

Antropologia tripartida e Exercícios inicianos*

Henrique C. de Lima Vaz SJ

Num texto até há pouco inédito e recentemente publicado pelo P. Michel Sales S.J.¹, o grande teólogo Henri de Lubac² acompanha, com sua costumeira erudição, a evolução do esquema antropológico por ele denominado "antropologia tripartida", ao longo da história da teologia e da espiritualidade cristãs. Segundo esse esquema o ser do homem se manifesta em três "formas" fundamentais que são o "corpo", a "alma" e o "espírito". As origens cristãs do tema da "antropologia tripartida" encontram-se numa pericope conhecida da 1a. Carta aos Tessalonicenses: *Que o Deus da paz inteiramente vos santifique e que todo o vosso ser, espírito, alma e corpo, seja guardado irrepreensível até o advento do Senhor Jesus Cristo*³. O P. de Lubac se empenha em mostrar a originalidade paulina e o alcance antropológico desse texto, expondo e discutindo a opinião de vários exegetas contemporâneos a respeito. A originalidade de São Paulo se estabelece seja com relação à antropologia do Antigo Testamento, onde a situação existencial do homem é descrita em termos de "carne", "alma" e "espírito", seja com relação à tradição platônica que se inspira na divisão tricotômica da alma proposta na *República*⁴.

* Palestra proferida no quadro da Semana Iniciano, em comemoração dos Centenários Inicianos, no CES, 13 de maio de 1991.

¹ H. de LUBAC, "Anthropologie tripartite", in: —. *Théologie dans l'histoire I, La lumière du Christ*, Paris, Desclée De Brouwer, 1990, p. 113-199.

² Grande entre os maiores. Seu nome continuará brilhando nos anais da Igreja do século XX quando muitas das celebridades teológicas da moda, que hoje o tem em menor conta, terão caído em fatal e irreparável olvido.

³ 1Ts 5,23.

⁴ Sobre esses antecedentes históricos permito-me remeter a *Antropologia Filosófica I*, seq. 1, caps. 1 e 2 (São Paulo, Loyola, 1991). Sobre a originalidade de Paulo com

Não é nossa finalidade acompanhar aqui o longo caminho histórico do P. de Lubac. O que temos em vista é propor aos leitores uma sugestão de se interpretar a antropologia subjacente aos *Exercícios* à luz do esquema tripartido. Tendo sido demonstrada exaustivamente pelo P. de Lubac a presença desse esquema ao longo de toda a tradição, é verossímil que algum traço dele se possa encontrar no pensamento dessa testemunha privilegiada da mesma tradição que é Santo Inácio⁵.

Mas, nesse ponto, convém que nos entendamos bem: não se trata de buscar no texto dos *Exercícios* indícios do vocabulário da "antropologia tripartida" ou ainda categorias explícitas que a ela possam ser referidas. É claro, com efeito, que Santo Inácio não se preocupou, ao redigir o seu livrinho, com problemas antropológicos no sentido técnico, muito embora todo o texto inaciano possa ser lido como um desenvolvimento profundo e ordenado com lógica admirável, da sua proposição inicial: *El hombre es criado para...*⁶. Essa lógica, como foi observado pelos comentadores que leram o texto à luz de uma adequada visão filosófica⁷, mostra-se como uma lógica *existencial* num sentido especificamente inaciano (lógica da *decisão* ou da *eleição*), cuja forma é nitidamente dialética, ou seja, apta a descrever o dinamismo de um *evento espiritual*, qual seja o vencimento de si mesmo e a ordenação da própria vida (n. 21). No entanto, mesmo nesse caso, o texto

relação à tradição platônica o P. de Lubac refere-se ao estudo decisivo do grande helenista A. J. FESTUGIÈRE O. P., "La division corps-âme-esprit de I Thess. 5, 23 et la philosophie grecque", in: —. *L' idéal religieux des Grecs et l' Évangile*, Paris, Gabalda, 1932, p. 196-220. Recordo o entusiasmo com que li esse livro, juntamente com Paulo Meneses, na Friburgo dos inícios dos anos 40. Hoje tenho nas mãos o mesmo exemplar, brilhando em nova encadernação, e o releio como preito de saudade àqueles anos inesquecíveis.

⁵ Essa tradicionalidade de Inácio, em sentido rigorosamente teológico, foi demonstrada brilhantemente, como é sabido, pelo P. Hugo RAHNER no seu precioso livrinho sobre a gênese dos *Exercícios*. Nova edição, com Prefácio do Card. H. de Lubac, *La genèse des Exercices*, Paris, Desclée De Brouwer, 1989 (col. "Christus", 69).

