

**A CATEGORIA “LIBERDADE” NO CURSO
CONIMBRICENSE SOBRE A ÉTICA A NICÔMACO E A
“EXPERIÊNCIA DE LIBERDADE” NAS INDIPETAE
JESUÍTICAS (SÉCULOS XVI E XVII)**

[The category “freedom” in the Coimbra Commentaries on the
Nicomachean Ethics and the “experience of freedom” in the Jesuitical
Indipetae (16th and 17th centuries)]

Paulo Roberto de Andrada Pacheco* / Marina Massimi**

Resumo: **Analisando um tipo específico de correspondência jesuítica – as *Litterae Indipetae* –, identificou-se um dinamismo de elaboração da experiência capaz de revelar um *modus vivendi*, fundado numa concepção do ser humano, à luz da fé cristã, própria dos membros da Companhia de Jesus. É a este vivido descrito nas cartas (com suas devidas implicações fundamentais) e à descrição filosófica do conceito “liberdade” contida no Curso Conimbricense sobre a *Ética a Nicômaco*, que se dedica este artigo, buscando responder à pergunta: em que medida esta**

* Núcleo de Apoio Psicopedagógico e Profissional do Centro Universitário Sant’Anna – São Paulo/SP. Doutor em Psicologia pela FFCLRP/USP, Pós-Doutorado pela UNICAMP. O presente artigo é derivado de tese de doutorado “Liberdade e indiferença: a ‘experiência-modelo’ jesuítica em cartas de jovens *indipetentes* espanhóis dos séculos XVI e XVII”, defendida na Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profª Drª Marina Massimi, e financiada pela CAPES. O autor agradece as contribuições fundamentais de *Síntese – Revista de Filosofia* para o aperfeiçoamento e maior consistência das discussões presentes neste artigo. Artigo submetido a avaliação no dia 05/02/2011 e aprovado para publicação no dia 15/05/2011.

** Livre Docente, Professora Titular da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo / Ribeirão Preto.

categoria – “liberdade” – expressa a partir de *topoi* próprios do gênero de correspondência e da *forma mentis* dos jesuítas (num âmbito histórico-cultural-institucional peculiar) poderia interessar para a compreensão do dinamismo anímico dos seres humanos? Resulta desta investigação que a elaboração da experiência de “liberdade”, neste âmbito preciso, parte do pressuposto de que o homem é uma unidade (corpo e alma, razão e fé, sensação e intelecção) e de que, vivendo ordenado (em si mesmo e no mundo que o circunda), realiza o seu ser por analogia ao Ser Divino.

Palavras-chave: Liberdade, experiência, conimbricenses, Companhia de Jesus, *litterae Indipetae*.

Abstract: By the analysis of a specific type of Jesuitical correspondence – the *Litterae Indipetae* – a dynamic of working-out of experience was identified, revealing a *modus vivendi* (way of living) based upon a Christian view of the human being, proper to the members of the Society of Jesus. This article explores the lived experience described in those letters (with its basic implications) and the description of the philosophical concept of “freedom” contained in the *Conimbricenses Commentaries on the Nichomachean Ethics*. We try to answer in which measure the category of “freedom” expressed in the *topoi* specific to this kind of letters and to the Jesuitical *forma mentis* (in a particular historical-cultural-institutional context) may be of interest for understanding the psychical dynamic of human beings. It results from this inquiry that the elaboration of the experience of “freedom”, in this context, starts from the assumption that human beings are an unit (body and soul, reason and faith, sensation and intellection) and that, living in an orderly way (in themselves and in the surrounding world), they fulfill their aim in life conforming themselves to the Divine Being.

Keywords: Liberty, experience, Conimbricenses, Society of Jesus, *litterae Indipetae*.

1) Introdução

No mais das vezes, damos por óbvia a compreensão que temos de certas palavras, o que, dependendo de seu valor para a constituição da pessoa, pode determinar a escravidão a uma ideologia da mentalidade comum. Escapar dessa possibilidade de alienação é tarefa de uma inteligência viva, que dá passos em direção àquilo que lhe interessa. Nesse sentido, “a inteligência operante intui um método” (Giussani, 2000, p. 126), na medida em que se pergunta sobre como conhecer, de fato, aquele objeto. Tratando do tema da liberdade, Giussani (2000) nos ajuda de forma bastante significativa, quando escreve: “para compreendermos o que é a liberdade, devemos partir da experiência que fazemos do sentirmo-nos livres” (p. 127).

No caso deste artigo, abordaremos exatamente a “experiência de liberdade” de jesuítas dos séculos XVI e XVII. A opção pela Companhia de Jesus se deve ao pressuposto de análise que a considera um importante “ator cultural” (cf. Fabre & Romano, 1999; Massimi, 1995, 1999, 2000 e 2001; Massimi & Prudente, 2002; Pacheco, 2004a), responsável pela construção, transmissão e preservação da cultura luso-brasileira nos níveis antropológico-filosófico e teológico. Nossa preocupação porém deverá, aqui, focalizar a experiência de liberdade desses jesuítas (cf. Pacheco, 2004a).

Nossas fontes primárias foram as chamadas *Litterae Indipetae*: cartas nas quais jovens jesuítas dos séculos XVI e XVII solicitavam ao Padre Geral da Companhia de Jesus o envio em missão nas “Índias” (termo com o qual, genericamente, eram designados os territórios de missão, no âmbito cultural e institucional estudados). Atualmente, estas cartas encontram-se conservadas no *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI), em Roma. Pode-se dizer que são fontes que interessam, na medida em que contêm exemplos das modalidades de elaboração da experiência pessoal no que respeita ao processo eletivo a que eram educados os jesuítas; além de dados sobre o *indipetente* (como idade, escolaridade, atividade que exercia na Ordem etc.); bem como conteúdos edificantes próprios do gênero de documento que são. Estes documentos podem ser descritos também como sendo representantes de um gênero retórico próprio – correspondência epistolar –, que obedece às regras da *ars dictaminis*. Para compreender estas cartas é preciso reconhecê-las, inclusive, como representantes de um contexto sociocultural claramente distinto de outros.

Outrossim, sabemos que no ARSI existem 14.067 cartas *Indipetae* do período que vai do ano de 1583 ao ano de 1770, escritas por 5.167 jesuítas europeus das mais diversas nacionalidades (cf. Lamalle, 1981-1982). Com um universo assim grande de cartas, foram-nos necessários alguns recortes significativos: alguns impostos pela própria limitação de documentos a que tivemos acesso, outros impostos pelos limites do método. Optamos por trabalhar com um número reduzido de cartas espanholas, escritas no período do generalato do Padre Cláudio Aquaviva – entre 1581 e 1615 (cf. Astrain, 1909 e 1913; Guibert, 1941): 26 correspondências ao todo (sendo 23 enviadas da Espanha por 23 diferentes jesuítas e 3 enviadas por um mesmo jesuíta espanhol, dentro do período histórico por nós recortado).

Também utilizamos como fontes para esta pesquisa, alguns documentos da Companhia de Jesus: textos representativos do *modus cogitandi* peculiar a esta ordem religiosa (a base filosófico-retórica de seu pensamento) – um dos manuais do Curso Conimbricense (o Comentário sobre a *Ética a Nicômaco*) –, e outros textos que representam o *modus operandi* próprio dos jesuítas, na medida em que se configuram como documentos reguladores do seu agir (as normas de espiritualidade e as jurídicas: sendo os *Exercícios Espirituais*, o *Relato* e o *Diário de Moções Interiores*, para as

primeiras, e as *Constituições*, algumas *Cartas* e *Textos Fundadores*, para as segundas)¹.

Nosso objetivo geral foi evidenciar as categorias filosóficas e teológicas, descritivas do dinamismo anímico humano, que sustentam – nas cartas *Indipetae* – um vivido particular, ou seja, a encarnação de determinadas normas e teorias. Estas categorias poderiam emergir da análise dos *topoi* cultural e institucionalmente determinantes do protocolo formal de redação daquelas cartas. E será justamente no âmbito do saber sistematizado em torno do que modernamente se convencionou chamar “psicologia filosófica aristotélico-tomista”, bem como dos estudos dos diferentes gêneros de documentos produzidos neste âmbito (manuais de filosofia, tratados de espiritualidade, cartas etc.) e das pesquisas abrangendo esse saber que se assentará este artigo (cf. Chartier, 1991; Giard e Vaucelles, 1996; Longo, 1981; Massimi e Prudente, 2002; Pécora, 1999 e 2001; Tin, 2003).

