolar da vida.

de um homem com larga experiência em penitências externas e que percebeu o quanto o exagero das mesmas poderia ser prejudicial para que os objetivos de seu manual fossem alcançados, a saber, o de uma adesão efetiva e engajada do exercitante à fé católica. Dessa forma, por se tratar de uma *Adição*, ou seja, uma sugestão para que as práticas se tornem mais efetivas, não se pode entender o castigo do corpo como algo peremptório para a realização dos *Exercícios*, e sim, como algo que, assim como as demais sugestões do item, pode vir a ser usado conforme a disposição e propósito do indivíduo.

Note-se que apesar de haver referências às práticas de castigo do corpo, o conteúdo e a própria característica estrutural das adições revelam um novo modo de pensar e proceder que começava a se articular, a saber, o de uma modalidade de controle dissolvida em uma regulamentação detalhada de atividades ao qual o indivíduo deveria submeter-se, bem como de procedimentos acerca de horários, regras para ordenar-se e mesmo das condições do ambiente físico que deveriam ser obedecidas.

3.2.3. A Segunda Semana

A Segunda Semana toma como base inicial a experiência do amor de Deus que deve ter sido suscitada no indivíduo na Primeira, para, a partir desse substrato, pautado no amor de Cristo que seria condição para a salvação e o perdão, introduzir questões relacionadas a participação divina no mundo temporal e o papel do homem na difusão da obra de Deus. Trata-se da *via Illuminativa* que dá início, mais efetivamente, a experiência mística dos *Exercícios Espirituais*, utilizando a via do *intus legere* – ler por dentro – a fim de encontrar o que se procura. Ao passo disso, vale aquilatar que se trata desde já de um projeto de “participação-ação mística”, que busca despertar no indivíduo a disposição de colocar-se incondicionalmente a serviço do Criador, como é característico da espiritualidade inaciana (O’NEIL; DOMÍNGUEZ, 2001).

Custódio Filho (2004, p. 71) ressalta que essa Semana é a mais extensa e elaborada das quatro, sendo dotada de uma complexa articulação interna trazendo um “[...] rigoroso equilíbrio entre a objetividade contemplada da Palavra encarnada e a liberdade de resposta do indivíduo”. Aparecem também as primeiras contemplações acerca dos mistérios da vida de Cristo que tem por finalidade tornar o exercitante “mais íntimo” do Redentor, favorecendo a identificação com o mesmo. Segundo Guillermou (1973, p. 73):

Quando Inácio de Loyola convidar seu retirante a olhar com uma tenção emocionada as cenas da vida de Jesus, ele se inscreverá numa longa tradição, conhecida por ele em Montserrat e segundo a qual toda consideração da Humanidade de Cristo é uma introdução normal à contemplação mais elevada de sua Divindade.

Nesse sentido, a idéia de identificação perpassa todo o manual e é a chave principal para, a partir da contemplação dos Mistérios, conduzir o indivíduo a uma nova mentalidade que se efetiva com a *Eleição* de um estilo de vida que toma Cristo como referência implicando na adesão aos valores católicos. Portanto, fica claro que é somente depois da meditação sobre os pecados e a contrição, que caracterizam a Primeira Semana, que Inácio de Loyola considera aquele que se exercita como apto a iniciar efetivamente suas escolhas nos *Exercícios*. Após a meditação acerca do tipo de vida a que a lógica do pecado conduz, as contemplações da vida de Cristo levam o indivíduo a perceber que é possível organizar sua existência a partir de um outro modelo (GUILLERMOU, 1973; O'NEIL; DOMÍNGUEZ, 2001). Arnaut de Toledo (1996, p. 106) escreve que, nesse ponto, o trabalho é no sentido da “[...] busca da eliminação da vontade subjetiva para ‘encontrar o Cristo’ e depois achá-la mais adiante muito mais fortalecida”.

A Segunda Semana começa pelo *Exercício do Reino*, que é um exercício que procura realizar a transição da experiência de amor salvador e que perdoa, vivenciada na Primeira Semana, para a experiência do amor de Deus inserido no mundo temporal. Nele parte-se da figura ilustrativa de um rei secular, para em seguida derivar essa imagem para a de Jesus Cristo enquanto Rei Confessional Salvador. A vida de Cristo começa a ser apresentada nos *Exercícios* como um desafio interpelador ao exercitante, configurando-se na dinâmica do manual uma espécie de *pedagogia do exemplo* (CUSTÓDIO FILHO, 2004).

Seguem a esse exercício duas *Contemplações: a da encarnação de Cristo* e a do *nascimento de Cristo*. Com elas, iniciam-se, concretamente as meditações/contemplações acerca da vida de Jesus que serão uma constante nos *Exercícios* a partir desse momento. Se bem sucedidas, essas duas contemplações devem iniciar no exercitante o processo de identificação com a figura do Redentor. Uma vez encerradas essas duas contemplações, Inácio de Loyola utilizará novamente do recurso da repetição. Assim, estabelece como *Terceira Contemplação a repetição do primeiro e segundo exercício da Primeira Semana*, como *Quarta Contemplação: repetição da primeira e segunda contemplação usando as*

três potências, e, finalmente, como *Quinta Contemplação a aplicação dos sentidos sobre a primeira e segunda contemplação*.⁴⁷

Ao final desse ciclo de repetições, o autor realiza um *Preâmbulo para considerar os Estados* promovidos no indivíduo até o momento. Nesse ponto, faz as seguintes considerações:

Já consideramos o exemplo que Cristo Nosso Senhor nos deu para o primeiro estado, o da observância dos mandamentos, vivendo em obediência a seus pais. Vimos também o exemplo para o segundo estado, o da perfeição evangélica, quando permaneceu no Templo, deixando seu pai de criação e sua mãe natural, pra dedicar-se ao puro serviço do Pai eterno. Começaremos, agora, enquanto contemplamos a sua vida, a investigar e perguntar em que vida ou estado sua divina Majestade se quer servir de nós (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 61).

Portanto, o autor divide a vida em dois estados: primeiro o de vida comum, depois o de vida consagrada, e incita o exercitante a descobrir, a partir desse momento, qual o propósito particular que Deus lhe reserva. Para auxiliar nesse processo, Inácio propõe a *Meditação das duas bandeiras* que é o item subsequente. Nela o indivíduo é colocado frente a possibilidade de filiar-se a um de dois exércitos: o de Deus ou do diabo. Nessa meditação, Cristo chama a todos para seu exército, cabendo ao exercitante realizar a escolha de atender a seu chamado ou juntar-se aos que propagam a obra do mal. Esse é um dos exercícios-chave da Segunda Semana, uma vez que é o momento em que o indivíduo começa a posicionar-se com relação a *Eleição* que deverá realizar ao final dessa Semana (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a).

A próxima meditação proposta é a *Meditação dos três tipos de pessoas*. O primeiro seria do tipo que não se dispõe a abandonar a riqueza para encontrar a paz em Deus, o segundo das pessoas que pensam em fazê-lo, mas não concretizam, e o terceiro, daqueles que de fato abandonam a riqueza material para encontrar o Senhor em paz tirando, de si esse e impedimento, caso esse seja a demanda de Deus. Custódio Filho (2004), indica que possivelmente essa meditação seja fruto de experiências negativas que Inácio teve em Paris ao ministrar os *Exercícios* para pessoas que ansiavam riquezas e títulos de nobreza. Em um sentido análogo, a meditação seguinte é a dos *Três modos de humildade*, em que o exercitante é convidado a pensar acerca do quanto está disposto a submeter-se à vontade de

⁴⁷ A repetição e o resumo são estratégias pedagógicas amplamente adotadas por Inácio de Loyola bem como a aplicação dos sentidos a fim de mobilizar as zonas de afetividade mais profundas do exercitante..

Deus para alcançar sua salvação. Trata-se da última meditação antes da realização da *Eleição*, por isso, parece ter a função de favorecer no exercitante um sentimento de total disposição aos desígnios divinos, fazendo crescer sua afeição pelo Senhor.

Finalmente, chega-se ao ponto alto da Segundo Semana: a *Eleição*. Esse é o momento em que o exercitante precisa responder o chamado de Deus, aderindo, ou não, à Sua obra. Conforme Mateo (1998, p. 507, *tradução nossa*), para Inácio de Loyola: “O homem livre, modelador e escultor de si mesmo, tem que encontrar um critério de eleição, sem ele a grandeza de sua liberdade corre o perigo de se converter em um libertarismo ou em um pessimismo [...]”.⁴⁸ A *Eleição* é uma espécie de divisor de águas dos *Exercícios*, uma vez que até o presente momento o indivíduo foi preparado para efetuar essa escolha fazendo uso do maior *discernimento* possível, e a partir da confirmação que pode ser realizada nesse ponto, passará a ser preparado mais efetivamente para missão apostólica que terá acabado de assumir. No sentido de orientar a *Eleição*, Inácio de Loyola (2000a, p. 71) afirma que: “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”. Reafirma assim, novamente, a concepção de homem que orienta os *Exercícios*.

3.2.4. A Terceira Semana

A Terceira Semana tem como principal finalidade a confirmação da *Eleição* realizada ao final da Segunda, trata-se da *via Unitiva* que é a parte mais espiritualizada dos *Exercícios*, uma vez que é o momento em que efetivamente o projeto inaciano visa conduzir o exercitante a uma experiência individual com Deus. Usando como mote os Mistérios da Paixão e da Ressureição de Cristo, busca, analogamente, mortificar no indivíduo o “corpo do pecado” para, em seguida, ressuscitá-lo em Cristo para uma nova e verdadeira vida. Embora seja, estruturalmente falando, uma Semana mais simples que as anteriores, como ferramenta apostólica tem uma importância simbólica muito grande em razão de ser o ponto em que se deve por termo ao estilo de vida afastado da fé. No caso de

⁴⁸ “El hombre libre, modelador y escultor de sí mismo, tiene que encontrar un criterio de elección, sin ello la grandeza de su libertad corre el peligro de convertirse en un libertarismo o en un pesimismo [...]”.

pessoas já integradas à fé católica, é o momento em que devem ser superadas as fraquezas específicas que as distanciam de Deus (O'NEIL; DOMÍNGUEZ, 2001).

As meditações evangélicas ocupam preponderantemente a Terceira Semana, iniciando-se com a saída de Jesus de Betânia passando pela contemplação do sofrimento de Cristo até o final de sua Paixão. Trata-se do momento em que duas linhas estruturais majoritárias dos *Exercícios* devem convergir, a saber, a da experiência da condição de pecador e do perdão de Cristo que deu sua vida para redimir os pecados dos homens (Primeira Semana), e a de conhecer e amar Jesus seguindo seu exemplo de perto (Segunda Semana) (GUILLERMOU, 1973; CUSTÓDIO FILHO, 2004).

A Terceira Semana é composta basicamente por dois blocos distintos: três *Contemplações* e um pequeno diretório.⁴⁹ A primeira contemplação é acerca de como *Jesus Cristo foi de Betânia a Jereusalém, até a Última Ceia*, a segunda trata desde *A ceia até o horto*, e, finalmente, há um indicativo para as *Contemplações do 2º ao 7º dia da Semana* com a apresentação curta de temas da Paixão de Cristo. Segundo Custódio Filho (2004, p. 146), nas *Contemplações* da Terceira Semana “[...] o exercitante é chamado a repetir em si a experiência da comunhão de Jesus com o Pai, a revivê-la e atualizá-la em seu ser e em seu corpo pelo amor da identificação no mistério de sua humanidade”. Com o foco recaindo sobre a contemplação do sofrimento de Jesus, é sugerido ao exercitante a “participação na dor de Cristo” o que o impele a um estado interno de pena e de mortificação. É o momento em que o exercitante é chamado a abandonar-se, a sair de si, entregando-se a fim de experimentar a liberdade do amor de Cristo pela via da profunda identificação mística (GARCÍA-VILLOSLADA, 1991). De acordo com Palaoro (1992), ao contrário da *força criadora* exaltada no indivíduo durante a Segunda Semana, aqui se passa à valorização de uma *passividade* assumida livremente. Com isso, objetiva-se promover naquele que se exercita a sensação de comunhão existencial com a esfera divina, favorecendo a emergência de um estado de espírito que o incline definitivamente à adesão irrestrita à fé católica.

Concluindo essa Semana, Inácio de Loyola apresenta as *Regras para ordenar-se no comer*, que se trata de um diretório muito peculiar que tem o objetivo de dar indicações no sentido do cultivo da temperança. É interessante notar que a partir desse momento a penitência presente *Exercícios* começa gradualmente a ser substituída pelo conceito de

⁴⁹ O diretório é um conjunto de indicativos e regras sobre como proceder em determinado assunto ou circunstância.

temperança, que deve ser incorporado pelo indivíduo e levado para sua vida cotidiana. Especialmente a Quarta Semana utilizará a amenidade para contribuir na exaltação da Ressurreição de Cristo e da vitória sobre o mal.

As oito determinações expostas nessas *Regras* devem ser adotadas *de agora em diante* pelo exercitante, não se limitando apenas até o final da realização do retiro. Trata-se de uma espécie de educação dos sentidos, conforme fica evidente na 1^a. e 3^a. *Regras* que dizem respectivamente: “Convém menos abster-se do pão, porque não é alimento pelo qual o apetite costuma se desordenar tanto, ou no qual a tentação insista, como em outras comidas”; “[...] a respeito dos alimentos mais saborosos, deve-se ter uma abstinência maior, pois, quanto a eles o apetite é mais inclinado a desordenar-se e a tentação em insistir” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 85). De acordo com Guillermou (1973), a inserção nesse trecho dos *Exercícios* de diretrizes acerca de uma prática ascética é coerente com a dinâmica do manual em razão deste ser o momento em que se encerram as contemplações acerca da Paixão de Cristo, o que significa que a renúncia ao prazer deverá ser incorporada ao cotidiano como forma de respeito/retribuição ao sofrimento de Jesus.

3.2.5. A Quarta Semana

A Quarta Semana dá prosseguimento à *via Unitiva* e é uma espécie de coroamento dos *Exercícios*. Nela o indivíduo deve efetivar sua transformação espiritual, amalhando elementos a fim de realizar uma transposição a contento, para a sua vida cotidiana, do que vivenciou e aprendeu em todo o período em que se exercitou. Objetivamente, os pontos e propostas apresentados nessa Semana, servem como um guia no sentido de instruir a “nova vida”, inclusive, fornecendo instrumentos para que o sujeito possa exercitar-se de modo privado em seu cotidiano transpondo assim sua prática para além do período específico de realização dos *Exercícios* (O’NEIL; DOMÍNGUEZ, 2001).