⁶ No seu grande comentário teológico-espiritual dos *Exercícios*, Erich PRZYWARA expõe em grandes linhas, seguindo um ritmo dialético de pensamento, a antropologia que subjaz à simples e despojada enunciação do "Princípio e Fundamento". Ver: *Deus semper maior: Theologie der Exerziten*, I, Friburgo em B., Herder, 1938, p. 50-117. Przywara opera com o esquema bipartido "corpo-espírito" (*Leib-Geist*), mas a sua dialética se deixa facilmente transpor para o esquema tripartido "corpo-psiquismo-espírito".

⁷ A referência aqui é, sobretudo, a Gaston FESSARD, *Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, vol. I, Paris, Aubier, 1956 e vol. II, *ibid.*, 1966, p. 13-45, e a Karl RAHNER no seu fundamental artigo, "Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis: über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerziten des hl. Ignatius", in: —. *Ignatius von Loyola: seine geistliche Gestalt und seine Vermaechtnis (1556-1956)*, Würzburg, Echter Verlag, 1956, p. 342-405.

dos *Exercícios*, na sua densa simplicidade e na total sujeição dos seus recursos expressivos ao fim que Santo Inácio tem em vista (an.2, n.2) não oferece senão indicações extremamente sóbrias, que serão desenvolvidas por alguns comentadores, como é o caso de Przywara e Fessard, num amplo corpo filosófico-teológico de doutrina espiritual⁸.

No caso da "antropologia tripartida" talvez nem mesmo essas indicações possamos encontrar. De fato, Santo Inácio opera com o clássico esquema dual do "corpo" e da "alma" como princípios substanciais do homem, constitutivos da sua essência e de cuja unidade procedem as suas potências operativas, distribuídas hierarquicamente em vegetativas, sensitivas e intelectivas. Esse esquema antropológico era usual nas Escolas, e Santo Inácio o terá estudado durante o seu curso de Artes. Aí ele terá tido notícia da profunda transposição filosófico-teológica a que Santo Tomás e a escola tomista haviam submetido a doutrina hilemórfica aplicada ao homem por Aristóteles. Provavelmente algum eco chegou aos ouvidos de Inácio, estudante em Paris, das controvérsias medievais sobre a unidade ou pluralidade das formas substanciais no homem, bem como sobre a identidade ou distinção entre a essência da alma e suas potências operativas. Mas é claro que nenhum traço dessas teorias ou dessas controvérsias se encontra no texto definitivo dos *Exercícios*⁹. O que aí encontramos é a *doctrina communis* expressa na linguagem comum da época, referindo-se à "alma" e ao "corpo".

No entanto, não devemos nos esquecer de que os *Exercícios* não são primeiramente um texto mas uma *experiência espiritual*, vivida originariamente por Inácio e que ele tentou comunicar através do texto. Ora, é essa experiência que, para ser captada em toda a sua riqueza, parece postular uma forma de "antropologia tripartida", complementar e, portanto, não exclusiva do esquema *dual* que encontramos explicitamente no texto.

Para bem entendermos este ponto, faz-se necessária uma breve explicação preliminar sobre a significação filosófica dessas duas conceptualizações possíveis da unidade do homem. Podemos dizer que são dois procedimentos *lógicos* que partem de intenções metodológicas diferentes mas não excludentes. Um procede *analiticamente*, o outro *dialecticamente*. O primeiro tem em vista uma análise *ontológica* que atinja os componentes ou *princípios* últimos da unidade do homem, pensado segundo a completude e subsistência estática do seu ser ou, para usar a terminologia filosófica clássica,

⁸ Não se pode dizer, no entanto, que esses comentários realizam com o texto dos *Exercícios* uma operação análoga à da clássica exegese alegórica, porque aqui é a própria *letra* que manifesta, sem que dela se deva sair ou sobre ela elevar-se, a sua riqueza inteligível.