Lendo nas *Indipetae* frases tais como, a memória dos desejos “*me ayuda [...] para la resignacion que en todas las cosas y obediencia pide Nuestro Santo Instituto*”², ou resolvi “*hacer lo que sentia ser obligado, para corresponder a las inspiraciones (sic) de Nuestro Señor*”³, ou “*mucho he deseado siempre en este negocio (sic), ser embiado (sic) sin petiçion (sic) mia*”⁴... poderíamos nos perguntar: se realizar uma escolha é um ato da liberdade, como uma escolha necessária, ou uma escolha por subordinação – “*ser obligado*” – pode ser um ato livre? Ou, em outros termos, como é possível experimentar consolação, numa escolha “*obediente*”⁵ ou “*obrigada*”⁶? Em que medida um desejo e a resignação ou a obediência podem ser colocados numa mesma expressão? Que dinâmica subterrânea sustenta o desejo destes sujeitos – suas escolhas possíveis – a ponto de esperar “*ser embiado sin petiçion*”⁷? Podem esses princípios orientadores das decisões

¹ Entendemos como “Textos Fundadores” não apenas os aqui enumerados que, de fato, se confundem com a gênese da Companhia de Jesus, mas também os textos oficiais de fundação da ordem. O título *Exercícios Espirituais* é mais conhecido na sua atribuição a Inácio de Loyola, como súplica e fundamento da espiritualidade própria dos jesuítas. Quanto ao *Relato* – conhecido também como *Autobiografia* de Inácio – contém a narração ditada por Inácio dos momentos mais significativos de sua trajetória espiritual. O *Diário de Moções Espirituais* de Inácio, por sua vez, é apenas um pequeno fragmento conservado do “grande maço de manuscritos” nos quais Inácio “escrevia cada dia o que se passava em sua alma” (Loyola, 1991, p. 1072), especialmente com respeito à elaboração das *Constituições*. Finalmente, o texto das *Constituições*, documento legislativo básico da Companhia de Jesus, foi escrito por Inácio, ao longo de muitos anos, com a colaboração de seus companheiros, e continuamente revisado por ele em função da experiência da vida apostólica dos primeiros jesuítas.

² ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 4.

³ ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 13.

⁴ ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 43.

⁵ cf. ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 4.

⁶ cf. ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 13.

⁷ cf. ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 43.

de nossos jovens *indipetentes* ser assumidos, de maneira racional, como motivação autêntica de uma escolha? Ou, necessariamente, seriam eles apenas condicionamentos extrínsecos que chegam a reduzir ou mesmo eliminar qualquer possibilidade de liberdade?

O que propomos aqui é justamente trazer à luz esse subterrâneo, analisando a concepção de liberdade que está por trás de tal dinamismo, a fim de verificar se a estrutura de motivação das escolhas desses jovens permite o exercício autêntico da liberdade e, portanto, sua experiência. Sendo que esse exercício, quando olhado do ponto de vista filosófico, exclui todo tipo de determinismo físico, sociocultural ou natural, mas não exclui a necessidade moral, vemo-nos, finalmente, na soleira da porta que “separa”, como dissemos no início, a Psicologia Científica e a Filosofia. Sendo assim, desse ponto em diante, descreveremos a categoria liberdade, a partir da análise de um documento específico: o Comentário sobre a *Ética a Nicômaco*, do Curso Conimbricense (Góis, 1957/1593).

2) O Curso Conimbricense: breve histórico

O período com o qual trabalhamos coincide com a Segunda Escolástica Ibérica, “*um dos mais importantes movimentos culturais da Europa*” (Massimi, 1999, p. 100) dos séculos XVI e XVII; e, mais especificamente, com o mundo inaugurado com o Curso Conimbricense, “*um dos trabalhos mais notáveis da Segunda Escolástica e da Companhia de Jesus nos finais do século XVI*” que, “*em sucessivas reedições por toda a Europa, sobretudo em França, Itália e Alemanha (...) foi lido e abundantemente citado durante toda a primeira metade do séc. XVII*” (Dinis, 1991, p. 535).

A direção do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra, ou seja, na terminologia atual, a Faculdade de Filosofia, foi entregue pelo soberano português à Companhia de Jesus num período marcado pela necessidade de se formarem “*espíritos segundo as diretrizes da ortodoxia mais rígida*” (Rodrigues, 1985, p. 42), um período em que urgia à Igreja Católica a formação de um pensamento coeso e unânime (especialmente em filosofia e teologia), um período de renovação das ciências eclesiais e da vida religiosa, de forma que era de grande relevância e mesmo indispensável que se estabelecessem certas instruções que norteassem o ensino das humanidades, bem como da filosofia e da teologia, a fim de se evitarem contendas e maiores divisões. A eclosão, na renascença, do movimento Reformista Protestante, exigia uma postura da Igreja Católica: é no século XVI que surge, então, a Reforma Católica, marcada pela reafirmação das tradições; especialmente, no campo da filosofia, a retomada da escolástica.

Essa retomada, hoje em dia, é frequentemente entendida como um “*desastre para o cultivo dos estudos filosóficos em Portugal*” (Tavares, 1948, p.

227), no entanto, não se trata de “falta de originalidade, de seguidismo em relação à tradição aristotélico-tomista” ou de fechamento numa “cega rigidez de sistema” (Dinis, 1991, p. 535). Tavares (1948), por exemplo, pode nos ajudar a entender a verdadeira dimensão da retomada da tradição escolástica na história da filosofia não só portuguesa e brasileira (por consequência), mas mesmo europeia, quando ele diz:

Só no (...) período do Colégio das Artes, Portugal entrou de pleno e próprio direito no domínio da História da Filosofia Mundial, conduzindo, de mãos dadas com a Espanha, o movimento filosófico europeu. As nossas obras de metafísica, lógica, psicologia, ultrapassando os limites da pátria, foram então avidamente procuradas, profusamente espalhadas em numerosas edições feitas no estrangeiro, encontrando elas por toda a parte leitores assíduos e entusiastas. A *Lógica* de Pedro da Fonseca tomou nas Universidades o lugar das *Summulae Logicales* de Pedro Hispano. Descartes, Leibniz e tantos outros filósofos leram assiduamente as obras dos mestres coimbrões e sofreram-lhe o influxo (Tavares, 1948, p. 230).

Para quem não se deixa levar por juízos preestabelecidos, o reconhecimento do valor das produções dos mestres da Segunda Escolástica Ibérica vai se evidenciando aos poucos. Poderíamos elencar uma série de estudos que visam demonstrar o valor dessas obras (cf. por exemplo Lewalter, 1998; Rittier e Grunder, 1998; Dinis, 1991 etc.), mas, para o momento, nos interessa apenas lembrar que a querela entre tradição aristotélico-tomista e inovação humanista e renascentista permeou grande parte do pensamento europeu até o final do século XVI; e podemos ir ainda mais além se falarmos na filosofia produzida na Península Ibérica, em centros como Salamanca, Alcalá e Coimbra especialmente – nosso foco de interesse – onde até o século XVII todo o “ensino universitário das disciplinas filosóficas continuou a basear-se (...) nas obras de Aristóteles” (Kristeller, 1995, p. 40). Kristeller (1995) chega mesmo a dizer que não é possível se falar do Renascimento sem entender que esse período é dominado pelo *Corpus Aristotelicum*, que, em parte continuou as correntes medievais, mas em outra grande parte (talvez mesmo a mais significativa) se deixou influenciar pelo “humanismo clássico e por outras idéias diversas” (Kristeller, 1995, p. 50); de onde se pode dizer sem qualquer receio de erro que autores como Erasmo de Rotterdam, Pico della Mirandola, Giordano Bruno entre outros não tinham “um corpo doutrinal realmente novo em todos os domínios do saber, de forma a poder competir em termos de completude e consistência com o *Corpus Aristotelicum*” (Martins, 1996, p. 490).