A primeira *Contemplação* da Semana versa acerca de como *Cristo apareceu a Nossa Senhora*, marcando um momento de júbilo para o exercitante que, a partir da beleza do mistério Pascal, passará a um movimento interior de crescente alegria. A *Contemplação* seguinte é uma das mais importantes dos *Exercícios*: a *Contemplação para alcançar o amor*. De acordo com Palaoro (1992, p. 114), é nesse momento que acontece “[...] o cume da oração, no qual se verifica uma contemplação mais espiritual e mais penetrante que as

semanas anteriores. A Eleição é confirmada num clima de alegria, de luz, de graça”. A *Contemplação para alcançar o amor* é uma recapitulação sintética de tudo que foi realizado até o momento, com o objetivo último de estabelecer uma ponte entre o mundo dos *Exercícios Espirituais* e a vida cotidiana. Segundo Arnaut de Toledo (1996, p. 106):

Nesta fase, são propostas formas de oração que se relacionem com o ritmo físico. Tudo deve ser tão pormenorizado que, para ele, o exame de consciência deve durar o tempo de “3 Pai-Nossos” e “3 Ave-Marias”. O tempo, que será muito caro na sociedade industrial posterior, já o é para a espiritualidade inaciana. Esta seja talvez, uma das mais importantes razões importantes razões do grande sucesso das idéias de Inácio de Loyola e da prática pedagógica jesuítica que surge logo em seguida como decorrência direta desta espiritualidade.

Nota-se também nesse momento uma espécie de descompressão, com o relaxamento da rigidez dos *Exercícios*, que não mais exigem grande esforço físico por parte do indivíduo, inclusive, havendo a substituição da penitência pela temperança. Essa nova estratégia visa preparar o sujeito para uma experiência jubilosa ao final dos *Exercícios*, que, ao proporcionar intensa *consolação* no exercitante, deve fortalecê-lo tornando-o mais capaz de enfrentar as vicissitudes que porventura o afastariam do caminho de Deus.⁵⁰

No próximo ponto da Quarta Semana, Inácio de Loyola apresenta Os *Três modos de orar*. O primeiro é uma espécie de meditação sobre os dez Mandamentos, já o segundo e terceiro modo de orar são um tipo de mistura de oração mental e vocal com o objetivo de aprofundar os objetivos básicos da fé. No segundo modo de orar Inácio determina que o significado de cada palavra deve ser contemplado durante a oração, já no terceiro a oração deve ser feita por compasso, de modo rítmico, ou seja, entre uma respiração e outra o exercitante pensaria em uma palavra da oração que executa. Segundo Guillerrou (1973), esses procedimentos podem assemelhar-se às técnicas de oração orientais, entretanto, afirma que Inácio os toma do *Exercitatório* de García de Cisneros.

A Quarta Semana é concluída com a seção intitulada *Mistérios da vida de Cristo*, em que é apresentado um resumo dos Evangelhos com o intuito de fornecer material para as meditações do exercitante para o tempo posterior aos *Exercícios*.

⁵⁰ Nas palavras de Inácio de Loyola (2000a, p. 122): “Chamo consolação, quando se produz alguma moção interior, pela qual a pessoa se inflama no amor de seu Criador e Senhor, e, portanto, quando não pode amar em si mesma nenhuma coisa criada na face da terra, exceto no Criador de todas elas”.

Essa Semana apóia-se na ressurreição de Cristo a fim de promover no exercitante a alegria e a exaltação por esse triunfo. É uma espécie de confirmação final da *Eleição* que se dá com a contemplação do Cristo ressuscitado, afirmando, dentro da lógica interna dos *Exercícios*, a necessidade da perseverança e a infalibilidade da fé em Deus. Trata-se de estabelecer no indivíduo uma firme linha ascensional ao divino, de tal modo que, uma vez encerrados os *Exercícios*, passe a buscar Deus em suas ações cotidianas a fim de encontrá-lo e servi-lo em todas as coisas (CUSTÓDIO FILHO, 2004).

3.2.6. Apêndice: *Regras*

Trata-se da parte que junta as indicações que instrumentalizam o exercitante para julgar, de modo mais claro e sensato, o que lhe ocorre durante os *Exercícios*, favorecendo, o auto-conhecimento, bem como, dando indicações práticas acerca do modo de proceder após o final do retiro.

Esse tomo começa com as *Regras de discernimento dos Espíritos da 1ª. Semana* e com as *Regras de discernimento dos Espíritos da 2ª. Semana*. Ambas são notas que visam auxiliar o exercitante a compreender as diversas moções que podem o assaltar durante os *Exercícios*, com a primeira se dedicando a questões concretas e diretas relacionadas aos sentimentos de *consolação* e *desolação*, e a segunda a aspectos mais refinados e subjetivos que, com o intuito de produzir um discernimento ainda superior, exigem maior capacidade de articulação do retirante.⁵¹ Conforme Custódio Filho (2004), o discernimento dos espíritos é um ponto fundamental na tradição da espiritualidade cristã, visto que capacita o indivíduo a descobrir, escolher e executar a vontade de Deus. Inácio de Loyola entende que só se efetiva um verdadeiro discernimento espiritual quando se está em contato com os sentimentos, assim, o discernimento não deve se dar apenas no âmbito cognitivo, mas também no afetivo.

As *Regras para distribuir esmolas* são o terceiro item do *Apêndice*, e orientam o modo de conceder donativos sem a influência de afeições que possam adulterar o discernimento do merecimento. Em seguida, as *Notas sobre os escrúpulos* visam instrumentalizar o exercitante para o entendimento de suas dúvidas de consciência ou

⁵¹ Inácio de Loyola entende por *moções* os dinamismos interiores que inclinam a pessoa para algo.

hesitações, portanto, ainda encontram-se dentro do âmbito das diretivas para o discernimento dos espíritos.

Finalmente, fecham os *Exercícios* as *Regras para sentir com a Igreja*, que, possivelmente, foi um dos últimos conteúdos agregados, uma vez que revelam sobremaneira o sentimento societário e de louvor à Igreja de seu autor. Essas *Regras* indicam o verdadeiro sentido da participação em uma Igreja militante, louvando a importância da existência de uma instituição que esteja acima do indivíduo o acolhendo e o direcionando. Assim, Inácio de Loyola prescreve que devemos deixar “[...] de lado todo o juízo próprio, devemos ter o ânimo preparado e pronto para obedecer em tudo à verdadeira Esposa de Cristo Nosso Senhor, que é a nossa santa mãe, a Igreja hierárquica” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 134).

Buscando-se traçar o itinerário pelo qual o indivíduo deve passar na realização dos *Exercícios Espirituais* completos, nota-se uma lógica muito peculiar de conversão. Na primeira Semana o exercitante deve refletir acerca de seus pecados, utilizando preponderantemente o auto-exame e a meditação na *via Purgativa* que deve conduzi-lo à contrição. Trata-se do momento em que é afastado de seu estilo de vida anterior e é apresentado à uma nova possibilidade. A segunda Semana inicia a *via Iluminativa*, em que o sujeito a partir de uma identificação com a figura de Cristo, que é sugerida a todo momento nas atividades propostas, é preparado para potencializar suas capacidades espirituais e cognitivas a fim de que realize uma *Eleição* afirmativa, escolhendo juntar-se ao exército de Cristo. A terceira Semana, que inaugura a *via Unitiva* dos *Exercícios Espirituais*, tem a finalidade principal de confirmar a escolha feita ao final da Semana anterior. Para tal, busca promover no exercitante uma experiência pessoal com Deus, centrando seus pontos de oração na Paixão de Cristo e levando o indivíduo a um momento de extrema introspecção em razão da contemplação do sofrimento de Jesus. De certa forma, promove-se na terceira Semana, a partir da mortificação mobilizada no indivíduo, a emergência de um estado de espírito que incline o sujeito a adesão definitiva à fé católica. Finalmente, na quarta Semana, ainda através da *via Unitiva*, o clima dos *Exercícios Espirituais* muda, conduzindo o exercitante à celebração dos mistérios Pascais. É o coroamento do processo, com a exaltação da vitória de Cristo que ressuscitou e continua Sua obra. Assim, nesse clima de júbilo o indivíduo é convidado a tomar parte na obra apostólica, sendo instruído em como se exercitar em seu cotidiano e em como construir uma nova vida baseada na observância dos preceitos da Igreja Católica.

A partir da descrição resumida dessa dinâmica, pode-se perceber que existe alguma semelhança entre o itinerário proposto pelo manual e o percorrido por Inácio de Loyola ao longo de sua trajetória espiritual. A primeira Semana reproduziria sua conversão na casa-torre de *Loyola*, onde através de um auto-exame profundo e da contrição, deu o primeiro passo na direção da vida religiosa. A segunda Semana representaria a ilustração que teve às margens do *Cardoner*, onde teve suas faculdades cognitivas e espirituais potencializadas a partir da meditação intensa, o que o levou a *Eleger* de modo definitivo uma vida consagrada à Deus. A terceira semana, através da contemplação do sofrimento de Cristo, remete à visão que Inácio de Loyola revelou ter tido em *La Storta*, na qual viu Jesus carregando a cruz e era tomado como seu servidor a partir da recomendação do Pai. Finalmente, a quarta Semana parece representar o júbilo de Inácio de Loyola a partir da efetivação de sua missão apostólica e de sua adesão efetiva a vida em comunhão com Deus e com a Igreja.

Com isso, acredita-se ter sido possível proporcionar um entendimento acerca do engenhoso instrumento apostólico criado por Inácio de Loyola, instrumento que, conforme indica Barthes (1979), é composto por numerosas unidades separadas que se articulam entre si formando uma espécie de máquina capaz de equilibrar os elementos da escolha que será realizada pelo indivíduo pautando-a eminentemente no signo Deus.

3.3. O papel do corpo na mística inaciana

Quando se analisa as características da mística inaciana, nota-se sua oposição aos modelos teológicos e devocionais especulativos e centrados na formalidade dos rituais externos – característicos do século XIII e da primeira metade do século XIV, mas ainda com forte apelo no século XVI. No campo da espiritualidade, confluindo para o humanismo renascentista, houve uma guinada no sentido da valorização do esforço pessoal na construção de uma vida devota e consagrada a Deus, ultrapassando os limites da formalidade espiritual e do rígido ascetismo da baixa Idade Média. O próprio desenvolvimento dos *Exercícios Espirituais* pode demonstrar esse conflito, uma vez que a penitência contumaz, característica do início da vida de peregrino de Inácio e de suas primeiras experiências espirituais em *Manresa*, paulatinamente cedeu espaço a uma

espiritualidade pessoal, metódica e centrada interiorização (O'NEIL; DOMÍNGUEZ, 2001; SHELDRAKE, 2005).

Note-se que no ascetismo exacerbado há uma predominância do aspecto humano e sofredor de Jesus com o qual o penitente se identifica participando de sua dor e extraíndo daí seu alento. Já em uma mística que privilegia a interiorização, a divindade de Cristo é o foco último; o que conduz o indivíduo a uma experiência jubilosa de elevação espiritual, mesmo que em etapas anteriores da prática tenha contemplado o sofrimento da Paixão – como é o caso dos *Exercícios Espirituais*. Nos *Exercícios* há uma ênfase na experiência e nos movimentos da alma, com o exercitante sendo convidado a sentir e provar as coisas internamente. Subjaz a essa característica a idéia de que Deus habita e opera dentro de cada homem, cabendo ao mesmo experimentar as moções que lhe tomam e trabalhar no sentido de discerni-las, para que assim possa compreender o que Deus lhe demanda e também se desenvolver espiritualmente. Ao final das quatro Semanas, o indivíduo deve ter atingido uma espécie de estado de oração contínua que deveria levar para o resto de sua vida.

Pode-se, inclusive, afirmar que um dos principais propósitos dos *Exercícios* seria o de precipitar no indivíduo, a partir dos elementos simbólicos que lhe são fornecidos, a sensação de crescimento de sua liberdade interior para que assim respondesse a um chamado pessoal de Cristo e concretizasse uma sólida adesão ao serviço de Deus que, ao menos em tese, deveria-se dar de forma autônoma e consciente. Embora exista um grande detalhamento e rigor nas prescrições encontradas no texto dos *Exercícios Espirituais*, é importante notar que paralelamente a isso é característico da mística inaciana o favorecimento do contato íntimo e pessoal com Deus. Essa particularidade implica em que o indivíduo desenvolva uma relação direta de comunicação com o Divino, sendo o rigor dos *Exercícios* pertinente na medida em que é capaz de capacitar o exercitante para essa experiência (PALAORO, 1992; SHELDRAKE, 2005).

Conforme Palaoro (1992, p.57): “Os Exercícios implicam um trabalho eminentemente pessoal, perseguido de modo metódico e progressivo”. Portanto, quando Inácio de Loyola faz uma analogia entre sua prática mística e os exercícios físicos, indica que o indivíduo deve engajar-se como um todo nesse trabalho aplicando todos os recursos que estão a seu alcance – inclusive os sentidos – para que possa experienciar um contato íntimo e pessoal com Deus. Não se trata de contemplar apenas o nível mental e/ou espiritual, mas inclusive o corporal que também seria capaz de revelar a ação do Espírito Santo, que embora não seja freqüentemente mencionado nos *Exercícios*, é para Inácio um

dos atores principais da experiência mística caracterizando-se como uma espécie de orientador interno do exercitante.

Com efeito, pode-se perceber nos *Exercícios Espirituais* uma contínua alternância entre o plano objetivo e o subjetivo, com determinações diretas e concretas acerca do encaminhamento das atividades contrastando com a subjetividade dos minuciosos exames de consciência e reflexões propostos ao exercitante a fim de que alcançasse o *discernimento* das *moções* de Deus em favor de seu crescimento espiritual. De acordo com Palaoro (1992, p.60), para Inácio de Loyola:

Uma ação é sempre concreta e particular, mas se é informada pelo universal, empenha toda a vida do homem. Por isso Inácio abarca num só bloco o geral e o particular, o essencial e o acessório. Revela-se aqui a estrutura mesma do seu pensamento e do seu caráter pessoal. Sua grandeza está no modo como consegue harmonizar os extremos, conjugando-os na maneira justa para obter o fim desejado. Segundo ele, o homem não pode crescer sem uma orientação para um horizonte maior do que o atraia; por outro lado, sem uma preocupação com o concreto do dia-a-dia, ele se perde.

Nos *Exercícios* pode-se perceber uma dinâmica muito peculiar de interação entre o humano e o Divino, efetivando-se uma reciprocidade entre as duas esferas cabendo a Deus a ação primária e ao homem uma reação a partir do *discernimento* do desejo Divino. Essa dinâmica entra em consonância com a idéia de que o homem cristão está em constante marcha para a meta que deseja alcançar, a saber, a de alcançar a plenitude em Cristo.

A maior maturidade espiritual é, na realidade, entrega e abandono; não consiste num entrar-em-posse de Deus, mas no ser-possuído, no deixar-se-conduzir por Ele; não se trata tanto de fazer algo quanto de permitir que Deus faça em nós, que se apodere cada vez mais de nós, até que cheguemos a ser mais verdadeiramente nós mesmos e mais plenamente humanos, graças à nossa total pertença a Ele. (PALAORO, 1992, p.16).

Quando se pensa em uma total pertença a Deus não se faz referência apenas ao aspecto espiritual, mas também ao corporal. Portanto, não se trata da exaltação de uma concepção dualista oriunda da tradição platônica que tomava o corpo como uma espécie de prisão da alma. A mística inaciana entende o homem como um ser corporal. O homem é um corpo *animado*, é um todo indissolúvel que manifesta na parte corporal o espírito racional. O homem está a meio caminho do céu e da terra, habitando a carne e o espírito. É

um ser “na carne”. Dessa forma, o corpo é expressão do espírito e não um obstáculo para o mesmo (DE SÁ, 2002).