Foi num cenário como esse: a atmosfera renascentista, a fundação da Companhia de Jesus, a passagem do Colégio das Artes para as mãos dos jesuítas, a Reforma Protestante, a Reforma Católica, o Concílio de Trento, a Segunda Escolástica Ibérica, as novidades na filosofia da natureza, Galileu Galilei, Nicolau Copérnico, Giordano Bruno, Kepler... foi num cenário assim que, em 1561, estando em visita ao Colégio das Artes de Coimbra, o jesuíta Jerônimo

Nadal, braço direito do fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, indicou ao Pe. Pedro da Fonseca, que este redigisse e publicasse um curso de filosofia que servisse de texto nas escolas jesuítas. No entanto, dadas as inúmeras incumbências de Fonseca, que, diga-se de passagem, apesar disso é considerado o representante mais significativo do pensamento aristotélico-tomista do século XVI, somente a partir de 1579, quando já assumira como geral da Companhia o Pe. Everardo Mercuriano⁸, é que efetivamente, dessa vez sob a coordenação do Pe. Manuel de Góis, o curso de filosofia começava a ser pensado mais concretamente. No entanto, a edição definitiva dos Comentários só começou em 1592, quando Pe. Cláudio Acquaviva assumira o Generalato da Companhia, com o primeiro volume denominado *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae...* É interessante notar que essa edição saiu um ano depois de editada a segunda versão da *Ratio Studiorum*⁹, que “apresentava um modelo pedagógico construído com base na pesquisa, na prática e nas adaptações decorrentes da experimentação” (Da Cás, 1996, p. 38), uma espécie de guia didático-administrativo para as instituições de ensino da Companhia de Je-

⁸ A congregação provincial de 1579 enviou um pedido ao então superior Pe. Mercuriano, que, segundo Rodrigues (1938), justificava-se dizendo que com a publicação “evitava-se o interminável trabalho de escrever nas escolas, notavelmente prejudicial à saúde de tantos Irmãos da Companhia, como dos alunos externos. Podia empregar-se com menos fadiga e mais utilidade em disputas e outros exercícios escolares o tempo de duas horas, que tantas se gastavam nos ditados de cada dia. Arredava-se o perigo que certamente havia de que pessoas estranhas ou, o que era mais doloroso, apóstatas da Companhia, publicassem os Comentários, que eram fruto de muito estudo e assíduo trabalho dos professores do Colégio... Por fim, com esse Curso se alcançaria finalmente a tão desejada uniformidade nas opiniões entre os Padres da Companhia” (pp. 110-111).

⁹ A *Ratio Studiorum* nasceu da necessidade que Inácio, quando de sua conversão, percebeu de uma formação cultural e intelectual para que fosse mais eficaz seu desejo de “ajudar as almas”. Nessa época, inclusive, dirige-se à Universidade de Paris, onde inicia sua formação. Giard (1995) assim justifica o empreendimento de Inácio: “Dès lors, il se montra toujours convaincu de l'importance du travail de l'intelligence. Il s'en était convaincu dans l'ordre des fins par un rayonnement tiré des principes théologiques: ce travail consistait à pleinement réaliser la nature de l'homme, en accord avec la volonté de Dieu qui, ayant doté l'homme d'une intelligence capable de connaître le bien et le vrai, ne pouvait que souhaiter voir sa créature réaliser la plénitude de ses possibilités” (pp. LXXI-LXXII). Após a fundação da Companhia de Jesus, e mais especificamente quando a Companhia começou a assumir colégios e universidades, Inácio sentiu a necessidade de se uniformizar o sistema de ensino. Baseado na experiência porque passou na Universidade de Paris, toma como referência o modelo pedagógico dessa instituição. A esse respeito, diz-se o seguinte: “questo principio di flessibilità favorì nei singoli collegi una fioritura di regolamenti, che si ispiravano al metodo in uso nell'università di Parigi (modus parisiensis) per la divisione delle classi, la distribuzione delle materie, la struttura delle lezioni e delle esercitazioni, gli esami e le promozioni alle classi superiori” (Raffo, 1989, pp. 5-6). Somente em 1560 é editada uma versão desse “método de estudo”: é a chamada *Ratio Borgiana*, mas que não é adotada em todas as escolas. Em 1583, o então Geral Pe. Cláudio Acquaviva, solicita a elaboração de um plano de estudos comum, para garantir a uniformidade da doutrina e do método de ensino. Em 1586, foi escrita, então, a primeira versão da *Ratio Studiorum*, que seria, depois, encaminhada para todos os colégios para uma revisão cuidadosa. No final desse mesmo ano, é editada a *Ratio Studiorum* revisada. Em 1591, essa versão é

sus, onde estavam estabelecidas regras de atuação a todo o corpo docente dos cursos, estruturas curriculares e, entre outros, procedimentos didáticos e formais. Dessa forma, quando da edição do Curso Conimbricense, esse documento já era conhecido pelo Pe. Manuel de Góis, bem como pelos demais professores da Universidade de Coimbra e das outras tantas instituições de ensino comandadas pelos jesuítas.

A *Ratio Studiorum* era um documento que chamava a atenção dos jesuítas para a necessidade de se respeitarem as *Constituições* quanto ao programa de estudos, o que implicava o seguimento de Aristóteles corretamente interpretado, ou para sermos mais conformes às próprias palavras de Inácio: “na lógica, na filosofia natural e moral e na metafísica, bem como nas artes liberais, seguir-se-á a doutrina de Aristóteles” (Const. IV, 14,3).

Uma última consideração, antes de apresentar a obra com a qual trabalhamos, se faz necessária: a *Ratio Studiorum*, enquanto documento normativo e “manual pedagógico” (Da Cás, 1996, p. 99) para o ensino nas universidades, colégios e seminários da Companhia de Jesus, tornou possível uma influência uniforme em todas as instituições em que os jesuítas eram professores, mesmo em realidades tão díspares da Europa como a realidade do Brasil Colônia¹⁰. Caeiro (1989) chega a dizer que essa uniformidade está na raiz mesma da intelectualidade brasileira: “as raízes intelectuais do Brasil emergem em seus aspectos mais significativos da herança cultural e pedagógica do humanismo renascentista e da cristianização, representada especificamente pelo ideário e organização da Companhia de Jesus” (Caeiro, 1989, p. 388, tradução nossa).

3) O Curso Conimbricense sobre a Ética a Nicômaco

3.1) Premissas

Antes ainda de adentrarmos o texto representativo da formação filosófico-retórica dos jesuítas, importa lançar mão de algumas premissas teóricas que sustentam a visão de homem subjacente ao documento analisado.

reeditada em forma de regra: é a *Regulæ officiorum*. Somente em 1599 é editada finalmente a forma definitiva da *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, que fica em vigor em todos os colégios jesuíticos do mundo, até o ano de 1773, ano da supressão da Companhia de Jesus.

¹⁰ cf. Caeiro (1989) buscando explicitar as raízes históricas da cultura brasileira, e acerca da *Ratio Studiorum*, diz: “Es bien conocida la uniformidad de la *Ratio Studiorum* jesuitica, pero es obvio que las dificultades que un educador afronta en una clase del colegio de San Luis de Maranhão, no son las mismas que podrian suscitar los estudiantes de Roma o de Salamanca” (p. 380).

Já sabemos que o Curso Conimbricense é um importante representante da filosofia, que nos séculos XVI e XVII, foi denominada de Segunda Escolástica (cf. também Zanlonghi, 2003; Carvalho, 2005 e 2009; Martins, 2006). Assim sendo, a concepção de homem que está por trás da produção desses manuais é aquela que nasce da releitura tomista da obra aristotélica. Podemos descrever o modelo aristotélico-tomista da topografia da alma da seguinte maneira: a alma é articulada segundo três graus de perfeição – do mais baixo para o mais alto – em alma vegetativa, alma sensitiva e alma racional. A cada um desses graus, correspondem potências específicas; assim, temos: as potências da alma vegetativa, que são *se nutrir, crescer e se multiplicar*; as potências cognitivas da alma sensitiva que são *externas* (visão, audição, olfato, paladar e tato) ou *internas* (senso comum, imaginação, cogitativa e memória), além das chamadas potências *sensitivas apetitivas* (apetite irascível e apetite concupiscível); e, finalmente, as potências da alma racional que são o *intelecto* (potência racional cognitiva) e a *vontade* (potência racional apetitiva) (cf. Bergamo, 1994).

Ainda dentro dessa visão de homem, podemos apresentar também uma importante questão – própria da Casuística (Casos ou Filosofia Moral) escolástica – que se encontra discutida e difundida nesse modelo: como é possível à retórica, que trabalha sobretudo agindo sobre a alma sensitiva, interferir na alma racional, movendo, por exemplo, a vontade? Se retomarmos uma das máximas da Patrística que, junto com os “doutores escolásticos”, guiava o projeto pedagógico jesuítico, começaremos a ver se delinear uma resposta: nada é objeto de volição se não for antes objeto da razão. A vontade, pois, enquanto potência daquela alma que define o humano, pressupõe um conhecimento prévio do objeto. Mas a vontade – potência de substância igual à da alma racional – age sobre o apetite sensitivo, que é, como se viu acima, uma faculdade psíquica, ligada, porém, a órgãos corpóreos. É fácil ver se resolver a aparente contradição: inúmeras vezes, na experiência cotidiana, podemos identificar momentos em que os apetites e as paixões interferem sobre o conhecimento e sobre o livre-arbítrio, como veremos mais detalhadamente adiante. O que não significa que a vontade também não aja sobre os apetites.

Na perspectiva do Curso Conimbricense, as paixões (como eram denominados os apetites sensitivos) não são por si mesmas inclinações desordenadas, perturbadoras e indignas do homem; as paixões são reconhecidamente neutras, ou seja, a desordem não é inerente à paixão, mas depende do contexto no qual elas se voltam para seus objetos: se a sua inclinação para determinado objeto contradiz a orientação do ser humano para sua verdadeira realização, para aquilo que corresponde ao bem segundo a razão, ao bem moral, elas estão desordenadas e precisam, portanto, ser exercitadas, reordenadas para um fim adequa-

do, para o Bem, segundo a razão, da mesma maneira que – usando uma metáfora celeste – as esferas inferiores se ordenam pelas esferas superiores dos céus¹¹.

Trata-se pois, em poucas palavras, de uma antropologia que se apoia sobre a confiança na capacidade de construção da pessoa através da experiência sensível/intelectiva: ao mesmo tempo em que reconhece a infinita potencialidade cognoscitiva do homem, a reconduz realisticamente à sua finitude, na medida em que afirma a necessidade de que se parta dos dados sensíveis, ou seja, tanto do que os sentidos externos recolhem, quanto das *phantasmata* construídas a partir do ambiente cultural (cf. Zanlonghi, 2003).

Finalmente, e sabido que de forma geral a pedagogia jesuítica praticada nos colégios dedicava a maior parte do espaço curricular a Aristóteles, importa esclarecer que o principal método de aprendizagem utilizando em suas instituições de ensino universitário eram as disputas filosóficas, que seguiam uma dinâmica muito semelhante à didática platônico-aristotélica. As *quaestiones disputatae* nada mais eram que uma análise dialética de uma determinada afirmação¹²: um diálogo com a intenção de encontrar a Verdade.

3.2) A categoria “liberdade”

Assim introduzidos, passemos ao *Manual Conimbricense sobre a Ética a Nicômaco*, de autoria do Padre Manuel de Góis. No prólogo da obra, o autor justifica a necessidade de “*ver o que é honesto, o que é desonesto, o que se deve aceitar ou repelir*” para “*filosofar rectamente, tal como para se viver bem e felizmente*” (Góis, 1957/1593, p. 59). Segundo ele, o *Curso Conimbricense* tem um papel muito específico: não se trata tanto de pro-

¹¹ Essa não é uma imagem incomum; de fato, nessa concepção de homem, ele é um microcosmos, um espelho do macrocosmos, conforme Platão descreve no *Timeu*. Delumeau (2003), de fato, escreve: “A perfeição do círculo serviu muito tempo para evocar e explicar a correspondência entre o homem e o mundo, o microcosmo e o macrocosmo: concepção dos antigos sobre o homem como resumo do universo, que a Idade Média transmitiu à Renascença. Proclus (falecido em 485), comentando o *Timeu* de Platão, escreve: ‘O homem é um microcosmo e tudo o que está no cosmo, sob forma divina e total, encontra-se parcialmente no homem’ (Proclus, *Commentaire du Timée*, prólogo, Paris, Vrin, 1966, 28-29). Portanto, se o mundo é uma esfera, o homem, que o resume, inscreve-se logicamente em um círculo” (p. 285).

¹² García-Mateo (1998) assim descreve: “se começava por examinar as razões que estavam a favor de uma sentença; depois, todas as que se pudessem propor contra. Uma vez que o auditório estava na presença de ambas as posições, o defensor de uma delas explica sua eleição, a defende e refuta as contrárias. A argumentação tinha sempre, como base formal de discussão, o silogismo” (p. 474, tradução nossa).

por as diversas interpretações feitas à obra aristotélica, mas de apresentar aos alunos de filosofia, “no espaço dos anos que lhes está prescrito” (Góis, 1957/1593, p. 59) a obra do Estagirita.

Especificamente sobre a obra em questão, Góis (1957/1593) afirma que seu objetivo é “ensinar o modo de viver honestamente, instruir na proibidade dos costumes e levar ao feliz estado da vida” (p. 59). Nesse sentido, estabelece uma divisão importante no que concerne aos âmbitos no qual influencia e age esse *felicem vitae statum*: o do homem considerado em si mesmo (*Ethicam*), o da família (*Oeconomicam*) e o da “República ideal” (*Politicam*), de tal forma que a *Ethica* é considerado o âmbito que precede a todos os outros dois “porque disputa acerca de cousa mais simples, a saber, a conformação do homem individual” (p. 61). Finalmente, antes ainda de dar início às disputas, apresenta o texto aristotélico, elencando brevemente o conteúdo de cada livro da *Ética a Nicômaco*.

Em seguida, na primeira disputa, procura esclarecer o que seja o Bem. As *quaestiones* discutidas encaminham o leitor a concluir que Bem é aquilo a que todos os seres apetecem, por ser honesto, útil e/ou agradável; de forma que o apetite mais perfeito será aquele que tende para o Sumo Bem – qual seja: o amor de Deus –, que assume ao mesmo tempo as características de honesto, útil e agradável.

A *disputatio secunda*, que procura esclarecer o que seja o Fim, afirma que este é aquilo por cuja causa tudo se faz. Interessante notar também que nessa *disputatio* se discute qual seja o papel da alma racional humana: segundo a obra, a natureza intelectual do homem se define pela ação dirigida a um fim, ou seja, uma ação só pode ser designada com o genitivo “do homem” na medida em que é necessariamente teleológica.

Ao falar da Felicidade, Góis (1957/1593) discute, inicialmente, que tipo de bem é a felicidade: um bem externo ou interno? Do corpo ou da alma? As *conclusiones* que se seguem afirmam que a Felicidade é um bem da alma, ou seja, é um Bem próprio da operação da alma racional, produzida pela potência intelectual, conforme a reta razão, praticada ao longo de uma vida que busca a perfeição (cf. pp. 127-131). De tal forma que a contemplação, na medida em que é uma operação da alma racional, é mais perfeita que a ação. O que não implica dizer que as ações do homem não estejam também dirigidas para a felicidade, enquanto buscam igualmente o Bem e o Fim últimos da vida. Com isso, o autor chega a afirmar que a ação é a manifestação formal da liberdade do homem.

É bem verdade que o filósofo parte da seguinte premissa aristotélica: “o modo próprio de operar do homem, enquanto se distingue dos animais, é agir de tal forma que gere o domínio e a liberdade de suas ações” (Góis, 1957/1593, p. 139). No entanto, se pergunta: será livre a ação humana? E conclui, finalmente, que sim, afirmando-o a partir do seguinte argumento:

o homem age conforme uma deliberação anterior, ou seja, conforme sua vontade deliberada que deve sempre ser regida pela razão¹³.

Continuando a dinâmica de pergunta e resposta, ele se questiona: será a vontade do homem livre? Não será ela movida pelo intelecto ou pelos apetites? Góis (1957/1593) soluciona a questão da seguinte forma: a vontade vive uma espécie de relação dialética com o intelecto e com o apetite sensitivo. No caso da relação com o intelecto, é este que propõe o objeto de deliberação da vontade – o Bem e o Fim últimos. À vontade cabe ser o movente da ação. Assim, a vontade move e é movida pelo intelecto: o intelecto move a vontade quanto à espécie, mas a vontade move o intelecto quanto ao exercício. Segundo Góis (1957/1593), é preciso que fique claro que a vontade move ativamente todas as faculdades da alma, algumas com poder despótico, outras com poder político (o que é claramente uma retomada da concepção contida na *Política*, de Aristóteles). O que isso significa?

Poder despótico é aquele com que o senhor dá ordens aos escravos, que não têm possibilidades de resistir, visto não possuírem nenhum direito. Poder político é aquele com que o Príncipe impera aos cidadãos que lhe obedecem às ordens. Mas como são livres, têm alguma coisa de seu com que possam resistir ao poder dele (Góis, 1957/1593, p. 151).