A temática da encarnação é tratada inclusive especificamente em um dos tópicos dos *Exercícios Espirituais*, a saber, a *Contemplação da Encarnação* que é a segunda atividade da Segunda Semana. É importante ressaltar que a questão do Deus encarnado perpassa as quatro Semanas de *Exercícios*, com a encarnação sendo entendida como algo inerente à Trindade que torna a Segunda Pessoa carne. No primeiro preâmbulo da *Contemplação da Encarnação*, Inácio de Loyola (2000a, p.53) faz essa afirmação de alto teor ilustrativo para referir-se à encarnação de Jesus Cristo:

[...] 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.

A partir dessa referência à *Experiência Trinitária* – que é uma característica da mística inaciana – lê-se a seguinte recomendação no texto dos *Exercícios*: “[...] peça conhecimento interno do Senhor que por mim se fez homem, para que mais o ame e o siga” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, 53). Esse trecho pode ser entendido como um desejo de Inácio de que se conheça Deus de modo íntimo e de coração, conhecê-lo verdadeiramente como é; para tal, a *Experiência cristológica* seria o principal caminho como uma resposta ao Deus que se fez carne. Conforme afirma Sheldrake:

A partir da *Contemplação da Encarnação*, o tema do Deus vulnerável que se torna um Deus crucificado está implícito por todos os *Exercícios* desde que Inácio convida o recluso a contemplar a encarnação. A opção de Deus em Jesus pelo mundo sofredor e pecador é feita na encarnação. Essa opção de entrar na impotência da condição humana é expressa em termos cumulativos por toda a Segunda Semana ao focalizar a vida e a missão de Jesus (2005, p. 169).

Embora a espiritualidade inaciana seja muitas vezes cristocêntrica, não se pode dizer que não valorize a experiência do *Mistério da Trindade*. Inácio de Loyola sustentava que a oração a qualquer uma das Pessoas poderia promover a sensação de unidade caso se experimentasse a *consolação*, algo que aprofundaria ainda mais o amor pela Trindade (INÁCIO DE LOYOLA, 1996). De acordo com Sheldrake (2005), para Inácio não era possível prescindir de Cristo na procura de Deus, sendo o contato com o Divino sempre

mediado por Ele. Dessa forma, nos *Exercícios Espirituais* a Trindade é muitas vezes expressa de maneira única na figura de Cristo. A seguinte passagem do *Diário Espiritual de Inácio de Loyola* dá bem a dimensão da íntima articulação entre a *Experiência Trinitária* e a *Experiência cristológica* no pensamento do fundador da Companhia de Jesus:

Por toda a missa, muita devoção e muita abundância de lágrimas; e tal devoção e amor terminavam inteiramente na SSm.^a Trindade. Não tinha ilustrações ou visões distintas das três Pessoas, mas a simples percepção ou representação da SSm.^a Trindade. Também em alguns momentos sentia o mesmo, terminando em Jesus, achando-me como quê à sua sombra, sendo como meu guia, mas sem diminuir a graça da SSm.^a Trindade, parecia antes juntar-me mais com sua divina Majestade (INÁCIO DE LOYOLA, 1996, p. 47).

Para Inácio Cristo figura como uma espécie de dádiva da Trindade ao mundo temporal, com a divindade se fazendo corpo para salvar os homens, o que na sua mística implica no fato de que a adoração de Deus também se dê no mundo temporal através do *Maior serviço* e da *Contemplação na ação* – outros elementos básicos da espiritualidade inaciana. A encarnação de Deus acaba se configurando como um momento de exaltação do corpo, portanto, nos *Exercícios Espirituais* quando é favorecida a identificação com Jesus Cristo há uma glorificação do Deus que se fez carne e aproximou-se dos homens e das coisas temporais (LE GOFF; TRUONG, 2006).

É importante que se tenha claro que para se compreender efetivamente os *Exercícios Espirituais* não se pode igualar o espiritual ao imaterial, uma vez que na mística inaciana não há alma sem corpo e não há conversão sem transformação somática. O espiritual não pode ser convertido em uma abstração que prescindiria da matéria, do tempo, da história e das coisas temporais. Em razão da indissociabilidade entre corpo e espírito, ou o espiritual é corporal ou não é espiritual, sendo então confundido com atividade mental. Nos *Exercícios* o corpo se coloca como raiz da consciência que trabalhará para o desenvolvimento espiritual do indivíduo, assim uma verdadeira transformação se daria por uma mudança que pudesse inclusive ser experimentada através dos sentidos, ou seja, pela via somática. Trata-se para Inácio de Loyola de uma experiência anímico-corporal. O corpo nos *Exercícios Espirituais* é uma realidade misteriosa, que embora tenha raízes em suas fronteiras físicas ultrapassa as mesmas pela via da experiência mística. O ser total é concebido na unidade: corpo e alma (GARCÍA-MONGE, 1990).

Na seguinte passagem de seu *Diário Espiritual*, Inácio descreve o modo como em determinado momento da escrita das *Constituições* seu corpo contribuiu para que alcançasse a confirmação de sua *Eleição*, a saber, a de uma pobreza radical para as Igrejas da Companhia:

[...] pedia e suplicava com longos arrazoados, para que minha confirmação definitiva e minhas ações de graças subissem ao trono da SSm.^a Trindade. Nesse momento e depois, com grande efusão de lágrimas, moções e soluços interiores me parecia que as veias ou partes do corpo repercutiam como que sensivelmente. Ofereci a confirmação definitiva à SSm.^a Trindade diante de toda a sua corte celestial, e dei graças, com muito intenso afeto [...] (INÁCIO DE LOYOLA, 1996, p.33).

Pode-se notar na mística inaciana uma espécie de intuição que valoriza o papel do corpo na relação com Deus, o corpo como encarnação da experiência mística seria uma fonte valiosa de dados que devidamente “lidos” pelo espírito poderiam contribuir muito para que se alcançasse o *discernimento* do desejo Divino (GARCÍA-MONGE, 1990). Caberia ao homem devoto ser sensível à linguagem espiritual do corpo, uma vez que os *Exercícios* apenas seriam um instrumento de mudança se vivenciados também de maneira corporal e não somente mental; como um entendimento apressado dos mesmos poderia sugerir.

Com isso, fica claro que os *Exercícios Espirituais* não definem os sentidos como algo essencialmente mau, visto que inclusive fazem parte da sua dinâmica de meditação, indo assim além da tradição cristã medieval que tomava as coisas corpóreas e sensoriais como algo que eminentemente afastava de Deus. O que Inácio fez foi redirecionar os sentidos para uma atividade imaginária e reflexiva. Para tal elaborou uma espécie de processo de reeducação, a fim de colocar freios nas afeições desordenadas que poderiam possuir o corpo afastando o homem de Deus. Conforme deixa claro nos *Exercícios Espirituais* o homem deve: “vencer-se a si mesmo, fazendo com que a sensualidade obedeça a razão, e que todas as tendências inferiores sejam mais submissas as superiores” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 47).

Conforme Cardoso (1996), sentir significa, no vocabulário místico inaciano, um conhecimento que não é puramente intelectual nem puramente afetivo, sendo uma apreensão interior da graça através de todas as faculdades concernentes ao homem. É, portanto, contemplada a unidade entre corpo e alma. A própria identificação com o Cristo,

favorecida no decorrer dos *Exercícios*, está relacionada às questões corporais e sinestésicas, de tal forma que sentir seja sentir as coisas da mesma forma que Jesus o fez. Há uma participação na *Dor de Cristo*, da mesma forma que há uma participação no júbilo da *Ressurreição* (GAMBINI, 1988; PALAORO, 1992). Os sentidos e o corpo podem ser assim um caminho para o conhecimento a partir das disposições nele suscitadas por Deus. Dessa forma, o corpo caracteriza-se como uma espécie de índice de *moções* a serem *discernidas* com auxílio das potências da alma, encontrando sua dignidade terrena na medida em que se direciona e toma contato com a ordem Divina pela via mística (BRANDÃO, 2003).

Nesse sentido, é muito interessante o modo como Inácio propõe a aplicação dos *cinco sentidos da imaginação* na Quinta Contemplação da Segunda Semana dos Exercícios:

[...] ver as pessoas com o olhar da imaginação, meditando e contemplando [...]. Ouvir o que falam, ou poderiam falar, refletindo sobre si mesmo para tirar algum proveito. Sentir e saborear com o olfato e o paladar a infinita suavidade e doçura da divindade, da alma e de suas virtudes e de tudo o mais, conforme a pessoa que se contempla. Refletir em si mesmo para tirar proveito. Sentir com o tato, assim como abraçar e beijar os lugares onde tais pessoas pisam e tocam, deste modo sempre procurando tirar proveito (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p.59)..

No quinto exercício da Primeira Semana – *Meditação do Inferno* –, fica evidente o quanto Inácio desejava despertar a sinestesia no exercitante:

Ver com os olhos da imaginação, as grandes chamas e as almas como corpos incandescentes. Aplicar o ouvido aos choros, alaridos, gritos blasfêmias contra Cristo Nosso Senhor e contra todos os seus santos. Com o olfato, sentir o cheiro da fumaça, do enxofre, das cloacas da podridão. Com o paladar, provar coisas amargas: lágrimas, tristeza e o verme da consciência. Tocar com o tato as chamas que atingem e abrasam os condenados. (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 40).

Conforme se pode notar, o inferno foi percebido cinco vezes seguidas de cinco modos diferentes através do uso de todos os sentidos. Essas cenas deveriam ser vividas pelo exercitante em uma espécie de psicodrama, com o indivíduo engajando-se tanto na narrativa como na repetição (BORTOLINI, 2003). Segundo Barthes (1979), Inácio esforça-se em fundar o sentido das proposições encontradas em seus *Exercícios* pautando-se eminentemente no material, e não em conceitos. De acordo com Garcia-Monge (1990),

a fim de realizar essa operação e avivar a consciência, os *Exercícios Espirituais* utilizam uma estratégia muito peculiar: aproximar a palavra da experiência. Assim, a oração deve ser capaz de evocar no exercitante uma força transformadora que passa sempre pelo corpo através da afetividade catalisando uma integração mais eficaz entre a experiência corporal e a espiritual. “Pois não é o muito saber que sacia e satisfaz a pessoa, mas o sentir e saborear as coisas internamente” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p.11). Conforme Barthes (1979, p. 65):

o fundo, a força da materialidade, o sinal imediato do desejo é, bem entendido, o corpo humano; corpo continuamente mobilizado na imagem pelo próprio jogo da imitação, que estabelece uma analogia literal entre a materialidade corpórea do exercitante e a de Cristo, pois se trata de reencontrar a sua existência, quase fisiológica, por meio de uma amnese pessoal. O corpo de que falam os textos de Inácio nunca é conceitual: é sempre *esse* corpo: se viajo num vale de lágrimas, devo imaginar e ver *essa* pele, *esses* membros entre os corpos dos animais e aperceber-me das emanções que saem desse objeto misterioso cujo demonstrativo (esse corpo) esgota a situação [...].

Há sempre um comprometimento do corpo no processo de oração, com nada acontecendo nos *Exercícios* como algo unicamente mental e ou espiritual. A oração é sempre palavra ou imaginação, mas também sempre de alguma forma corporal. Nesse sentido, caberia ao orientador dos *Exercícios* incentivar o exercitante a tomar contato com o próprio corpo a fim de que ele se constituísse em uma espécie de fonte de dados. De acordo com Garcia-Monge (1990, p.306, *tradução nossa*):

Um trabalho importante do orientador é ensinar a orar corporalmente. O desconhecimento do corpo na práxis de oração conduz à esterilidade, fracassos, aborrecimento e abandono da mesma. Saber o que fazer com o corpo em oração, desde a postura, a respiração, o gesto tem muito mais importância do que lhe há sido dado.⁵²

Portanto, para a oração ser eficaz não poderia se dar apenas ao nível mental, mas também deveria envolver a experiência corporal. O silêncio profundo, a contrição, a graça, o colóquio com Deus, todos esse momentos envolvem em alguma medida o corpo, seja experienciando uma extrema tensão ou um grande prazer. Mesmo as posições do corpo

⁵² “Un trabajo importante del ejercitador es enseñar a orar corporalmente. El desconocimiento del cuerpo en la praxis oracional conduce a esterilidad, fracasos, aburrimiento y abandono de la misma. Saber qué hacer con el cuerpo orante, desde la postura, la respiración, el gesto tiene mucha más importancia de la que se le ha dado”.

durante a oração são consideradas importantes. Por exemplo, orar de joelho, em pé, sentado ou prostrado são entendidas como diferenças importantes, que em momentos distintos dos *Exercícios*, cumprem uma função importante no sentido de que se desperte algum tipo específico de sensação no exercitante.

Para Inácio de Loyola a vontade, o corpo e os sentidos devem ser direcionados para o serviço de Deus, residindo aí seu mérito quando bem empregados. No ano de 1536 em carta escrita à Teresa Rajadell – uma religiosa do mosteiro de Santa Clara em Barcelona –, Inácio de Loyola faz o seguinte comentário: “O corpo saudável sobremaneira ajuda para fazer muito mal ou muito bem: muito mal, aos que têm vontade depravada e hábitos maus; muito bem, aos que têm a vontade toda aplicada a Deus N. S. e acostumada a hábitos bons” (CARDOSO, 1988, p. 47). Ou seja, trata-se de uma *mística do serviço*, com a ação concreta no sentido de cumprir a vontade de Deus sendo um imperativo categórico. Há uma exaltação da devoção ao serviço divino a partir de uma relação cada vez mais pessoal com Deus, onde o indivíduo escolhe colocar-se à Seu serviço dando prosseguimento ao trabalho de apostolado que ainda deve ser levado a cabo. Portanto, quando se fala da prática mística inaciana fala-se sempre de uma contemplação na ação. O corolário óbvio dessa constatação é o de que como deve haver uma ação no mundo, o corpo não pode ser negligenciado, uma vez que é somente através dele que se efetiva a ação concreta no mundo temporal.

Deus é para Inácio um agente criador ativo e dotado de uma vontade clara, cabendo ao indivíduo buscar uma união de trabalho com Ele a fim de que, a partir do *discernimento* de Seus desígnios, Sua vontade possa ser cumprida no mundo. Segundo Barthes (1979), essa é uma importante novidade introduzida por Inácio de Loyola, uma vez que até então os religiosos preocupavam-se em cumprir a vontade de Deus, entretanto sem procedimentos claros para *discerni-la*. Inácio inova ao preocupar-se com esse processo de *discernimento*. Trata-se de descobrir o que Deus demanda do exercitante de modo particular. Para auxiliar nesse sentido, Inácio de Loyola escreve nos *Exercícios Espirituais* duas seções específicas a esse respeito, a saber, *As regras para discernimento dos Espíritos* – existe uma seção de regras específicas para a Primeira Semana e outra para a Segunda.

Com efeito, para Inácio o corpo não é somente o lugar da experiência espiritual, mas é onde essa experiência efetivamente se completa. A transformação espiritual em seu projeto estaria atrelada ao corpo, do mesmo modo que a experiência da Cruz para o Cristo. Portanto, para que se efetive a conversão à obra de Deus, não se deve abandonar o corpo

para que a alma retorne a um suposto lugar originário, mas sim favorecer a harmonia entre alma e corpo. Para tal, o homem deveria empregar sua consciência, que seria resultante de um entrelaçamento indissolúvel entre os estímulos corporais e anímicos (MAMMI, 2003).