Essa questão se esclarece melhor quando o autor discute a relação entre a vontade e o apetite sensitivo. Em diversos momentos ao longo do texto, fazendo uso do método de construção do saber a partir da atenção à experiência, Góis (1957/1593) explica:

que o apetite seja movido pela vontade demonstra-o a experiência, visto que muitas vezes provocamos ou reprimimos os movimentos dele, segundo o nosso arbítrio, [no entanto] que tal sujeição não é despótica, aparece claramente no fato de a cada passo o apetite ser levado para o bem sensível contra o juízo da razão e o afeto da vontade (p. 153).

Entretanto, levando-se em consideração uma determinada escala hierárquica de moventes e movidos – a vontade move o apetite, que move o corpo –, é mais excelente e virtuoso, mais perfeito, mais de acordo com a natureza do homem, deixar-se mover pelo mais nobre do que desejar mover o inferior, assim como é mais excelente “obedecer ao Rei no Paço, do que mandar no tugúrio” (Góis, 1957/1593, p. 157).

¹³ Assim diz o texto: “todos os actos humanos partem da vontade livre do homem – o que se mostra porque, embora a raiz da liberdade esteja no intelecto, contudo a liberdade formal é só da vontade (...). Torna-se evidente, pelo fato de se dizer liberdade, enquanto elegemos alguma coisa na medida em que agrada. A eleição, porém, dirige-se para o bem, o qual como é objeto da vontade, traz como consequência que a liberdade formal pertence à vontade. (...) Por isso, não haverá absolutamente nenhum ato humano que não nasça da vontade” (Góis, 1957/1593, p. 139).

Sem nos determos mais à descrição dos passos que se seguem ao longo da obra e já apresentando uma conclusão, podemos dizer que o Comentário pressupõe dois sentidos, interligados, do termo “liberdade”. Liberdade no seu significado básico, antropológico, corresponde à capacidade da vontade humana de escolher entre bens particulares, que lhe são propostos. Diante de tal alternativa a vontade é livre, quando não é determinada por nenhum fator extrínseco a ela, mas se autodetermina, preferindo um dos bens ao outro. Na verdade, é contrário à natureza da vontade e, aliás, de qualquer apetite, desejar e escolher o mal como mal. A inclinação do apetite sempre se dirige a algo, na medida em que é bom, ainda que possa ser mau sob outros aspectos¹⁴. Por outro lado, como se verá logo abaixo, os jovens jesuítas que solicitam ser enviados às “Índias”, fazem esta escolha, segundo suas declarações, em vista de um bem superior, o amor a Cristo e às pessoas que pretendem ajudar, ainda que com o sacrifício de outros bens naturais e culturais, inclusive pondo em risco a própria vida.

Com isso, chega-se ao segundo significado de “liberdade”. Trata-se da liberdade em sentido pleno, isto é, no plano ético, como adesão da vontade ao bem que a razão apresenta como conforme ao sentido último da existência humana. Esta liberdade supõe evidentemente o livre arbítrio, conforme acima descrito, mas corresponde ao bom uso de tal liberdade psicológica, ou seja, a um autodeterminar-se segundo a reta razão. Neste seu exercício, a vontade prefere o bem racional, o valor universal, a prazeres e interesses, sensíveis ou não, que não se integram na dinâmica do fim último, da autêntica realização do ser humano. Mesmo agindo livremente, alguém pode ceder aos impulsos egocêntricos, ser dominado pelas paixões. A verdadeira liberdade é alcançada na medida em que a pessoa se liberta da escravidão dos apegos egoístas, colocando o bem como tal, o valor moral, acima de seu interesse particular, ou melhor, compreendendo que seu verdadeiro bem coincide com a fidelidade ao bem segundo a razão.

Essa definição da categoria filosófica “liberdade” nos termos em que aparece no Curso Conimbricense não era apenas uma abstração, com a qual nossos jovens *indipetentes* lidavam como conteúdo de discussão em suas classes de Casos ou Teologia Moral. Como a liberdade, assim entendida e apresentada apenas teoricamente, é sustentada como “experiência” pelos jovens jesuítas em formação, é parte do seu *modus vivendi*?

¹⁴ Por exemplo, um diabético pode decidir livremente comer um bombom de chocolate, deixando-se se levar pelo prazer que isso lhe dá (bem agradável), ainda que saiba que com isso, não só prejudica a sua saúde (contra o bem útil), mas também comete uma falta moral (contra o bem honesto), já que tem, em princípio, o dever de preservá-la.

4) A “*experiência de liberdade*”

Algumas observações preliminares se impõem, antes de apresentar os dados sobre a experiência da liberdade dos jovens jesuítas, coletados nas cartas aos superiores da ordem, nas quais, ao exprimirem o desejo de empenharem sua vida numa missão em países longínquos, manifestam a concepção que têm do próprio sentido da existência. Em primeiro lugar, não se trata de saber – nem seria possível – se a decisão de cada indivíduo foi efetivamente livre, no sentido de que não tenha sido condicionada por fatores ambientais ou inconscientes de maneira que diminuíssem ou mesmo anulassem a sua liberdade. O que interessa é verificar se a estrutura motivacional das escolhas do grupo, segundo suas próprias declarações, permite o exercício autêntico da liberdade e, portanto, a sua experiência.

Por outro lado, convém advertir que essas cartas são vazadas na linguagem de outra época, que só pode ser bem entendida à luz de certos pressupostos que explicitaremos a seguir. Praticamente todas elas têm referência seja à obediência, ou imitação de Cristo, seja à mortificação das paixões (lembremo-nos que as paixões são as potências sensitivas apetitivas gerais, ou seja, aquelas faculdades da alma sensitiva que dirigem o homem a um objeto qualquer desejado, ou o afastam de um objeto qualquer indesejado). Porém, também está presente na maioria absoluta das cartas analisadas alguma referência ao discernimento dos espíritos, ou seja, ao trabalho de conhecimento de si mesmo, a fim de identificar nos desejos sua origem, de tal modo que a dinâmica eletiva seja feita no sentido que melhor se adegue à sua vocação, ou ao fim para o qual se foi criado: dar maior glória a Deus, fazendo Sua Vontade.

Os autores das cartas em questão entendem, com os mestres Conimbricenses, que um ato verdadeiramente livre é aquele iluminado adequadamente pela razão, ou seja, é aquele que se atualiza a partir do reconhecimento do Bem e Fim últimos da vida, que nada mais é do que gozar do Amor de Deus, aderindo à Sua Vontade. Para tanto, é preciso desfazer-se da vontade própria, enquanto corresponde a uma paixão desordenada, ou seja, um desejo, que se volta para qualquer outra coisa que não seja aquilo que é verdadeiramente honesto, identificando-se totalmente a Cristo (que foi obediente ao Pai até o fim). Essa imitação do Cristo obediente implica na obediência ao “rosto” que Cristo assumiu na história pessoal de cada um dos jesuítas, ou seja, na obediência ao Instituto da Companhia de Jesus e aos Superiores que lhes são dados. Evidentemente, estas motivações não têm sentido senão no horizonte da fé cristã. Somente, nesta perspectiva, pode-se compreender que a verdadeira liberdade é o que permite caminhar em direção ao próprio destino, à realização plena, à perfeição.

Não é de se estranhar que tantas das obras de espiritualidade, produzidas no âmbito da Companhia de Jesus no período do generalato do Pe. Clá-

dio Acquaviva, tenham insistido na “obediência”. Todavia não há dúvida também de que tal insistência nasce da identificação, na experiência de adesão ao corpo inaciano, de um termo de coesão – a imitação de uma experiência-modelo, a *imitatio Christi* –; nasce, portanto, da elaboração de uma prática.

Tendo esses escritos espirituais como referencial, é possível compreender a razoabilidade de afirmações como a de Alonso Crespo¹⁵ que, em sua carta de petição, afirma que quer ser obediente, ou seja, quer ser “*hijo verdadero de la Compañía*”, a fim de que se “*cumpla su sancta Voluntad*”, a Vontade de “*Nuestro Señor*”. Obediência e filiação: termos de uma vida realizada no cumprimento da Vontade de Deus.

Também Joseph de Sepulveda¹⁶ faz uso da tópica da obediência para mostrar o quanto deseja ser “*agradable a sua divina Magestad*”. Segundo ele, que deseja ser enviado para onde a “*obediencia (sic) ordenasse*”, oferecer o “*nonada*” que se julga ser a Deus – por intermédio do Prepósito Geral, “*que es mi Dios en la tierra*” – coincide com uma disposição que lhe permite agora experimentar a consolação de “*estar ya obligado a Dios*”. Aqui, a consolação – “*no poder mais amar coisa alguma criada sobre a face da terra por si, mas somente no Criador de todas as coisas*” (EE. 317) – é experimentada no exercício da obediência para ser agradável a Deus, fazendo sua Vontade, estando comprometido com Ele.