Nos *Exercícios Espirituais*, o exercício designa mobilização de forças, esforço, trabalho; enquanto o espírito é o escopo dessa atividade voluntária e pessoal. Trata-se de uma espiritualidade vinculada ao corpo e ao trabalho, com o desenvolvimento do indivíduo dependendo de seu esforço pessoal, podendo, inclusive, dar-se no dia-a-dia. Esse novo modo de conceber a espiritualidade é um dos primeiros esboços para uma espiritualidade do trabalho e no trabalho, com o progresso espiritual sendo derivado de um esforço que pode ser quantificado, testado e trabalhado pelo sujeito no sentido de alcançar os objetivos propostos. Com a solidificação desses preceitos, Inácio de Loyola incorporou ao âmbito da religião características da Modernidade que despontava, e trouxe para a Igreja Católica elementos importantes para sua Reforma.

Uma vez realizado o estudo de diversos aspectos dos *Exercícios Espirituais*, passa-se agora à investigação da repercussão dessa prática religiosa no campo da educação – mais decisivamente no *Ratio Studiorum*. Busca-se entender o modo como os jesuítas incorporaram ao seu modelo educativo conceitos, procedimentos e regulamentações próprios do modelo de espiritualidade desenvolvido pelo fundador da Companhia de Jesus. A partir do estudo dessa transposição de elementos da vida religiosa para a educação, tenciona-se colaborar para uma melhor compreensão dos fundamentos da pedagogia Moderna.

4. DA MÍSTICA À PASTORAL EDUCACIONAL: AS BASES DA PEDAGOGIA MODERNA

O texto dos *Exercícios Espirituais* é uma importante expressão no campo religioso do novo modelo social que ganhava corpo nos Tempos Modernos, tendo introduzido de forma marcante na espiritualidade católica o papel do esforço pessoal e disciplinado a fim de se alcançar a Deus. O *Ratio Studiorum*, promulgado em 1599, é um documento que traz um conjunto de regras que visam organizar a vida de estudos nos colégios da Companhia de Jesus.⁵³ Não se trata de um compêndio pedagógico, e sim, de um texto que descreve uma rígida ordenação de funções e atribuições, além de ser uma espécie de manual sobre organização e administração escolar. Embora aparentemente digam respeito a esferas distantes, uma vez que os *Exercícios* se situam no campo da mística e o *Ratio Studiorum* no plano da educação, esses dois importantes documentos guardam relação estreita em sua lógica interna. Nesse sentido, busca-se neste capítulo demonstrar o quanto uma prática espiritual e ascética como os *Exercícios Espirituais*, contribuiu para a composição do *Ratio Studiorum* que foi uma das bases da pedagogia Moderna e cujos preceitos principais foram questionados de modo contundente apenas no início do século passado.

É importante esclarecer que **não se tenciona estabelecer um paralelo exato** entre a proposta mística/apostólica de Inácio de Loyola encontrada nos *Exercícios Espirituais* e o projeto educativo/apostólico da Companhia de Jesus, consubstanciado no *Ratio Studiorum*. Efetivamente, deseja-se evidenciar o quanto estão intimamente ligados a partir da transposição de elementos da espiritualidade inaciana para uma proposta de ação educativa, bem como através do estilo e estrutura das normatizações disciplinares inicialmente desenvolvidas por Inácio de Loyola.

⁵³ Nesta dissertação utiliza-se a tradução para o português do *Ratio Studiorum* elaborada pelo Pe. Leonel Franca em 1952. Trata-se de um volume em que inicialmente encontra-se uma *Introdução* – em que Franca realiza um precioso estudo acerca do *Ratio* – e em seguida o texto completo do documento.

4.1. O *Ratio atque Studiorum Societatis Iesu*

A proposta inicial de Inácio de Loyola com a criação da Companhia de Jesus, a saber, a de ser uma Ordem missionária que levaria a palavra de Deus engajando-se efetivamente na luta contra os infiéis, requeria homens bem formados e capazes de unir o ardor do trabalho apostólico à formação sólida nas humanidades, filosofia e teologia. Para que tais homens pudessem desenvolver essas habilidades, fez-se necessário a criação de casas de formação para os neófitos. Embora as primeiras empreitadas educativas da Companhia de Jesus digam respeito às casas de formação de novos membros da Ordem, logo os colégios passaram a ser freqüentados por “externos” que se interessavam pelo conhecimento transmitido nas instituições (O’NEILL; DOMÍNGUEZ, 2001). Ao passo disso, *A Maior glória de Deus*, um dos elementos fundantes da espiritualidade inaciana, foi, desde o início, ao menos no plano conceitual o princípio orientador da obra pedagógica jesuítica. Isso demonstra a indissociabilidade entre as esferas apostólica e educativa da Companhia, bem como a íntima relação entre mística e o projeto pedagógico da Ordem. O modo como os estudantes deveriam dividir-se entre atividades religiosas e de estudo e a íntima relação entre essas duas esferas, fica evidenciada em uma carta de Inácio de Loyola ao Pe. Antônio Brandão, datada do ano de 1551. Nela Inácio, bem ao seu estilo, estabelece um protocolo detalhado da mencionada divisão:

a finalidade do estudo de um escolástico no Colégio, [...] é a ciência, para poder servir à maior glória de Deus N. S. e ajuda do próximo. Isto exige o homem todo, que não se daria totalmente ao estudo se empregasse longo tempo na oração. Portanto, aos escolásticos não-sacerdotes, quando não intervém nenhuma tentação que inquiete ou uma grande devoção, basta uma hora, além da missa. No decurso dela, pode meditar, enquanto o sacerdote recita as orações em silêncio. Na hora sobredita pode comumente rezar as horas de Nossa Senhora ou alguma outra oração, ou exercitar-se na meditação, segundo a direção do Reitor. Ao Sacerdote Escolástico bastam a missa, a recitação obrigatória do Ofício Divino e os exames de consciência; poderá tomar mais meia hora, se tiver muita devoção. (CARDOSO, 1990, p. 84).

De acordo com O’Malley (2004), a Companhia já cerca de uma década após a sua fundação reconhecia plenamente a educação como uma estratégia privilegiada no sentido de propagar a obra de Deus. Educação e apostolado se constituíram assim desde o princípio da Ordem como as duas instâncias fundamentais da missão pastoral jesuítica e também o próprio carisma da Ordem. Assim, não é possível pensá-las separadamente.

Inácio de Loyola ao vislumbrar o potencial que um amplo projeto educativo poderia ter naquele momento, esforçou-se pessoalmente no sentido de reunir os maiores talentos da Companhia de Jesus em torno desse ministério. Nesse sentido, o colégio de Messina fundado em 1548 na Sicília, é o grande marco do início da empreitada educacional dos jesuítas, uma vez que foi aberto para externos. Embora precedido cronologicamente pelos colégios de Goa (1542) e Gândia (1546), que se destinavam à formação do quadro da Companhia, distinguiu-se pela sua excelência e pelos objetivos mais ambiciosos; tornando-se referência para o desdobramento do projeto dos jesuítas no ministério da educação. Por ocasião da morte de Inácio de Loyola (1556), a Companhia já operava algo em torno de 35 colégios, o que demonstra a rápida expansão que as instituições de ensino comandadas pelos jesuítas experimentaram (OLIN, 1994). Acerca desse impacto e da importância que os colégios jesuíticos tiveram na história da Igreja Católica, O'Malley (2004, p. 372) afirma que:

Os jesuítas abriram uma nova era para a educação formal no catolicismo romano. A Companhia foi a primeira ordem religiosa a empreender sistematicamente, como um ministério primário e autônomo, a operação de colégios totalmente desenvolvidos para quaisquer estudantes, leigos ou clérigos, que escolhessem vir a eles. Isso marcou uma ruptura decisiva com os primeiros padrões de relação entre a igreja e as instituições educacionais.

É marcante, portanto, o papel histórico desempenhado pelos jesuítas no campo da educação, bem como o amplo alcance que o modelo jesuítico de ensino obteve em vários lugares do mundo – em virtude das incursões missionárias. Influenciaram diferentes culturas, religiões e mesmo outras Ordens que passaram a conceber de modo diferenciado o papel do ensino – inclusive a educação Protestante fez referência ao estilo pedagógico jesuítico. Também o fato dos colégios jesuíticos serem gratuitos e abertos – conseguindo manter-se a partir de doações de pessoas importantes e de acordos com governantes – foi relevante para a amplitude de sua influência.

A Companhia de Jesus em pouco tempo se fez notar pela qualidade de seus colégios e professores, experimentando um grande crescimento da obra educativa, dessa forma, fazia-se mais do que nunca urgente a redação de normas gerais que regulamentassem de maneira detalhada o modo como se organizaria a instituição, o estudo e as atividades atinentes. Nesse sentido, surgiu a preocupação de se criar um estilo pedagógico alinhado com os preceitos orientadores da Ordem, de tal forma que se

fortalecesse a harmonia entre o aspecto eminentemente religioso e o pedagógico. Conforme Schmitz: “O fim das instituições de ensino dos jesuítas está, pois, bem claro: é a glória de Deus e a ajuda aos próximos. Isto naturalmente se alcançará através da atividade docente e de outras que possam ser exercidas” (1994, p. 56).

A IV parte das *Constituições* da Companhia de Jesus – *Como instruir nas letras e em outros meios de ajudar o próximo os que permanecem na Companhia* – em vigor desde 1552, deu as diretrizes iniciais para a prática pedagógica nas instituições comandadas pelos jesuítas (INÁCIO DE LOYOLA, 1997). Pode-se falar na existência de uma preocupação explícita com a educação desde muito pouco tempo após a fundação da Ordem, havendo uma regulamentação do modo de organização dos estudos, do currículo, da disciplina e de uma metodologia de ensino própria desde então. De Paiva e Puentes (2000), afirmam que a Companhia viu na dedicação ao campo da educação uma maneira de se adequar às exigências de seu tempo, lutando pela reforma da sociedade. Nesse sentido, tanto em suas atividades espirituais como temporais, os jesuítas buscavam a perfeição; embasando suas ações e proposições no princípio de que os homens deveriam buscar em tudo melhor servir a Deus. Isso fica claro no *Proêmio* da IV parte das *Constituições*:

O fim que a Companhia tem diretamente em vista é ajudar as almas próprias e as do próximo a atingir o fim último para o qual foram criadas. Este fim exige uma vida exemplar, doutrina necessária, e maneira de apresentar. Portanto, uma vez que se reconhecer nos candidatos o requerido fundamento de abnegação de si mesmos e o seu necessário progresso na virtude, devem-se procurar os graus de instrução e o modo de utilizá-la para ajudar a melhor conhecer e servir a Deus nosso Criador e Senhor (INÁCIO DE LOYOLA, 2004, p. 115).

Nota-se muita semelhança desse trecho com o *Princípio e Fundamento dos Exercícios Espirituais*: “O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, assim, salvar-se. [...] desejando e escolhendo somente aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual somos criados” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p.23). Pode-se identificar a existência de uma linha orientadora comum, tanto para a prática espiritual como para a prática educativa da Companhia de Jesus, estabelecendo-se uma íntima relação entre essas duas instâncias desde a elaboração dos primeiros documentos da Ordem.

Embora a IV parte das *Constituições* tratasse do campo educacional, suas diretrizes gerais não prescindiam de uma pormenorização que uniformizasse a pedagogia jesuítica.

Assim, a fim de suprir a necessidade de uma regulamentação para os colégios, foi elaborado o *Ratio atque Studiorum Societatis Iesu* (1599) – código de ensino que orientou a organização e as atividades dos colégios jesuíticos espalhados por todo o mundo. Schmitz (1994, p. 98) esclarece que o objetivo desse documento “[...] era oferecer a todas as escolas e colégios, bem como universidades da Companhia, normas seguras e uniformes de procedimento e uma metodologia adequada aos seus objetivos e à sua ação e obras educativas”. Acerca da necessidade de uma ordenação de estudos detalhada Franca (1952, p. 17) se posiciona da seguinte forma:

Só uma codificação de leis e processos educativos poderia evitar o grave inconveniente das mudanças freqüentes que a grande variedade de opiniões e preferências individuais acarretaria, com a sucessão de professores e prefeitos de estudos. Só um texto autorizado e imperativo, elaborado por uma experiência amadurecida, cortaria pelas tentativas infrutíferas dos que ensaiavam as primeiras armas nas lides do magistério.

O fato é que no ano de 1750 a Companhia de Jesus chegou a dirigir 578 colégios e 150 seminários, ou seja, um total de 728 casas de ensino (FRANCA, 1952). Frente a isso, não se pode negar a influência exercida pelos jesuítas na educação Moderna. A partir disso, pode-se inferir o alcance do *Ratio Studiorum*, que a partir da irradiação espontânea de seus preceitos e determinações influenciou os sistemas educativos que se formavam e se desenvolviam naquela época. Desse modo, esse documento se configura como de interesse de primeira ordem para qualquer estudioso da educação ocidental.

De acordo com Klein (1997), a elaboração do *Ratio Studiorum* pode ser dividida em dois blocos. O primeiro, consistiu de uma fase de levantamento, verificação e adaptação do material pedagógico produzido na Ordem e se deu entre os anos de 1548 e 1583. No segundo, entre 1584 e 1599, foram elaboradas duas versões provisórias do *Ratio* – 1586 (não publicada) e 1591– e, finalmente, a versão definitiva que veio a público no ano de 1599. O *Ratio Studiorum* dispõe nessa longa estrutura de regras que segue abaixo o projeto de *Organização e plano de estudos da Companhia de Jesus*:

- Regras do Provincial
- Regras do Reitor
- Regras comuns a todos os professores das faculdades superiores
 - Regras do professor de Sagrada Escritura

- Regras do professor de língua hebraica
- Regras do professor de teologia
- Regras do professor de casos de consciência
- Regras do professores de filosofia
 - Regras do professor de filosofia
 - Regras do professor de filosofia moral
 - Regras do professor de matemática
- Regras do prefeito de estudos inferiores
- Normas da prova escrita
- Normas para a distribuição de prêmios
- Regras comuns aos professores das classes inferiores
 - Regras do professor de retórica
 - Regras do professor de humanidades
 - Regras do professor de classe superior de gramática
 - Regras do professor da classe média de gramática
 - Regras do professor da classe inferior de gramática
- Regras dos escolásticos da nossa Companhia
- Diretivas para os que repetem privadamente a teologia em dois anos
- Regras do ajudante do professor ou bedel
- Regras dos alunos externos da Companhia
 - Regras da academia
 - Regras do prefeito da academia
 - Regras da academia dos teólogos e filósofos
 - Regras do prefeito da academia dos teólogos e filósofos
 - Regras da academia dos retóricos e humanistas
 - Regras da academia dos gramáticos

Conforme se pode perceber, as regras do *Ratio Studiorum* são numerosas e, para além disso, possuem muitas vezes conteúdos que se assemelham – nos vários ofícios de que tratam. Em virtude disso, optou-se neste trabalho pela não utilização do método de abordar separadamente cada um dos tópicos do *Ratio* através de uma descrição item por item, mas sim abordar os conceitos que perpassam o documento como um todo.