Pedro Ruiz¹⁷, por sua vez, diz que tem se empregado ordinariamente em tudo o que a obediência lhe ordena, demonstrando assim sua filiação, sua identificação com o corpo da Companhia de Jesus – sua identificação com aqueles que se designam como sendo “*de Jesus*”. Ao final de sua carta, o *indipetente* ainda reafirma seu desejo de obedecer sempre ao Prepósito Geral, como filho que é. Mais uma vez o binômio obediência e filiação se ajuntam a expressões como “*maior servicio y gloria de Dios*”, “*será para mi de mucho consuelo*”, “*el consuelo que Nuestro Señor me comunica*”, sempre descrevendo uma dinâmica onde a obediência aparece como termo de uma experiência de deliberação e de satisfação (que é igual à “*consolação*”) e, portanto, de liberdade.

Como os demais, também Andrés Porta¹⁸, no seu pedido, fala de sua indiferença e, nesse sentido, diz que quer ser empregado naquilo “*que a la obediencia pareciesse*”. E, continua mais à frente, assegurando que esse seu desejo, dado por Deus, será cumprido com as graças que dEle há de receber. Segundo ele, seu desejo de uma “*extraordinaria mission*” é movido

¹⁵ ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 73.

¹⁶ ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 116.

¹⁷ ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 188.

¹⁸ ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 204.

por um desejo mais original de sofrer *“deshonrras (sic) y peligros por amor de Nuestro Señor y la salvacion de las almas”*. Por “salvação das almas” era entendido o reconhecimento de Cristo e de Deus como criador do mundo e a adesão e identificação com o Verbo Encarnado, ou, para usar o *Princípio e Fundamento dos Exercícios Espirituais*, “louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor” (EE. 23). Dessa forma, para o *indipetente*, não interessa tanto em qual extraordinária missão irá trabalhar, mas, por obediência à Vontade de Deus, fiel ao fim da Companhia de Jesus, trabalhar para que o mundo reconheça a Deus, identificando-se, finalmente, a Cristo que primeiro e definitivamente cumpriu esse papel, também obedecendo.

León Ximenes¹⁹ junta, em sua carta, *topoi* tais como obediência e consolação. Segundo ele, se ao Padre Geral parecer que seu envio ao Peru será para a maior glória de Deus, “*el si de Vuestra Paternidad lo tomare como si fuera dela voca (sic) del mismo Cristo, y como por obediencia suya*”, e continua pedindo que o Prepósito o envie porque, em indo por obediência, o ato será “*mas meritorio*” e ele irá “*consolado*”. Fica evidente, aqui, como obedecer é ato da liberdade, porque é mais meritório e concede consolação.

Também Gabriel Mayo²⁰ demonstra como, através da obediência, realiza a identificação com Cristo: “*passando por obediencia a partes tan remotas en alguna manera me assemeja (sic) mas a mi dulce Jesus*” que, por obediência, desceu da “*Región de la vida, hasta esta nuestra Región de muerte*”. E como, com isso, quer fazer aquilo que seja “*mayor gloria y honra del Señor*”. Lembremo-nos que Cristo, nessa visão, é o homem plenamente realizado, o Novo Homem, em quem se cumpre o destino humano, ou seja, em quem se cumpre a própria liberdade do homem.

Finalmente, Hernando dela Torre²¹ lembra o quão importante é poder ter um superior que lhe aponte e reja naquilo que seja “*de mayor provecho suyo y gloria de su divina magestad*” e afirma também que deseja imitar aqueles que, com suas vidas, demonstraram como se realiza o homem que vive sob a obediência.

A análise desses documentos levanta várias questões. Em primeiro lugar, pode-se perguntar: se é verdade que realizar uma escolha é um ato da liberdade, como é possível entender que uma escolha necessária seja um ato livre? Como conciliar liberdade com obrigação e obediência? Certamente a liberdade, como livre arbítrio e autodeterminação, exclui a necessidade natural, qualquer determinismo ou constrangimento extrínseco ao próprio funcionamento da razão, no âmbito dos mecanismos biopsíquicos

¹⁹ ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 290.

²⁰ ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 379.

²¹ ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 759, carta n. 58/1.

ou das influências socioculturais, que force a decisão, neste caso, apenas aparente. Mas a necessidade racional, própria da obrigação moral, ou seja, a percepção do bem como aquilo que deve ser feito não só não se opõe à liberdade, antes é intrínseca ao ato livre e condição do exercício da liberdade no plano ético. Sem entrar em maiores explicações, constatamos que a conciliação entre liberdade e necessidade (racional), posta em relevo por Platão, é aceita, com matizes diversos, tanto pela tradição aristotélico-tomista, como por Kant, como seu imperativo categórico, e por quantos admitem uma ética normativa.

Entretanto, surge um novo problema na medida em que esta obrigação moral é identificada com a obediência à vontade de Deus. Neste caso, a autonomia, própria do ato livre, é aparentemente lesada na medida em que o ser humano se submete a um poder extrínseco, obedece a uma determinação de caráter heteronômico, que não é simplesmente a lei de sua própria razão. Esta objeção pode ser facilmente refutada, quando se entende, como acontece na perspectiva cristã, que a vontade de Deus não é arbitrária, nem contradiz os ditames da razão humana. De fato, a própria lei da razão é concebida como um reflexo do desígnio eterno do Criador que orienta o ser humano para a sua plena realização. Este continua livre para aderir ou não ao plano divino, mas se o faz é porque compreende que nesta adesão reside o seu verdadeiro bem. E é a própria razão humana que, refletindo sobre a sua experiência da realidade no seu conjunto, sobre os dados de todos os gêneros que ela oferece, discerne o que é bom e melhor, ou seja, o que deve ser feito, tanto em termos gerais, como aqui e agora, identificando o resultado deste discernimento com a vontade de Deus, na medida em que pode ser conhecida por quem sinceramente a procura.

Mas nas cartas analisadas, embora digam constantemente que pretendem cumprir a vontade de Deus, os solicitantes estão, na verdade, se submetendo à vontade de um homem, seu superior, a quem fazem o pedido de serem destinados a uma missão no estrangeiro. Com isso, eles não estariam renunciando à sua liberdade, a dispor livremente da orientação concreta de suas vidas? Para esclarecer este novo aspecto da questão, cabem aqui algumas observações. Por um lado, não é contra a liberdade, nem a dignidade da pessoa humana fazer a vontade de outro, desde que quem o faz considere que isso é o mais racional, o melhor, em determinadas circunstâncias²². No caso específico dos jovens jesuítas, na perspectiva da fé cristã em que se situam, eles compreendem que a realização plena do ser humano, embora envolva fundamentalmente a liberdade e a responsabilidade

²² Por exemplo, um esposo pode decidir livremente fazer o que deseja sua esposa, ainda que preferisse outra coisa, por dever (diante do compromisso matrimonial) ou por amor (gratidão, vontade de fazê-la feliz, etc.).

pessoal, não acontece num plano puramente individual, mas inclui essencialmente uma dimensão comunitária. Neste sentido, quem faz parte da comunidade eclesial, que tem por finalidade anunciar a Boa Nova da salvação em Jesus Cristo e ajudar os que nele creem a viverem segundo sua Palavra e seu Espírito, compreende que esta é uma missão do conjunto da Igreja, que deve ser realizada de maneira coordenada em vários níveis. A Companhia de Jesus é uma das instâncias no seio da Igreja Católica que se propõem como finalidade, mediante o anúncio da verdade do Evangelho e o testemunho do amor, ajudar as pessoas a encontrarem o verdadeiro sentido de suas vidas. Os jovens jesuítas, que livremente se tornaram membros deste corpo missionário, respondendo ao que acreditaram ser a vontade de Deus a seu respeito, põem-se à disposição dos que coordenam o serviço missionário da ordem quanto ao seu emprego neste ou naquele posto ou lugar. Deste modo, a decisão do superior se apresenta, à luz da fé, como uma mediação da vontade de Deus. Entretanto, e esta é a segunda observação, não se trata de um processo de decisão unilateral. Cada jovem assume responsabilmente a iniciativa de investigar por si mesmo qual será o melhor emprego de suas potencialidades no horizonte do maior amor e serviço de Deus e do próximo, que dá sentido à sua vida. Entende, porém, o resultado de seu discernimento como um apelo de Deus para que se ofereça para esta missão, mais ou menos concretamente, por exemplo, ser enviado às "Índias" em geral, ou a determinada região, como o Peru ou o Japão. Submete-o, porém, à decisão do superior, que dispõe de uma visão de conjunto das necessidades do serviço apostólico, acreditando que ela exprimirá a vontade de Deus quanto a ele, que corresponde mais à disponibilidade generosa para qualquer serviço, do que ao conteúdo concreto de seu oferecimento²³.