Pode-se notar no *Ratio Studiorum* uma disposição pormenorizada de regras, normas e diretivas que visam regulamentar todas as instâncias e atividades nas instituições educativas a cargo da Companhia de Jesus. Tratava-se de delimitar os procedimentos e competências a serem trabalhados. Entretanto, o espírito da educação jesuítica não pode ser entendido sem que concomitantemente se contemple os *Exercícios Espirituais*, visto que o *Ratio* pressupõe os valores expressos nesse documento.

Em sua regulamentação, os jesuítas não se pretenderam revolucionários no campo educativo, e sim, ajustaram-se às demandas de sua época produzindo um documento que satisfizesse ao máximo as exigências do Mundo Moderno que surgia. Portanto, a existência de regras que delimitavam a ação de modo afirmativo e de uma série de prescrições práticas e minuciosas, por si só, já davam indício da futura influência que o *Ratio Studiorum* teria na pedagogia da Modernidade. Acerca do detalhamento e da minúcia das determinações do *Ratio Studiorum*, Ponce (1991, p. 122) ressalta que na educação jesuítica “[...] tudo estava previsto, regulamentado e discutido, desde a posição das mãos, até o modo de levantar os olhos”. Ainda Manacorda (2002, p. 202) menciona a rígida regulamentação de “[...] todo sistema escolástico jesuítico: a organização em classes, os horários, os programas e a disciplina [...]”, ou seja, há uma referência à uma regulamentação do espaço, do tempo e do conteúdo, a fim de se obter o resultado desejado via um controle dissolvido nas ordenações do dia a dia. Franca (1952, p. 43) expressa de maneira sintética o sentimento que um leitor menos avisado pode experimentar frente ao primeiro contato com o *Ratio*:

Para quem, pela primeira vez, se põe em contacto com o *Ratio*, a impressão espontânea é quase uma decepção. Em vez de um tratado bem sistematizado de pedagogia, que talvez esperava, depara com uma coleção de regras positivas e uma série de prescrições práticas minuciosas. De fato, o *Ratio* não é um tratado de pedagogia, não expõe sistemas nem discute princípios (FRANCA, 1952, p. 43).

É importante frisar que o *Ratio Studiorum*, foi influenciado pelo *Modus Parisiensis*, que era considerado por Inácio de Loyola o melhor método de ensino que havia experimentado em sua vida de estudante. Franca (1952, p. 8) escreve que: “Em matéria de repetições disputas, composições, interrogações e declamações o método adotado e seguido foi deliberadamente o de Paris [...]”. Inclusive, o colégio de Messina

fundado em 1548 pelo Pe. Jerônimo Nadal, já tinha sua regulamentação interna inspirada no modelo parisiense de estudo.

Arnaut de Toledo e Ruckstadter (2003), afirmam que o *Ratio Studiorum* foi elaborado através de uma espécie de “centralismo democrático”, onde por meio de correspondência as propostas eram enviadas aos colégios que, na seqüência, as devolviam com sugestões e correções. Dessa forma, os encarregados diretos da redação do *Ratio* ficavam incumbidos de re-elaborar o texto e de remetê-lo novamente aos colégios a fim de que o processo se repetisse até o momento em que se chegasse a termo. Esse foi um processo exaustivo que resultou em um dos documentos mais importantes da pedagogia Moderna. Entretanto, o que não se pode perder de vista é que:

Esse código material que é o *Ratio Studiorum* não era mais que a resposta metodológica a uma série de princípios ou finalidades prévias que constituíam o ideal educativo dos primeiros jesuítas. Sem ter presente esse objetivo final, não se pode entender os <<para quês>> nem os <<porquês>> das Regras do *Ratio Studiorum*. Prescindindo deles, carecem de sentido os <<como>> ou as práticas prescritas por essas Regras. Seria estudar um corpo – uma letra morta – sem o espírito que lhe deu vida (BERTRÁN-QUERA, 1986, p. 17, *tradução nossa*).⁵⁴

Dessa forma, fortalece-se a idéia de que o *Ratio Studiorum* não pode ser entendido se dissociado do modo como se organizavam os preceitos da base espiritual jesuítica. Os *Exercícios Espirituais* podem ser considerados em si mesmos como uma espécie de pedagogia, uma vez que métodos de oração e de reflexão são ensinados a fim de propiciar ao exercitante condições de realizar suas escolhas – algo bem ao estilo da espiritualidade inaciana. Com efeito, é uma pedagogia a partir da qual deveria surgir um crescimento espiritual e também intelectual que implicasse na mudança de estilo de vida, contemplando, em última instância, o câmbio para uma vida devota e a serviço de Deus. Assim, os *Exercícios Espirituais*, enquanto obra em que fica evidenciada a concepção de homem de Inácio de Loyola e também como um dos pilares da formação dos membros da Ordem, se tornaria um referencial básico para o *Ratio Studiorum*.

⁵⁴ “Este código material que es la *Ratio Studiorum* no era más que la respuesta metodológica a una serie de principios o finalidades previas que constituíam el ideal educativo de los primeros jesuitas. Sin tener presente este objetivo final, no pueden entenderse los <<para qué>> ni los <<por qué>> de las Reglas de la *Ratio Studiorum*. Y prescindiendo de ellos, carecen de sentido los <<cómo>> o prácticas que prescriben estas Reglas. Sería estudiar un cuerpo – una letra muerta – sin el espíritu que le dio vida”.

4.2. Os jesuítas e a Modernidade: os *Exercícios Espirituais* e o *Ratio Studiorum*

O primeiro ponto em que se pode verificar a convergência entre os *Exercícios Espirituais* e o *Ratio Studiorum* é o **foco no indivíduo e no exercício pessoal**. Embora todas as etapas estejam planejadas, a responsabilidade é pessoal, cabendo ao indivíduo a partir de sua iniciativa e trabalho atingir os objetivos estabelecidos. Essa característica é um dos princípios orientadores básicos do pensamento jesuítico, estando presente tanto no âmbito espiritual como no educacional. Pode-se confirmar essa idéia, inclusive, através da correspondência de Inácio de Loyola. No ano de 1555 numa carta a Bartolomeu Romano – estudante jesuíta morador do colégio de Ferrara –, Inácio respondia às reclamações do neófito que anteriormente escrevera culpando os demais pelo seu desânimo para com o estudo e para com as práticas espirituais. A carta de Inácio pode comprovar que o foco no indivíduo e em seu esforço pessoal foi desde o princípio um dos preceitos da orientação dos estudos e da prática religiosa da Companhia de Jesus. Assim, o fundador da Companhia escreveu:

Está muito enganado se pensa que a causa de não conseguir aquietar-se nem dar fruto no caminho do Senhor está no lugar ou nos Superiores ou nos irmãos. Isso vem de dentro de você e não de fora, isto é, da sua pouca humildade, pouca obediência, pouca oração e, enfim, pouca mortificação e pouco fervor para avançar no caminho da perfeição. Pode mudar de lugar, de Superiores e de irmãos; mas se não muda o seu homem interior, nunca agirá bem e em qualquer lugar será o mesmo, até que chegue a ser humilde, obediente, devoto, mortificado no seu amor-próprio. De modo que procure esta mudança e não outra. Digo que procure mudar o homem interior e dominá-lo como a servo de Deus, e não pense em nenhuma mudança externa, porque ou você será bom aí, em Ferrara, ou não será bom em nenhum Colégio (CARDOSO, 1990, p. 135-136).

Nota-se que há um foco total nas qualidades interiores do indivíduo, cabendo unicamente à sua iniciativa e ao seu esforço a mudança de suas disposições. Assim, é pelo árduo trabalho regular e pela realização de exercícios constantes e variados que a pedagogia jesuítica – seja na prática espiritual ou no ensino dos colégios – estimula o indivíduo. Uma espécie de estado de alerta permanente é induzido, o que implica em uma aprendizagem que se efetiva pela via de um amplo envolvimento do sujeito, não havendo espaço para a passividade.

Outro ponto fundamental do pensamento jesuítico, e que é pertinente aos dois documentos estudados, é o **estabelecimento de metas**. Seja através da proposição de

objetivos específicos a serem alcançados em cada uma das Semanas dos *Exercícios Espirituais*, ou através da organização de um currículo com conteúdos bem delimitados e organizados de modo progressivo como no *Ratio Studiorum*. Na lógica interna dos *Exercícios* aquele que deseja cumprir as quatro Semanas verdadeiramente, deve ter logrado êxito em todos os pontos propostos, tendo, a partir de suas três potências cognitivas e da aplicação dos sentidos, alcançado o *discernimento* e realizado sua *Eleição* de modo consistente e embasado aderindo assim à obra de Deus. Esse processo se dá a partir da inserção do indivíduo em um campo de forças em que sua liberdade pessoal é continuamente modulada pelas determinações exteriores – que nesse caso são o conteúdo, dinâmica e estrutura dos *Exercícios* – tal qual uma estratégia ampla de ensino que conduz o sujeito a determinado ponto desejado. Evidentemente, essa técnica exige um tempo para se estabelecer. Assim:

[...] aquele que faz os Exercícios vive em meio a uma difícil, mas necessária conciliação entre o “fincar raízes” e o avançar; trata-se de viver a experiência do peregrino: prosseguir sempre, para, avaliar, novamente aventurar-se. As meditações e contemplações se concatenam numa ordenada progressão; mas ao mesmo tempo faz-se necessário retornar constantemente àquilo que já foi vivido, experimentado. É o convite a parar para uma maturação. Somente depois a pessoa estará pronta para abrir-se ao novo. Esta circularidade, que confere à experiência inaciana uma unidade própria, implica um ritmo de revelação e re-petição, estruturado em etapas que exigem um tempo interior para a assimilação e maturação da mensagem ou mistério a considerar (PALAORO, 1992, p. 66).

O currículo concebido pelo *Ratio Studiorum* também contempla a progressão gradual do indivíduo, que, acompanhado e avaliado de perto pelos professores, paulatinamente passaria a graus mais adiantados. Conforme Franca (1952, p. 48), os estágios a serem alcançados “[...] representam menos uma unidade tempo (1 ano) do que uma determinada soma de conhecimentos adquiridos. Só podia ser promovido à classe superior o aluno que os houvesse assimilado integralmente”. Essa afirmação, encontra-se perfeitamente alinhada com o preceito contido nos *Exercícios* de que o indivíduo só poderia passar a Semana seguinte se tivesse alcançado a contento os objetivos propostos para a Semana anterior.

Nesse sentido, outros dois pontos fundamentais compõem o campo conceitual que orienta os *Exercícios* e o *Ratio*, a saber, a **documentação das atividades** – espirituais ou de estudos – e a **avaliação constante** – por parte do orientador ou do professor. Nos

Exercícios Espirituais Inácio de Loyola propõe o registro por escrito dos pecados e defeitos particulares que o exercitante percebe em si mesmo. Inclusive, há no manual uma espécie de tabela composta de sete linhas que serviria para que o indivíduo pudesse anotar e depois comparar seu “desempenho”. São dadas as seguintes orientações para o entendimento e uso da tabela, bem como para o registro e análise dos resultados:

A primeira linha significa o primeiro exame; a segunda, o segundo. Por isso, à noite, observar se houve melhora da primeira para a segunda linha, isto é, do primeiro para o segundo exame. Comparar o segundo dia com o primeiro, isto é, os dois exames do dia presente com os do dia anterior. Observar se houve melhora de um dia para o outro. Comparar uma semana com a outra. Observar se na semana presente houve melhora em relação à anterior (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 26-27).

O *Ratio Studiorum* segue esse modelo baseado no registro para a posterior comparação de resultados, determinando que “[...] todos os dias, apresentem-se, com exceção do sábado, trabalhos escritos [...]” (*RATIO STUDIORUM*, 1952, p. 184). Além da documentação diária do estudo, o *Ratio* determina pormenorizadamente os procedimentos de exame demonstrando a especial atenção que dá a esse procedimento. Conforme Najmanovich (2001), uma das modificações que se pode notar na passagem da Idade Média para a Modernidade é a construção, difusão e imposição de instrumentos de medida intimamente vinculados ao procedimento de comparação. Havia um padrão geral ao qual se havia chegado até aquele momento, e a partir dessa referência verificava-se se o caso particular adequava-se à norma ou se era desviante. O indivíduo passava a ser algo mensurável dentro de um eixo de coordenadas. A partir disso, tomando-se como base os resultados mensurados, caberia a premiação ou correção do indivíduo.

Na execução dessa prática o **papel do professor e do orientador** era muito importante. Seria função do orientador definir a atividade, auxiliar e estimular o exercitante no sentido de sua correção. Charmot (1952, p. 101, *tradução nossa*) afirma que no âmbito educativo da Companhia de Jesus “[...] o professor trabalhará em segundo plano, para ajudar o personagem do primeiro plano [...] a progredir em sua evolução própria. Pondo-se totalmente ao serviço do aluno”.⁵⁵ Orientador e professor possuem funções análogas, uma vez que devem colocar-se de modo a estimular e auxiliar o desenvolvimento pessoal do

⁵⁵ “el profesor trabajará en segundo plano, para ayudar al personaje del primer plano, que es el niño, a progresar en su evolución propia. Se pondrá totalmente al servicio del alumno”.

exercitante ou do aluno. Para tal, principalmente o professor, poderia utilizar-se de duas estratégias inovadoras da pedagogia jesuítica: **a emulação e a premiação**. A emulação se daria principalmente através do desafio entre os alunos, ou entre grupos de alunos. O seguinte trecho do *Ratio Studiorum* é bastante ilustrativo nesse sentido:

O desafio que poderá organizar-se ou por perguntas do professor e correção dos êmulos, ou por perguntas dos êmulos entre si deve ser tido em grande conta e posto em prática sempre que o permitir o tempo a fim de alimentar uma digna emulação, que é de grande estímulo para os estudos. Poderá bater-se um contra um, ou grupo contra grupo, sobretudo dos oficiais, ou um poderá provocar a vários; em geral um particular provocará outro particular, um oficial outro oficial; um particular poderá às vezes desafiar um oficial e se o vencer conquistará a sua graduação, ou outro prêmio ou símbolo de vitória, conforme o exigir a dignidade da classe e o costume da região (1952, p. 187).

Muito interessante notar a premiação aos vencedores dessas disputas, ainda em outro ponto o *Ratio* recomenda ao professor que estimule “[...] em suas aulas os alunos com pequenos prêmios particulares, ou outros símbolos de vitória dados pelo Reitor do Colégio e que sejam merecidos por quem venceu o adversário, repetiu ou aprendeu de cor um livro inteiro, ou realizou algum outro esforço notável” (*RATIO STUDIORUM*, 1952, p. 174). Pode-se perceber, portanto, que se trata de uma estratégia onde são estimulados determinados comportamentos, buscando sempre manter os estudantes alerta e em atividade – seja através da vitória ou da derrota nas emulações.