5) Conclusão

Resta colocar a questão fundamental a respeito da autenticidade desses testemunhos de experiência da liberdade: se as motivações indicadas pelos missivistas correspondem a uma experiência autêntica, verdadeiramente encarnada, dos valores invocados ou se tais valores se apresentam apenas como superestruturas institucionais, que configuram o grupo ao qual per-

²³ Estas considerações iluminam também outro ponto que causa, à primeira vista, uma impressão chocante. Os solicitantes, jovens, mas já adultos na idade, parecem assumir uma atitude infantil ao apresentarem-se como filhos e dirigirem-se ao superior distante como pai. Na verdade, trata-se de um tratamento convencional, comum na época, que traduz certamente o respeito e a confiança naquele que dirige uma comunidade, que se inspira no amor fraterno, mas não implica a abdicação da responsabilidade pessoal, como se evidenciou a propósito da seriedade e lucidez do discernimento de cada um.

tencem, como esquemas de caráter prescritivo, que são assimilados e observados sem uma verdadeira interiorização, ao mesmo tempo, afetiva e crítica. Isso nos conduz, ainda que artificialmente – como se verá – a formular duas hipóteses: ou a regra – seja ela institucional, espiritual ou filosófico-retórica – é um apêndice da vida e deve ser lida sob o ponto de vista estritamente formal, estrutural e árido, cindido, portanto, de toda a experiência, ou é a fonte de onde jorra a vitalidade mesma dos documentos todos com os quais trabalhamos, ou melhor dizendo, de onde jorra a vida dos homens por trás destes documentos.

Verificamos que a segunda hipótese é, de fato, a mais justa: há um vivido particular que pode ser identificado nas *Indipetae*, que nos permite mesmo descobrir a vitalidade dos demais documentos. É possível descrever um dinamismo, tanto no uso de certos *topoi*, como na estrutura-modelar retórica das cartas e no fundo normativo de maneira geral. Na verdade, a decisão dos jesuítas, que pedem ser enviados às “Índias”, não se situa nem mesmo no plano meramente ético como o cumprimento de um dever. Eles não teriam obrigação de solicitar a missão que almejam. Seu oferecimento é um gesto de generosidade, a expressão de um desejo da entrega mais total ao serviço de Cristo e dos irmãos, inspirada pelo amor que ultrapassa os cânones da pura racionalidade confiado na ajuda daquele que os chama. Em que medida esta é uma dinâmica de elaboração de experiência e, sobretudo, se podemos chamá-la de uma “experiência de liberdade”, foram as questões que nos moveram nesta pesquisa.

Se retomamos, resumidamente, o que discutimos acima acerca do termo “liberdade” na obra tratada, poderemos, quem sabe, com outros elementos ainda, compor uma definição para esta assim chamada “experiência de liberdade”: podemos dizer, a partir do que vimos, por um lado, que “liberdade” é uma adesão racional – não abstrata – ao Bem e Fim últimos do homem; e é o outro termo para designar aquela obediência cheia de razão presente no processo de identificação com o carisma jesuítico; além de ser também uma adesão a Deus, ou mesmo identificação ou imitação, mas nunca sem obediência à sua Vontade. Não há nesses elementos nenhuma contradição, e dizer “identificação”, “obediência” ou “imitação” não é, como já se mostrou, ausência de liberdade. Trata-se não apenas do livre-arbítrio, como capacidade de se autodeterminar entre duas possibilidades, dois bens finitos, mas da liberdade, em sentido pleno, que não se deixa determinar por nenhuma motivação egocêntrica, mas adere ao bem como tal, entendido, no caso, como vontade de Deus.

É possível também descrever, por outro lado, a categoria “experiência” como uma forma de acesso à verdade que não se dá apenas no nível teórico-abstrato, mas também sensível ou encarnado na dinâmica concreta do desejo. É essa experiência que permite uma filiação definitiva, cheia de razões, uma filiação à Companhia de Jesus, ao definir o indivíduo que

obedece e segue determinadas regras que são uma vida, ou melhor, a vida de uma “experiência-modelo” peculiar e fundante – a de Inácio. Ela exprime, finalmente, uma forma de acesso a Deus não solitária e voluntarista, mas a partir do pertencimento a uma ordem religiosa, particularmente, e à Igreja, de maneira geral (cf. Pacheco, 2004a).

Daqui, quem sabe, podemos tirar uma definição de “experiência de liberdade”, daquela verdadeira experiência de liberdade descrita pelos jovens *indipetentes* na manifestação de suas decisões: tratar-se-ia de um conhecimento do Bem e do Fim últimos que leva a uma adesão racional, mas não abstrata ou puramente teórica, cujo resultado final é a felicidade. Estamos diante de uma “obediência” que coincide, sim, com a identificação com o corpo institucional da Companhia de Jesus e cuja consequência é uma experiência de ser “filho verdadeiro” da Ordem. Ela é fruto do dinamismo do conhecimento de Deus que traz consigo um desejo de imitação, identificação ou adesão, do qual se segue uma experiência de consolação.

Sem dúvida que estas – “experiência” e “liberdade” – são categorias filosóficas, antropológicas e existenciais fundamentais e, por isso mesmo, devem ter sua compreensão muito bem delimitada, para que não se incorra no erro de dar por óbvia ou inexistente sua influência sobre determinadas práticas. No caso estudado, inclusive, elas podem ser consideradas partes da “psicologia filosófica” produzida no âmbito da própria Companhia de Jesus, na época. Trata-se de uma maneira de “intervir” sobre o “psiquismo” que tem como base um certo olhar sobre o humano, muito específico e bastante eficiente, visto que tendida à conversão. E uma conversão que deve ser entendida do ponto de vista da moralidade, mais que do moralismo: quer dizer, devemos buscar entendê-la sob a perspectiva do amor à Verdade Última de si mesmo, do mundo e de toda realidade criada.

Podemos concluir, portanto, que as *Indipetae*, entre os muitos outros elementos que podem oferecer ao pesquisador interessado por este documento seguramente rico em matéria-prima para investigação, descrevem uma “experiência de liberdade”, com todos os necessários aspectos de uma maneira peculiar de compreensão do dinamismo anímico humano.

A “experiência de liberdade” que procuramos trazer a público, bem como a estrutura subterrânea que tentamos fazer vir à tona, descrevendo-a com o máximo de elementos de uma gramática de uso específica, não é um mero “sentimento interior”, ou uma abstração, nem mesmo pode ser considerada como uma “experiência mística”. A “experiência de liberdade”, que nasce desta dinâmica, nada mais é que a experiência de reconhecimento em si mesmo daquele movimento que impulsiona à felicidade como adesão sincera e simples Àquele de quem, por analogia, se é imagem e semelhança, no infinito do desejo. Porém, esta mesma “experiência de liberdade” que, nas cartas tantas vezes aparece, como dissemos, apenas como

expectativa, se realiza já no cotidiano e no ato mesmo da escritura da *Indipeta*, quando o jesuíta afirma um relacionamento objetivo – a que todos eram educados a viver – com o Absoluto, na realidade sacramental de uma companhia.

Todo esse dinamismo é, sim, radicalmente dirigido ao Absoluto, mas não numa espera passiva de um tempo que virá... Será o drama de tensão entre o reconhecimento da própria finitude e do desejo infinito que sinaliza o Mistério, a mobilizar este homem entendido como unidade indissolúvel – corpo e mente – numa busca incessante: será livre aquele que não pára e, não estando parado, pede, a quem pode ajudá-lo na realização de seu desejo, num gesto de pura e humana filiação e pertença.

Esperamos, tendo dado voz a esta realidade tão distante de nós no tempo e na mentalidade, ter contribuído para uma experiência mais de familiaridade e de reconhecimento que de estranhamento. Deixemo-nos provocar pelas perguntas que nascerão, com certeza, da progressiva amizade com esta realidade outra.

Referências Bibliográficas

- ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 4.
ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 13.
ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 43.
ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 73.
ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 116.
ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 188.
ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 204.
ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 290.
ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 758, carta n. 379.
ARSI, *Indipetae Hispanae*, FG 759, carta n. 58/1.
ASTRAIN, A. (1909). *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. Tomo III: Mercurian-Aquaviva (Primera Parte) (1573-1615)*. Madrid: Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”.
ASTRAIN, A. (1913). *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. Tomo IV: Aquaviva (Segunda Parte) (1581-1615)*. Madrid: Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”.

- BERGAMO, M. (1994). *L'anatomie de l'âme: de François de Sales à Fénelon* (M. Bonneval, Trad.). Paris: Jérôme Millon (original italiano de 1991).
- CAEIRO, F.G. (1982). O pensamento filosófico do século XVI ao século XVII em Portugal e no Brasil. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 36(2).
- CAEIRO, F.G. (1989). El Problema de las raíces históricas. In: Barba, E.M. e outros. (dir.) (1989). *Ibero-américa, una comunidad. Tomo I. Separata*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- CARVALHO, J.V. (1991). Jesuítas portugueses com obras filosóficas impressas nos séculos XVI-XVII. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47, 651-659
- CARVALHO, M.S. (2005). Metamorfoses da ética peripatética: estudo de um caso quinhentista conimbricense – as Disputas sobre os livros da 'Ética a Nicómaco'. *Revista Filosófica de Coimbra*, 28, 239-274.
- CARVALHO, M.S. (2009). Introdução. Em: Góis, M. *Tratado da Felicidade* (pp. 9-22). Lisboa: Sílabo.
- CHARTIER, R. (dir.) (1991). *La correspondance: les usages de la lettre au XIXe siècle*. Paris: Fayard.
- DA CÁS, D. (1996). *A universidade luso-brasileira: universidade de fato (1572-1822)*. Tese de Doutorado. Marília: Universidade Estadual Paulista.
- DELUMEAU, J. (2003). *O que sobrou do paraíso?* (M.L. Machado, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras (original francês de 2000).
- DINIS, A. (1991). Tradição e transição no *Curso Conimbricense*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47, 535-560.
- FABRE, P.-A. e Romano, A. (1999). Presentation. *Revue de synthèse* 2-3(120), 247-260.
- FERNÁNDEZ-MARTOS, J.M. (1991). La incorporación de la realidad como clave del cambio en los Ejercicios Espirituales. Em: Alemany, C. e Garcia-Monge, J.A. (ed.). *Psicología y Ejercicios Ignacianos (vol I): la transformación del yo en la experiencia de Ejercicios Espirituales*. Bilbao: Mensajero e Sal Terrae.
- GARCÍA-MATEO, R. (1998). Fuentes filosófico-teológicas de los ejercicios según el currículum académico de su autor. Em: Plazaola, J. (ed.). *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- GIARD, L. (dir.) (1995). *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*. Paris: PUF.
- GIARD, L. et Vaucelles, L. (1996). *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon.
- GIUSSANI, L. (2000). *O Senso Religioso* (P.A.E. Oliveira, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira (da edição italiana de 1997).

GÓIS, M. (1957). *Disputas do Curso Conimbricense sobre os livros de Moral a Nicómaco de Aristóteles em que se contém alguns dos principais capítulos da moral*. (A.A.B. de Andrade, Trad.). Lisboa: Instituto de Alta Cultura (original de 1593).

GUIBERT, J. (1941). Le Généralat de Claude Aquaviva (1581-1615): une place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus. *AHSI*, 10, 59-93.

INÁCIO DE LOYOLA, (1991). *Écrits* (M. Giuliani, Pres. et Dir.). Paris: Desclée de Brouwer; Bellarmin (Collection Christus, 76, Textes) (Originais do século XVI).

KRISTELLER, P.O. (1995). *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70 (original inglês de 1954).

LAMALLE, E. (1981-1982). L'archivio di um grande Ordine religioso: L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù. *Archiva Ecclesiae*, 24-25, 89-120.

LEWALTER, E. (1998). Metafisica ispanico-gesuitica e tedesco-luterana del XVII secolo: un contributo alla storia dei rapporti culturali ibero-teseschi e alla preistoria dell'idealismo tedesco. Em: Mozzarelli, C. (org.). *Chiesa romana e cultura europea in Antico Regime*. Roma: Bulzoni Editore.

LONGO, N. (1981). De epistola condenda: L'arte di "componer lettere" nel Cinquecento. Em: Quondam, A. (org.). *Le "carte messaggiera": retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*. Roma: Bulzoni Editor.

MARIN, L. (1996). Le Récit, réflexion sur un testament. Em Marin, Louis (1999). *L'écriture de soi: Ignace de Loyola, Montaigne, Stendhal, Roland Barthes* (pp. 137-155). Paris: Presses Universitaires de France.

MARTINS, A.M. (1989). Verbete "Conimbricense". *Enciclopédia Logos II*, 1112-1126.

MARTINS, A.M. (1996). O conimbricense Manuel de Góis e a eternidade do mundo. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52, 487-499.

MARTINS, A.M. (2006). The Conimbricenses. Em: Pacheco, M. C. e Meirinhos, J. (ed). *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002)*. Louvain la Neuve: Brepols.

MASSIMI, M. (1995). *Descoberta, ação, conhecimento e poder no Brasil Colonial: estudos histórico-psicológicos*. Tese de Livre Docência, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

MASSIMI, M. (1999). O lugar dos conhecimentos psicológicos na cultura luso-brasileira, do século XVI ao século XVIII. Em: Guedes, M.C. e Cam-

pos, R.H.F. (orgs.) (1999). *Estudos em História da Psicologia* (pp. 97-117). São Paulo: Editora da PUC.

MASSIMI, M. (2000). A história das idéias psicológicas: uma viagem no tempo rumo aos novos mundos. Em: Biasoli Alves, Z.M.M. e Romanelli, G. (orgs.) (2000). *Diálogos Metodológicos sobre prática de pesquisa* (pp. 11-30). Ribeirão Preto: FFCL-RP.

MASSIMI, M. (2001). A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas. *Psicologia Reflexão e Crítica*, 3(14), 625-633.

MASSIMI, M. e Prudente, A.B. (2002). *Um incendiado desejo das Índias...* São Paulo: Ed. Loyola.

MENDIOLA, A. (2003). *Un nuevo reto a la interpretación de las crónicas de la conquista: historzar el concepto de experiencia*. Ciudad de Mexico: mimeo.

MIR, G.C. (1968). *Aux sources de la pédagogie des jésuites: le "modus parisiensis"*. Romae: IHSI.

PACHECO, P.R.A. (2004a). *Liberdade e indiferença: a "experiência-modelo" jesuítica em cartas de jovens indipetentes espanhóis dos séculos XVI e XVII*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP.

PACHECO, P.R.A. (2004b). Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII). *Memorandum*, 7, 58-87. Retirado em 01/11/2004, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/pacheco01.htm>

PACHECO, P.R.A. e Massimi, M. (2005). O conhecimento de si nas Litterae Indipetae. *Estudos de psicologia (Natal)*, 10(3), 345-354.

PÉCORA, A. (1994). *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. São Paulo: EDUSP.

PÉCORA, A. (1999). Cartas à Segunda Escolástica. Em: Novaes, Adauto (org.) (1999). *A outra margem do Ocidente* (pp. 373-414). São Paulo: Companhia das Letras.

PÉCORA, A. (2001). *Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

RAFFO, G. (a cura di) (1989) *La "ratio studiorum": il metodo degli studi umanistici nel collegi dei gesuiti alla fine del secolo XVI*. Milano: Gesuiti San Fedele

RITTIER, J. e Grunder, K. (1998). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 10. Berlin: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

RODRIGUES, F. (1938). *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*. Tomo II, Vol. II. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

RODRIGUES, M.A. (1981). Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal. *Revista de História das Idéias*, 3, 125-176.

SCHMITT, C.B. (1969). Experience and Experiment: a comparison of Zabarella's view with Galileo's in *De motu*. *Studies in the Renaissance*, 16, 80-138.

TAVARES, S. (1948). O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 4(3), 227-238.

TIN, E. (2003). "Familiar del Universo": *arte epistolar e lugar-comum nas cartas familiares (1664) de d. Francisco Manuel de Melo*. Dissertação de Mestrado, Curso de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, SP.

YATES, F.A. (1975). *L'Art de la mémoire* (D. Arasse, trad.). Paris: Gallimard (original inglês de 1966).

ZANLONGHI, G. (2003). La psicologia e il teatro nella riflessione gesuitica europea del Cinque-Seicento. *Memorandum*, 4, 61-85. Retirado em 12/08/2003, do World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos04/zanlonghi.htm>.

Endereço do autor principal:

Rua Apicás, 896/71 – Perdizes
05017-020 São Paulo-SP
paulopac@yahoo.com.br