Também a rígida **distribuição do tempo** e as **regulamentações espaciais** presentes nos dois documentos são elementos de controle dos indivíduos. Franca (1952), afirma que o tempo é minuciosamente distribuído no *Ratio Studiorum*, com as diversas atividades e exercícios escolares sendo distribuídos de modo variado durante o dia a fim de se alcançar um melhor aproveitamento. Por exemplo: o *Ratio Studiorum* determina 5 horas de aulas diárias, divididas entre manhã e tarde, além de atividades suplementares de leituras; já os *Exercícios Espirituais* determinam que:

O primeiro exercício será feito à meia-noite. O segundo pela manhã, ao levantar-se. O terceiro, antes ou depois da Missa, contanto que seja antes de alimentar-se. O quarto, ao tempo das vésperas. O quinto, uma hora antes do jantar (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 41).

O tempo do indivíduo é preenchido a fim de que se desvie o menos possível do objetivo que se busca alcançar, tanto nos *Exercícios* como no *Ratio* o controle se exerce menos pela repressão que pela positividade das determinações dissolvidas no cotidiano.

Já com relação ao controle do espaço, nos *Exercícios Espirituais* podem ser inclusive encontradas determinações acerca das condições de claridade e ventilação no ambiente em que a prática será feita. O trecho a seguir dá uma boa idéia da minúcia dos *Exercícios* em algumas de suas prescrições: “Entrar em contemplação, ora de joelhos, ora prostrado por terra, ora deitado com o rosto voltado para cima. Também sentado ou de pé. Indo sempre em busca do que quero” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p.44). Ou seja, determina-se a atividade a ser realizada, o modo como o corpo deve estar posicionado durante a mesma, bem como a seqüência das alterações de posição.

Atuando nessas diversas instâncias, *Exercícios* de certa forma “modulam” a experiência, sendo capazes de deixar o indivíduo mais propenso a experimentar este ou aquele sentimento. Já na organização dos estudos, a regulamentação dos procedimentos durante a realização de prova é bastante ilustrativa para a compreensão de como se dava o controle do espaço: “indicado o assunto da prova, antes de a terminar e entregar, ninguém saia da aula nem fale com outrem, dentro ou fora do ginásio; se for necessário sair, com licença, deixe-se tudo o que se houver escrito em mãos de quem estiver encarregado da aula” (*RATIO STUDIORUM*, 1952, p. 179). Nota-se que os deslocamentos dentro do colégio eram regulamentados no sentido de evitar qualquer desordem que pudesse atrapalhar o bom andamento das atividades de estudo, cabendo ao professor atentar para que as determinações fossem cumpridas contribuindo assim para a manutenção da ordem. A partir do exposto, pode-se afirmar a existência de uma estratégia de controle espacial muito parecida nos *Exercícios Espirituais* e no *Ratio Studiorum*, tendo como principal característica a regulamentação pormenorizada de procedimentos a serem adotados pelos indivíduos em diferentes situações.

A existência de uma estrutura de estudos definida no *Ratio Studiorum* não implica que o sistema de ensino dos jesuítas fosse estanque, uma vez que eram contemplados ajustes conforme as necessidades que surgissem na cultura local. Assim chega-se a outro ponto comum entre *Exercícios* e *Ratio*, a saber, o da **adaptação de procedimentos e conteúdos**. Isso está claramente previsto na seguinte passagem do texto do *Ratio Studiorum*:

[...] na diversidade de lugares, tempos e pessoas pode ser necessária alguma diversidade na ordem e no tempo consagrado aos estudos, nas repetições, disputas e outros exercícios e ainda nas férias, se julgar conveniente, na sua Província, alguma modificação para maior progresso das letras, informe o Geral para que se tomem as determinações acomodadas a todas as necessidades, de modo, porém, que se aproximem o mais possível da organização geral dos nossos estudos (1952, p. 132).

Essa orientação no sentido de adaptar os procedimentos e o conteúdo de acordo com as capacidades individuais e o contexto em que a atividade estivesse inserida, é encontrada na seguinte passagem dos *Exercícios Espirituais*: “Os exercícios espirituais devem ser adaptados à disposição das pessoas que desejam fazê-los. Isto é, conforme a sua idade, instrução ou talento” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 18). Além disso, Inácio também recomendava aos indivíduos que não dispunham de tempo para dedicar-se integralmente aos *Exercícios* – em razão de se ocuparem de *negócios importantes* –, que dedicassem uma hora e meia por dia a tal prática. Esse princípio de adaptação desmente as proposições que imputam aos jesuítas normas inflexíveis, tanto no que diz respeito a sua espiritualidade como ao seu ministério educativo. Adaptar-se às características individuais, às demandas do mundo temporal, bem como às peculiaridades das diferentes culturas, mostra que os jesuítas tinham práticas eminentemente Modernas. Uma possível perda de coesão oriunda da permissão da realização de adaptações, não se concretizou principalmente em virtude da rígida hierarquia da Companhia de Jesus e do grande senso de obediência de seu corpo de religiosos. Assim sendo, a unidade interna da Ordem, bem como a sua relação com a totalidade da Igreja não foi abalada.

Tendo em vista o exposto, pode-se perceber que a **disciplina** foi um dos conceitos fundamentais na orientação das práticas dos jesuítas. No ano de 1552 em carta ao Pe. Diogo Mirão – nomeado Provincial da Companhia em Portugal em 1551 –, Inácio de Loyola dá um claro exemplo de como a obediência e a total diligência aos assuntos de Deus eram pedras angulares para a Ordem:

Vemos por experiência que talentos medíocres e menos que medíocres muitas vezes são instrumentos que produzem frutos muito notáveis e sobrenaturais, porque são obedientes e, por meio desta virtude, se deixam mover e possuir pela poderosa mão do autor de todo o bem. E, ao contrário, se vêem grandes talentos trabalharem por si mesmos, isto é, pelo seu amor-próprio, o pelo menos não se deixam mover bem por Deus N. S. por meio da obediência a seus superiores, e por isso não produzem efeitos proporcionais à sua mão onipotente de Deus N. S., que não os aceita como instrumentos [...]. (CARDOSO, 1990, p. 135-136).

Nota-se que a disciplina era concebida inclusive como uma qualidade mais valorosa que o talento para os estudos. A existência de uma tradição de disciplina severa na Companhia de Jesus, acabou levando à sofisticação das determinações disciplinares dos colégios jesuíticos. Assim, apoiando-se na dinâmica dos exercícios constantes, dos exames periódicos, da emulação, da premiação e do controle do tempo e do espaço, as normas disciplinares da educação jesuítica mostraram-se muito eficientes, contribuindo para a criação de um modelo de ensino que atingiu um sucesso ímpar.

Pode-se notar, a partir do exposto até o momento, que o *Ratio Studiorum* detém um conjunto de princípios e métodos que lhe conferem singularidade. Principalmente, pautando-se em um princípio muito caro a Inácio de Loyola, a saber, o de que o homem é dotado de corpo e alma tendo uma vida temporal e outra espiritual, com as duas sendo merecedoras de atenção e devendo ser desenvolvidas a fim de proporcionar o encontro do indivíduo com Deus.

4.3. A dinâmica da oração nos *Exercícios Espirituais* e a dinâmica de estudos no *Ratio Studiorum*

Cotejar a dinâmica da oração nos *Exercícios Espirituais* e a dinâmica de estudos no *Ratio Studiorum*, revela-se especialmente interessante em virtude de proporcionar a identificação de uma similitude entre ambos; tanto no que diz respeito ao movimento interno como à estrutura. Dessa forma, a partir da leitura dos dois documentos e das considerações de Palaoro (1992), Klein (1997) e Metts (1997), pôde-se chegar à proposição de que existe uma estrutura básica da oração nos *Exercícios Espirituais*, bem como distintos momentos didáticos do *Ratio Studiorum*. Vale salientar que o que se denomina neste trabalho com a expressão *Momentos didáticos do Ratio Studiorum*, não é encontrado de modo direto e explícito no documento, tratando-se de um modelo geral ao qual se chegou a partir das leituras realizadas. Feitas essas considerações, pode-se apresentar os seguintes modelos:

Estrutura básica da oração nos

Exercícios Espirituais

1. Apresentação dos pontos pelo orientador
2. Oração preparatória
3. Composição do lugar
4. Petição da graça a ser alcançada: objetivos
5. Meditação propriamente dita
6. Colóquio com Deus
7. Revisão do período de oração

Momentos didáticos do

Ratio Studiorum

1. Preleção do professor
2. Estudo privado do aluno
3. Exercícios de memória
4. Repetições
5. Trabalhos grupais
6. Exposições
7. Provas e exames

Com efeito, observa-se semelhanças entre a estrutura de ambos os modelos, assim, serão analisados esse pontos separadamente a fim de se investigar efetivamente o quanto, de fato, guardam correspondência entre si. Não se trata de querer igualá-las, e sim, verificar em que aspectos estruturais os *Exercícios Espirituais* inspiraram os momentos didáticos do *Ratio Studiorum*, uma vez que tentar essa transposição direta não parece ser algo razoável. Tendo isso claro, pode-se passar a análise dos itens da dinâmica de oração e da dinâmica de estudo contida nos dois documentos.

Acerca da ***Apresentação dos pontos pelo orientador*** nos *Exercícios Espirituais*, Meets (1997) afirma que tem a função principal de preparar o indivíduo para o processo que se iniciará favorecendo o foco no conteúdo a ser trabalhado na oração. Do mesmo modo, a ***Preleção do professor***, como passo inicial para o período de estudos concebido pelo *Ratio Studiorum*, é o momento onde a matéria em questão é apresentada de maneira breve e ordenada, tendo a função de motivar o aluno para depois se colocar em ação através de um estudo ativo. Segundo Franca (1952, p. 57): “A preleção em sua finalidade é menos informativa do que formativa; não visa comunicar fatos mas desenvolver e ativar o espírito”.

No *Ratio* é definida uma forma geral de preleção onde o professor é orientado em quatro pontos básicos. Primeiro: deve antes de qualquer coisa preparar-se estudando repetidas vezes em caráter privado o trecho de que fará a exposição. Segundo: determina-se que se faça a opção pela estratégia de explicar em poucas palavras a temática. Terceiro: o professor deve ler cada período do texto em questão e esclarecer os pontos mais obscuros – principalmente se a explicação for em *latim* –, evitando a simples metafrase e buscando

sempre exprimir aquele pensamento de modo mais inteligível. Quarto: é importante que o professor retome o trecho estudado e faça observações adaptadas às características e necessidades de cada classe (*RATIO STUDIORUM*, 1952). Já nos *Exercícios Espirituais*, Inácio de Loyola determina ao orientador que ao apresentar os pontos de meditação ou contemplação para o exercitante, o faça de modo breve ou sumariamente pois: “[...] assim, a pessoa que contempla, tomando o verdadeiro fundamento da história, reflete e raciocina por si mesma. Encontrando alguma coisa que a esclareça ou a faça sentir mais a história [...]” (2000a, p. 10). Nota-se uma correspondência tanto estrutural como de objetivos entre este ponto da *Ratio* e dos *Exercícios*, cabendo tanto ao professor como ao orientador papéis semelhantes: uma exposição inicial curta a fim de aguçar no aluno ou no exercitante o desejo de envolver-se com o tema; criar um ambiente favorável para que o foco recaia sobre o conteúdo a ser trabalho; e, finalmente, retomando o que foi discutido nesse primeiro momento pedagógico preparar o indivíduo para que em seguida passe a desempenhar um papel ativo no processo.

O segundo momento da dinâmica de oração dos *Exercícios* é o da ***Oração preparatória***, que é a ocasião em que o exercitante pede graças ao Senhor para que possa alcançar seus objetivos. Isso pode parecer irrelevante quando se propõe uma comparação com a dinâmica de estudos do *Ratio*, entretanto, é importante em virtude de se tratar da ocasião em que acontece a transição para o trabalho ativo do exercitante. Passa-se das diretivas do orientador para o momento em que o indivíduo deve preparar-se para efetivamente colocar-se em atividade, portanto, a *Oração preparatória* é uma espécie de preparação pessoal para todo o trabalho por vir. Da mesma forma, o ***Estudo privado do Aluno***, contemplado no *Ratio*, é o momento em que o estudante dá início ao seu processo individual para só depois dar início aos exercícios propostos. A *Preleção* dá as diretivas, mas o estudo efetivo deve ser realizado pelo aluno a partir da sua iniciativa pessoal, do mesmo modo como se dá com o exercitante na prática espiritual proposta por Inácio de Loyola (MEETS, 1997). Inácio de Loyola (2000a, p. 32) escreve que a *Oração preparatória* “consiste em pedir graça a Deus nosso Senhor para que todas as minhas intenções, ações e operações sejam puramente ordenadas a serviço e louvor de sua divina Majestade”. Ou seja, o indivíduo efetivamente passa a ter um papel ativo no processo e dá início ao seu esforço pessoal e privado para alcançar a sua meta; do mesmo modo como o acadêmico faz em seus estudos. Interessante notar que o *Ratio Studiorum* determina com precisão desde a distribuição do tempo do estudo – que não deveria exceder duas horas

seguidas sem um breve intervalo – até o método como esse estudo deve se desenvolver. A seguinte passagem é bastante ilustrativa nesse sentido:

Nas horas marcadas para o estudo privado os que seguem as faculdades superiores releiam em casa os apontamentos da aula, procurando entendê-los e, uma vez entendidos, formulem a si mesmos as dificuldades e as resolvam; o que não conseguirem apontem para perguntar ou disputar (*RATIO STUDIORUM*, 1952, p.216).

Do mesmo modo os *Exercícios* determinam tanto o tempo da prática, como por exemplo no trecho: “[...] empregar uma hora em cada um dos cinco exercícios ou contemplações, que se farão a cada dia” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p. 15), como também propõem, em suas meditações com o auxílio das três potências da alma, a realização de problematizações acerca dos pecados pessoais com o objetivo de entender suas origens e redimir-se. Portanto, pode-se notar que também nesses pontos os *Exercícios Espirituais* influenciaram o *Ratio Studiorum*. Tanto através da delimitação de horários que “otimizariam” a prática, como também através de um modelo de meditação/estudo que em um primeiro momento deveria desenvolver-se de modo individual, a fim de que o indivíduo pudesse identificar por si mesmo suas falhas.

Já no terceiro momento, a *Composição do lugar*, tenta-se criar com a utilização da memória e da imaginação uma experiência semelhante à descrita na *Preleção* e retomada na *Oração preparatória*. Trata-se de ativar as três potências definidas por Inácio de Loyola – memória, inteligência e vontade – a fim de intensificar a capacidade cognitiva favorecendo o a fixação dos conteúdos envolvendo ainda mais o exercitante, buscando preparar-se para a oração propriamente dita. Conforme Inácio de Loyola (2000a, p. 32), “a composição consistirá em ver, com os olhos da imaginação, o lugar físico onde se encontra o que quero contemplar”. Analogamente, no *Ratio Studiorum* esse é o momento dos *Exercícios de memória*, ponto em que mentalmente o aluno deve repassar o que aprendeu até a ocasião, buscando também intensificar sua capacidade cognitiva a fim de fixar o conteúdo, para que possa, mais adiante estar apto para as atividades de estudo em grupo (PALAORO, 1992). Caberia aos alunos a constante prática de memorização, que deveria ser testada pelos professores através da solicitação de que fossem recitados trechos completos das lições (*RATIO*, 1952). Em síntese, trata-se – tanto nos *Exercícios* como no *Ratio* – de envolver ao máximo o indivíduo no processo pedagógico através do emprego de

suas faculdades cognitivas, tendo como escopo final fazer com que o foco de sua atividade se circunscreva o mais estritamente possível à temática trabalhada.

O quarto ponto da dinâmica de oração dos *Exercícios Espirituais* é a **Petição da graça a ser alcançada**, onde os objetivos em razão dos quais está se realizando a oração são retomados, reavivando na mente do exercitante seu propósito (PALAORO, 1992). Esse item aparece no momento imediatamente anterior ao da *Oração propriamente dita*, o que dispõe o indivíduo para o foco desejado, isso, após ter sido, nas fases anteriores, mentalmente preparado para chegar à oração devidamente instrumentalizado cognitivamente. No *Ratio Studiorum*, esse é o ponto das **Repetições**. Aqui há uma centralização dos conteúdos trabalhados ao longo dos passos anteriores, preparando o indivíduo para que possa se haver bem nas atividades em grupo que são o ápice da dinâmica interna de estudos do *Ratio*, onde são propostas inúmeras atividades para os alunos. No *Ratio Studiorum* é indicado ao professor que determine aos alunos que realizem repetições tanto na sala de aula quanto em casa. Esse processo de repetição é regulamentado da seguinte forma:

Todos os dias, exceto os sábados, os dias feriados e os festivos, designe uma hora de repetição aos nossos escolásticos para que assim se exercitem as inteligências e melhor se esclareçam as dificuldades ocorrentes. Assim um ou dois sejam avisados com antecedência para repetir a lição de memória, mas só por um quarto de hora; em seguida um ou dois reformulem objeções e outros tantos respondam; se ainda sobrar tempo, proponham-se dúvidas. E para que sobre, procure o professor conservar rigorosamente a argumentação em forma [silogística]; e quando nada mais de novo se aduz, corte a argumentação (*RATIO STUDIORUM*, 1952, p. 146).

Ainda, ao final do ano, deveria ocorrer uma repetição geral de todas as lições passadas no período, sendo designado para tal um mês inteiro. Fica evidente com isso a importância dada à repetição no *Ratio*, com a mesma sendo utilizada enquanto estratégia pedagógica para fixar o conteúdo. Esse artifício é amplamente utilizado nos *Exercícios Espirituais*, onde se pode observar uma especial ênfase no ato de repetir. Há, inclusive, um *exercício* e duas *contemplações* dedicadas totalmente à repetição das atividades anteriormente realizadas, a saber, o *Terceiro Exercício* da Primeira Semana e as *Terceira e Quarta Contemplações* da Segunda Semana. Determina Inácio de Loyola sobre a repetição: “Prestar atenção e demorar-me mais nos pontos em que senti maior consolação, desolação ou sentimento espiritual” (2000a, p. 38). Determina o *Ratio* sobre a repetição:

“[...] perguntem-se os pontos mais importantes e mais úteis [...]” (*RATIO STUDIORUM*, 1952, p. 185). Dessa forma, fica evidente a transposição de um elemento capital dos *Exercícios* para a proposta de ação educativa do *Ratio*. A estratégia de repetição não era inédita no âmbito pedagógico, entretanto, pode-se notar que lhe é atribuído um papel central e é mantido o sentido atribuído a ela nos *Exercícios*. Isso corrobora a hipótese de que há uma estreita relação entre a dinâmica pedagógica empregada pelos jesuítas no campo da espiritualidade e a empregada no campo da educação, com alguns conceitos fundamentais sendo transpostos do primeiro para o segundo.

Chega-se enfim, nos *Exercícios Espirituais*, à *Oração propriamente dita*, que é onde o exercitante utiliza todas as suas faculdades mentais, e algumas vezes os seus sentidos, para meditar ou contemplar os pontos anteriormente selecionados para a oração. No *Primeiro Exercício* da Primeira Semana, Inácio de Loyola recomenda: “Aplicar a memória ao primeiro pecado [...]. Depois a inteligência, refletindo. Logo, a vontade, querendo recordar e compreender tudo isso, para mais sentir vergonha e confusão [...]” (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a, p.34). Em seguida na *Quinta Contemplação* da Segunda Semana, escreve que é proveitoso passar os cinco sentidos da imaginação pelos pontos de contemplação (INÁCIO DE LOYOLA, 2000a). Trata-se do paroxismo do exercício em questão, é aqui que o indivíduo terá sido levado pela estrutura ao máximo de sua capacidade de apreender e experienciar o conteúdo proposto. No *Ratio Studiorum*, o quinto ponto da ordem de estudo é o dos *Trabalhos grupais*, centrados, eminentemente, na dialogia. Trata-se de desafios, disputas e emulações em geral, que, inclusive com o oferecimento de prêmios, dinamicamente levam o indivíduo a experienciar de modo vivo o conteúdo que estuda. Ou seja, há uma dinâmica centrada no exercício, onde são envolvidos tanto aspectos cognitivos como afetivos. Pode-se, inclusive, ler nas *Regras do Prefeito da Academia* uma determinação explícita para que: “Providencie para que todos os acadêmicos quanto possível, sejam exercitados, por turno, nas várias formas de atividade” (*RATIO STUDIORUM*, 1952, p. 224). Dessa forma, salta aos olhos o fato do *Ratio Studiorum*, assim como os *Exercícios Espirituais*, se apoiarem sobre o conceito de *exercício* enquanto elemento fundamental do processo pedagógico. O indivíduo deve se exercitar a fim de que alcance o objetivo desejado, com seu êxito ou o fracasso repousando sobre sua iniciativa e seu esforço pessoal.

O sexto ponto da dinâmica de oração dos *Exercícios* é o *Colóquio com Deus*. Conforme Metts (1997, p. 54): “Considerando tudo que precedeu o colóquio, o exercitante

é agora convidado a partilhar o que ocorreu, travando conversa com um amigo”. Nos *Exercícios*, trata-se de um diálogo livre com Deus em que o exercitante pode se certificar, através de suas elaborações no diálogo, se de fato apreendeu o que desejava na atividade (PALAORO, 1992). Conforme Inácio de Loyola : “O colóquio, propriamente dito, se faz como um amigo fala a seu amigo ou como um servo, a seu senhor, ora implorando um favor, ora acusando-se de uma ação má, ora fazendo confidências e pedindo conselho a esse respeito” (2000a, p. 35). Esse é o momento das *Exposições* no *Ratio Studiorum*, que se trata de apresentações públicas acerca do conteúdo estudado e da experiência dos trabalhos grupais. A esse respeito o documento determina que:

Em lugar da lição ordinária designe-se às vezes um aluno que interprete, em forma elegante e desenvolvida, algum dos passos mais importantes da Sagrada Escritura. Terminada a exposição, um ou outro dos discípulos poderá formular objeções, que, porém, só deverão ser tiradas dos vários passos da Escritura, dos idiotismos de linguagem ou das interpretações dos SS. Padres (*RATIO STUDIORUM*, 1952, p. 151).

Portanto, trata-se de uma exposição que em seguida pode ser confrontada, o que de alguma maneira remete à idéia do *Colóquio* enquanto um instrumento valioso no processo aquisição do conhecimento – tal como proposto por Inácio de Loyola nos *Exercícios Espirituais*. A realização dessa atividade exige do aluno a retomada de tudo o que aprendeu, o que lhe possibilita, do mesmo modo que ao exercitante, ter a dimensão geral de seu aprendizado. Além disso, esse ponto auxilia o estudante a acomodar os conteúdos após o processo intenso e agitado que foi o dos *Trabalhos grupais*.

O último momento da dinâmica da oração nos *Exercícios Espirituais* é o da *Revisão do período de oração*, tópico em que o exercitante deve, principalmente, detectar os pontos em que ainda é falho e precisa progredir. Inácio de Loyola determina que esse procedimento seja conduzido do seguinte modo:

Terminando o exercício, pelo espaço de um quarto de hora, sentado ou caminhando, examinarei como me saí na contemplação ou meditação. Se mal, verei a causa de onde procede, e, quando a descobrir, vou arrepende-me a fim de corrigir-me para o futuro (2000a. p. 44-45).

Considerando essa proposição dos *Exercícios*, Palaoro (1992, p. 85) escreve que a mesma é importante porque “[...] educa o exercitante, dilatando sua consciência espiritual, aumentando sua transparência, até capacitá-lo a reconhecer com certa maestria os

acontecimentos interiores, a distingui-los, compará-los, advertir sua direção”. Trata-se, portanto, de um ponto-chave uma vez que é onde o indivíduo desenvolve sua capacidade de auto-exame, contribuindo para que melhore sua habilidade de discernimento das situações que o favorecem e o desfavorecem. No *Ratio Studiorum* há um elemento correspondente, a saber, as *Provas e Exames*, onde é avaliado o quanto foi apreendido pelo aluno. Para a realização do exame o seguinte modelo é proposto:

[...] primeiro, leia cada qual uma parte de sua composição, se se julgar conveniente, ordene-se-lhe, em seguida, que corrija os erros, dando a razão de cada um e indicando a regra violada. Aos gramáticos proponha-se, depois, a versão imediata para o latim de um trecho vernáculo e a todos se interroguem as regras e outros assuntos estudados nas classes respectivas. Por último, se for necessário, exija-se uma explicação breve de um trecho dos livros explanados em aula (*RATIO STUDIORUM*, 1952, p. 171).

Além de proporcionar ao professor e a instituição uma medição da aprendizagem, a realização de provas e exames proporciona ao aluno a possibilidade de rever o conteúdo ministrado durante todo o processo de aprendizagem e, em última instância, lhe dá uma resposta concreta acerca da eficiência de seu estudo, o que lhe fornece informações para que possa se emendar nos pontos que se apresentarem falhos. A revisão periódica do que foi aprendido, bem como a elaboração de sínteses durante esse processo – que são características marcantes dos *Exercícios* e do *Ratio* –, são elementos que se solidificaram e se tornaram procedimentos chave nas pedagogias Modernas.

Embora a relação que aqui se tenha estabelecido, a saber, a entre a dinâmica da oração dos *Exercícios Espirituais* e a dinâmica de estudos do *Ratio Studiorum*, não possa ser tomada de modo direto, parece haver de fato uma semelhança entre a estrutura e a dinâmica dos dois documentos. Isso reforça ainda mais a idéia de que essas duas instâncias são indissociáveis, com o *Ratio Studiorum* não podendo ser compreendido em toda sua complexidade se não for considerado o impacto que os *Exercícios Espirituais* tiveram sobre ele.

Segundo Arnaut de Toledo (1996) os *Exercícios* delineiam genericamente as bases da pedagogia jesuítica, uma vez que, ao conceberem a aprendizagem enquanto trabalho espiritual ancorado em uma disciplina implacável, deram fundamento sólido para que um estilo pedagógico calcado em regulamentações e registros pormenorizados ganhasse corpo. O foco estaria em gerir a vida dos homens, principalmente, a partir do controle do espaço e

do tempo, através do esquadrinhamento dos mesmos nas instituições em que as pessoas tomassem parte. Assim, os *Exercícios Espirituais* podem ser entendidos como uma das expressões iniciais desse modelo, uma vez que têm como algumas de suas principais características: o aumento do domínio sobre o corpo, a ampliação do conhecimento acerca de si através do auto-exame, além de instituir uma rígida regulamentação espaço-temporal e de atividades a serem postas em prática. Com efeito, a partir desses elementos, estabelece uma espécie de treino que levaria a um maior “rendimento espiritual”. Não se trata, portanto, apenas da realização de renúncias, algo que não seria novidade dentro do contexto monástico, mas também, de uma espécie de aperfeiçoamento de capacidades via exercícios austeros e repetitivos. Já no *Ratio Studiorum*, a positividade das regras, as reiteradas e minuciosas prescrições práticas, bem como o constante exercício e exame periódico caracterizam bem a nova estratégica de controle característica da Modernidade.

Pautando-se em suas novas estratégias, a Companhia de Jesus logrou êxito tanto na esfera religiosa como na educativa, contribuindo para que a Igreja Católica se reformasse e se reposicionasse frente ao protestantismo. Com sua ação pastoral, os jesuítas colaboraram para o alargamento do mundo através das missões apostólicas. Já com seu novo modo de conceber o homem e seu papel no mundo, concorreram para o desenvolvimento das nações católicas, contribuindo, inclusive, para o progresso científico das mesmas por meio de um modelo educativo que se distinguiu por seu rigor e por sua qualidade.

5. CONCLUSÃO

A espiritualidade jesuítica tem uma marca distintiva na tradição católica em virtude de basear-se na experiência pessoal de seu fundador. A partir de sua peregrinação, de sua prática de meditação e de seus estudos, Inácio de Loyola sistematizou um modo muito peculiar de disciplina espiritual e nela incorporou tanto elementos da mística e da política da Idade Média como da Modernidade, que então ganhava corpo. Assim, ele expressou em sua obra, princípios da educação cavaleiresca e da tradição ascética medieval, bem como características do humanismo-renascentista. As proposições inacianas contribuiriam para o florescimento de uma nova forma de religiosidade, onde a subjetivação da fé implicaria em uma espécie de esboço da subjetividade Moderna. Fundava-se assim, uma espiritualidade baseada no esforço pessoal e no trabalho a serviço de Deus e da fé. Nesse sentido, o manual dos *Exercícios Espirituais*, elaborado pelo fundador da Companhia de Jesus, é um documento importante, uma vez que é um importante registro histórico desse novo modelo de religiosidade, modelar para os jesuítas e também para toda a Igreja.

Os *Exercícios Espirituais* se pautam pela reclusão, pelo exame de consciência e pela dinâmica da meditação e contemplação. Isso a fim de conduzir o indivíduo de modo progressivo, gradual e paciente, tendo como escopo a adesão fervorosa à fé católica e à missão apostólica. Os *Exercícios* exigem do exercitante um papel ativo e uma dedicação total e produz um controle de ações e reflexões que, à primeira vista, parece vir de fora do sujeito. Isso se deve à férrea disciplina exigida. A Primeira Semana inicia-se com um movimento de conversão, em que através do auto-exame o sujeito deve experimentar a contrição. A Segunda Semana favorece a identificação com a figura do Redentor, levando o exercitante realizar a *Eleição* e a colocar-se sob a bandeira de Cristo. Já os procedimentos da Terceira Semana – focalizando a Paixão de Cristo – inclinam o indivíduo à introspecção a fim de que possa ter a sensação de uma experiência pessoal com Deus, vindo assim a confirmar de modo mais fervoroso sua adesão à fé católica. Finalmente, na Quarta Semana há um coroamento final de todo o processo, que é mental, espiritual e também corporal. A partir da exaltação dos mistérios Pascais, o indivíduo é levado a celebrar a vitória da ressurreição de Cristo e nesse clima de júbilo é instruído a respeito de como levar uma vida de apostolado e em consonância com a Igreja Católica.

Esse processo por etapas, característico dos *Exercícios*, pressupõe que o indivíduo passe por fases de aprendizagem, adquirindo conhecimento através de uma pedagogia do esforço. Associado a isso, o processo é dinamizado por uma espécie de diálogo pedagógico com o orientador que, além de realizar as preleções iniciais e as avaliações para determinar o ritmo e andamento das atividades, também deve servir para o indivíduo como um auxiliar na jornada de aprendizagem acerca de si mesmo e das coisas espirituais. Trata-se de uma pedagogia dinâmica, progressiva e dialógica, em que o papel ativo do indivíduo é um pressuposto.

Os *Exercícios Espirituais* foram importante expressão no âmbito religioso do novo modelo social que emergia na Modernidade. Assim, conceberam uma espiritualidade rica em detalhes e focada na consciência do indivíduo – que deveria ser capaz de descobrir-se a si mesmo. Com isso, além de contribuir para o conceito de autonomia individual, trouxeram elementos que serviram para caracterizar a própria Modernidade, a saber: o foco no indivíduo e no seu trabalho pessoal, o controle do tempo e do espaço como estratégia disciplinar, o estabelecimento prévio de objetivos a serem alcançados, o exercício cotidiano enquanto prática fundamental para bem conduzir os sujeitos e para se alcançar metas, bem como o registro dos resultados a fim de se estabelecer uma comparação que fornecesse informações acerca do desenvolvimento do indivíduo. Portanto, o homem começava a ser medido, avaliado, testado para que os desviantes pudessem ser identificados e corrigidos. Eram as novas práticas sociais, políticas e econômicas, expressas também na espiritualidade e na mística, que se desenhavam e anunciavam as novas bases das relações sociais fundadas a partir de então, numa nova economia (política e religiosa) que supunha a autonomia do sujeito como condição necessária de seu desenvolvimento.

Ao passo dessas inovações marcadamente Modernas, os jesuítas nunca se pretenderam revolucionários. Apenas se ajustaram às exigências da época, uma vez que as demandas do século XVI pediam por sacerdotes que militassem pela fé católica em vários âmbitos, e não fossem somente religiosos honestos para com a Igreja e competentes intelectualmente. Assim, a dedicação à pastoral educacional se deu em razão da mesma ter se mostrado objetivamente uma estratégia privilegiada para a propagação da obra de Deus e para o fortalecimento da Igreja Católica. A partir dessa identificação, Inácio de Loyola encarregou dessa atividade, os “maiores talentos” da Companhia de Jesus, que em pouco

tempo fizeram a educação jesuítica ser reverenciada pela qualidade de seu ensino e de seu quadro docente, bem como pela sua grande expansão e influência.

Com o longo processo de elaboração do *Ratio Studiorum*, os jesuítas puderam desenvolver um método pedagógico destacado, no qual, as determinações práticas e diretas conduziam os estudos de maneira muito eficiente. Assim, elementos característicos do *Ratio* como: o foco no indivíduo e no exercício, o estabelecimento de metas, a documentação dos estudos, as repetições, os resumos, as avaliações, a emulação, a premiação e a adaptação de conteúdos; tornaram-se bases da pedagogia Moderna. A novidade dessa prática consistia em unir, de modo indissolúvel, a espiritualidade e a mística, ao trabalho. Essa marca Moderna garantiu a eficiência, a coesão e a expansão da Ordem.

Com o objetivo de conduzir o corpo discente aos fins previamente estabelecidos, a pedagogia dos jesuítas investia na totalidade da vida dos estudantes, vigiando e modulando tanto o desempenho escolar, como a conduta geral dos alunos – que deveria se adequar aos padrões vigentes. Cada aluno era capturado por um sistema geral que o classificava, transformando-o em objeto de descrição, mensuração, classificação e comparação. Portanto, o *Ratio Studiorum* concebeu uma educação mais focada no controle dissolvido nas ordenações cotidianas do que em proposições disciplinares repressivas, baseando-se de modo muito forte no constante exercício. Assim, do mesmo modo como nos *Exercícios Espirituais*, no *Ratio* os castigos corporais não são pontos essenciais, havendo de fato, uma espécie de “micropunição”, camuflada nas atividades do dia-a-dia. Pode-se afirmar, a partir desses elementos, que a pedagogia jesuítica, efetivamente, foi delineada de modo geral pelos *Exercícios Espirituais*, havendo uma íntima relação de correspondência entre os dois documentos, tanto no plano conceitual como no plano estrutural. O exercitante e o aluno eram cooptados por um amplo leque de exercícios e determinações que regiam sua vida, de tal modo que os comportamentos desviantes tendiam a desaparecer sem que se recorresse, de maneira constante, aos castigos formais e solenes.

É importante que fique claro que este trabalho não teve o objetivo de glorificar ou condenar a ação dos jesuítas. Os membros da Companhia de Jesus, não devem ser entendidos nem como vilões nem como heróis, mas sim, como homens de seu tempo e que expressaram, em sua prática, as necessidades e contradições de sua época. Ainda vale ressaltar que o modelo pedagógico do *Ratio Studiorum* só foi posto em xeque efetivamente, no início do século XX com a emergência de teorias pedagógicas mais

democráticas e populares. Portanto, pode-se entender que muitas das críticas feitas à ação pedagógica dos jesuítas diziam mais respeito a um imaginário anti-católico do que às disposições concretas de seu modelo educacional. Com isso, fica claro o quanto uma análise que não contempla a historicidade do projeto educativo da Companhia de Jesus é problemática.

Com efeito, os jesuítas conduziram um projeto que se destaca tanto no âmbito da religiosidade como no da educação, integrando a essas práticas elementos advindos das demandas da Modernidade que despontava. Ao elaborarem uma pedagogia configurada nos moldes de uma espiritualidade e nela o desenvolvimento do indivíduo, os jesuítas entendiam-na como corolário de uma iniciativa pessoal. Eles também trouxeram para o campo educativo questões referentes ao homem, à sua subjetividade e ao seu mundo do trabalho. Esse fato colaborou para que novas concepções de mundo se articulassem a partir dos elementos trazidos pelos jesuítas para o âmbito educacional. Nesse sentido, não é equivocado afirmar que tanto os *Exercícios Espirituais* como o *Ratio Studiorum*, já traziam indícios da demanda histórica por um novo tipo de homem, que deveria, de modo mais decisivo nos séculos seguintes, desenvolver seu trabalho em fábricas confinado a um espaço delimitado e submetido a horários rígidos. A vida dos homens começava a ser gerida, principalmente, a partir do controle do espaço e do tempo. Era a Modernidade que se iniciava.

REFERÊNCIAS

Fontes:

CARDOSO, Armando (org.). **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. v. 1. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. **Cartas de Santo Inácio de Loyola**. v. 2. São Paulo: Loyola, 1990.

DE KEMPIS, Tomás. **A imitação de Cristo**. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GUEYDAN, Édouard (Org.). **Texte autographe des Exercices Spirituels et documents contemporains (1526-1615)**. Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

INÁCIO DE LOYOLA. **Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola**. Trad. e notas Pe. Armando Cardoso. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 2000a.

_____. **Autobiografia de Inácio de Loyola**. Trad. e notas Pe. Armando Cardoso. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2000b.

_____. **Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares**. São Paulo: Loyola, 2004.

RATIO STUDIORUM – Organização e plano de estudos da Companhia de Jesus. In: FRANCA, Leonel (editor). **O método pedagógico dos jesuítas: o Ratio Studiorum**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

Literatura de apoio:

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar. **Instituição da Subjetividade Moderna: a contribuição de Santo Inácio de Loyola e Martinho Lutero**. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 1996. 168 p.

_____. Razão de estudos e razão política: um estudo sobre a Ratio Studiorum. *Acta Scientiarum*. Maringá, 2000, v. 22, n. 1, p. 121-187.

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar; RUCKSTADTER, Flávio Massami M. Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540). *Acta Scientiarum*. Maringá, 2002, v. 24, n. 1, p. 103-113.

_____. A filosofia educacional dos jesuítas nas cartas do Pe. José de Anchieta. *Acta Scientiarum*. Maringá, 2003, v. 25, n.2, p. 257-265.

BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loyola**. Lisboa: Edições 70, 1979.

BERNADICOU, Paul J. O diretor do retiro nos exercícios espirituais. In: FLEMING, David L. **Notas sobre os exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola**. Trad. Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1990.

BERTRÁN-QUERA, Miguel. Introducción histórica y temática. In: LABRADOR, C; DÍEZ ESCANCIANO, A.; BERTRÁN-QUERA, M.; DE LA ESCALERA, J. Mtnez (orgs.). **La Ratio Studiorum de los jesuítas**. Madrid: Publicaciones de la Universidade Pontificia Comillas, 1986.

BORTOLINI, Maria Denise. **Entre o temporal e o eterno**: corpo e sentidos nas missões jesuíticas do Paraguai – séculos XVII e XVIII. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2003. 139 p.

BOUYER, L. **Diccionario de Teología**. Trad. Francisco Martinez. Barcelona: Herder, 1983.

BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. O corpo do renascimento. In: NOVAES, Adauto. **O homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BRAUDEL, Fernand. **Carlos V y Felipe II**. Trad. Mauro Armíño. 2. ed. Madrid: Alianza, 2000.

CARDOSO, Armando. Introdução e notas. In: INÁCIO DE LOYOLA. **Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola**. Trad. e notas Pe. Armando Cardoso. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. Introdução e notas. In: INÁCIO DE LOYOLA. **Autobiografia de Inácio de Loyola**. Trad. e notas Pe. Armando Cardoso. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

CHARMOT, F. **La pedagogia de los jesuítas**: sus principios – su actualidad. Madrid: Sapientia, 1952.

CUSTÓDIO FILHO, Spencer. **Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola**: um manual de estudo. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DANIEL-ROPS, Henri. A Igreja. **A Igreja da Renascença e da Reforma**: II. A reforma católica. São Paulo: Quadrante, 1999.

DEFOURNEAUX, Marcelin. **A vida quotidiana em Espanha no século de ouro**. Trad. André Varga. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

DE LETURIA, Pedro. Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo em la fundación de la Compãnia de Jesús (1521-1540). In: _____. **Estúdios Ignacianos II**: Estudios Espirituales. Roma: Institutum Historicum S.I., 1957. p. 3-55.

DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão**: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVII. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DEMOUSTIER, Adrien. La primera anotación de los <<Ejercicios Espirituales>> y su conexto histórico. In: PLAZAOLA, Juan. **Las fuentes de los ejercicios espirituales de San Ignacio**: Simpósio Internacional (Loyola, 15-19 Septiembre 1997). Bilbao: Ediciones Mensajero, 1998.

DE PAIVA, José Maria ; PUENTES, Roberto Valdés. **A proposta jesuítica de educação**: uma leitura das Constituições. Comunicações: Piracicaba, ano 7, n. 2, p. 101-118, novembro, 2000,

DE RIBADENEYRA, Pedro. **Vida de Ignacio de Loyola**. 3. ed. Madri: Espasa-Calpe, 1967.

DE SÁ, Olga. Corpo e corporeidade. **Revista Ângulo**. Lorena, nov/dez 2002, n. 94, p.3-15.

FLEMING, David L. Os Exercícios Espirituais inicianos: entendendo a dinâmica. In: _____. **Notas sobre os exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola**. Trad. Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1990.

FRANCA, Leonel. Introdução. In: _____. (editor). **O método pedagógico dos jesuítas: o Ratio Studiorum**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio**: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço Tempo, 1988.

GARCÍA-MONGE, José A. Los ejercicios corporalmente espirituales. In: ALEMANY, Carlos; GARCIA-MONGE, José A. (eds.) **Psicología y ejercicios ignacianos**: la transformacion del yo em la experiencia de Ejercicios Espirituales. Bilbao: Mensajero; Santander: Editorial Sal Terrae, 1990.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo. **Santo Inácio de Loyola**. Trad. Pe. Maurício Ruffier. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

GUILLERMOU, Alain. **Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus**. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

KLEIN, Luiz Fernando. **Atualidade da pedagogia jesuítica**. São Paulo: Loyola, 1997.

KRISTELLER, Paul O. **El pensamimento renacentista y sus fuentes**. Trad. Federico P. López. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de Teologia**. Trad. Paulo Meneses [et al]. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

LACOUTURE, J. **Os Jesuítas**: 1. Os conquistadores. Porto Alegre: LP&M, 1994.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MAMMI, Lorenzo. O espírito na carne: o cristianismo e o corpo. In: NOVAES, Adauto. **O homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MANACORDA, Mário A. **História da Educação**: da Antiguidade aos nossos dias. 10. ed. Trad. Gaetano Lo Monaco. São Paulo: Cortez, 2002.

MATEO, Rogelio García. Influsso medievale e rinascimentale nella formazione e nel contenuto degli esercizi ignaziani. In: ALPHONSO, Herbert (curador). **Gli Esercizi Spirituali di sant'Ignazio**: linguistica – storia – spiritualità. Roma: Editrice POMEL, 1997. p. 31-46.

MATEO, Rogelio García. Fuentes filosófico-teológicas de los ejercicios según el currículum académico de su autor. In: PLAZAOLA, Juan. **Las fuentes de los ejercicios espirituales de San Ignacio**: Simpósio Internacional (Loyola, 15-19 Septiembre 1997). Bilbao: Ediciones Mensajero, 1998.

MEISSNER, William W. **Ignatius of Loyola**: the psychology of a saint. New Haven and London: Yale University Press, 1992.

MELQUIADES, Andrés. **La teología española en el siglo XVI**. 2. v. Madrid: B.A.C., 1976.

METTS, Raph E. **Inácio sabia**: intuições pedagógicas. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1997.

NAJMANOVICH, Denise. **O sujeito encarnado – questões para pesquisa no/do cotidiano**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

OLIN, John C. **Utopia, and the jesuits**: essays on the outreach of humanism. New York: Fordham University Press, 1994.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. Trad. Domingos Armando Donida. São Leopoldo: UNISINOS; Bauru: EDUSC, 2004.

O'NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín Ma. **Diccionario histórico de la Compañía de Jesús**: biográfico-temático. 4. v. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 2001.

PALAORO, Adroaldo. **A experiência espiritual de Sto. Inácio e a dinâmica interna dos exercícios**. São Paulo: Loyola, 1992.

PASCHINI, Pio (direttore). **Enciclopedia Cattolica**. 12. v. Firenze: Casa Editrice G. C. Sansoni, 1950.

PÉREZ, Joseph. **La España del siglo XVI**. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Espasa Calpe, 2002.

PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. Trad. José Severo de Camargo Pereira. 11. ed. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1991.

PRAT, Angel Valbuena. **La vida española en la edad de oro**. Barcelona: Editorial Alberto Martín, 1943.

RODRIGUES, Antônio Edmilson M.; FALCON, Francisco José C. **Tempos modernos: ensaios de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCHMITZ, Egídio. **Os jesuítas e a educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus**. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária**. Trad. Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2005.

TORRI, Ricardo. **Os Exercícios segundo a psicanálise**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Instituto Santo Inácio, 2003. 113 p.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Inácio de Loyola (1491-1991)**. São Leopoldo: UNISINOS, 1991.

VILAR, P. A transição do feudalismo ao capitalismo. In: Santiago, T. (Org.). **Capitalismo – Transição**. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, 1975.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1963.

WOORTMANN, Klass. **Religião e ciência no Renascimento**. Brasília: UNB, 1997.