⁹ Sobre as fases dessa redação dos *Exercícios*, ver uma síntese por Cândido de DALMASES em *Ejercicios Espirituales: introducción, texto, notas y vocabulario*, Santander, Sal Terrae, 1977, p. 11-16.

da sua *substância*. O segundo se propõe restituir a dialética fundamental que articula os *momentos* que definem a unidade do homem enquanto manifestada no dinamismo ou no movimento da *auto-expressão* com que o homem se anuncia a si mesmo como *ser espiritual*. Segundo esses dois pontos de vista, o homem é (análise ontológica), enquanto movimento do *manifestar-se* ou exprimir-se a si mesmo (dialética existencial)¹⁰. Ora, a experiência espiritual, particularmente na forma rica e complexa com que Santo Inácio a expõe nos *Exercícios* é, por excelência, um movimento de auto— expressão do homem, na medida em que se trata de dar a essa expressão sua significação mais radical e profunda que é a orientação para Deus¹¹. Na sua dimensão cognoscitiva a auto-expressão assume a forma do “conhecimento de si mesmo”, que tem suas raízes na tradição socrática do *nosce teipsum* e que foi recebida e aprofundada pela tradição cristã, como mostrou exaustivamente o historiador das idéias Pierre Courcelle¹². A sua transposição inaciana é a ordenação da própria vida (*Ex.*, n. 1, 21) o que, evidentemente, não pode ser feito sem o conhecimento de si mesmo, condição para o discernimento dos espíritos e para a eleição.

Ora, a “antropologia tripartida” não é senão a conceptualização filosófico-teológica desse movimento de auto-expressão do homem ou do movimento que para ele é constitutivo e essencial, qual seja o de conhecer-se a si mesmo. Com efeito, se, guiados pelo P. de Lubac, consultarmos a tradição teológica cristã¹³, veremos que ela descreveu esse movimento usando preferentemente a interrelação de três componentes fundamentais, o “corpo”, a “alma” e o “espírito”. No entanto, é importante não entender essas três componentes da auto-expressão como um desdobramento dos dois princípios ontológicos, “alma e “corpo”, pois, como vimos, sua formulação responde a um problema diferente no campo da reflexão sobre o homem. Elas devem ser entendidos exatamente como *formas de expressão* por meio das quais o homem se significa a si mesmo, na medida em que ele deve assumir a sua própria existência — ou a sua vida — para dela fazer a manifestação ou a *linguagem* do seu ser. Assim sendo, o corpo, na “antro-

¹⁰ Para uma exposição filosófica mais ampla dessa dialética dos momentos fundamentais da auto-expressão do homem ver *Antropologia Filosófica*, op. cit., seq. II, caps. 1, 2 e 3.

¹¹ De fato a “antropologia tripartida”, como mostra H. de Lubac, impõe-se quando se trata de descrever a relação dinâmica do homem com Deus, que se manifesta exemplarmente na *ascensio mentis in Deum* ou na experiência da oração, pois essa assume no seu ápice a dupla forma da inteligência e do afeto, conforme o ensinamento de São Bernardo: *...cum enim duo sint beatæ contemplationis excessus, in intellectu unus et alter in affectu; unus in lumine, alter in fervore, unus in agnitione alter in devotione...*(*Super Cantica*, sermo XLIX, *Opera*, ed. Leclercq-Rochais, II, p. 75).

¹² Pierre COURCELLE, *Connais toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, 3 vols., Paris, Études Augustiniennes, 1974-1975.

pologia tripartida" não deve ser entendido como o corpo físico-biológico mas, no sentido dado a essa expressão pela fenomenologia contemporânea, como o "corpo próprio", ou seja, a forma de expressão que o homem dá ao seu ser-no-mundo, que é o três primeiro de manifestação do seu ser. Em outras palavras, o "corpo" é, aqui, o *gesto* fundamental pelo qual o homem anuncia a sua presença no mundo, e se situa no âmbito da exterioridade do espaço-tempo do mundo. É a primeira saída ou êxtase do homem de si mesmo, para significar o que ele é. A "alma" é aqui entendida propriamente como o *psiquismo*, segundo os dois grandes regimes da representação (à qual, de resto, está estruturalmente ligada a *ratio* discursiva que, em rigor, pertence já à esfera do "espírito") e da afetividade, unidos pela memória. Nesse caso, a auto-expressão do homem se faz segundo as dimensões do seu mundo *interior* em cuja constituição prevalece a dimensão *tempo*, assim como no mundo *exterior* do "corpo próprio" prevalece a dimensão *espaço*. O centro desse mundo é a consciência psicológica, assim como o centro do mundo exterior é o "lugar" ou a situação corporal. Observe-se agora que a relação dos dois é uma relação *dialética*, porque o mundo exterior é negado e conservado ao mesmo tempo (ou "suprassumido", como diz Paulo Meneses traduzindo Hegel) no mundo interior. Vale dizer que a nossa presença ao mundo exterior, significada pelo "corpo próprio", é regida pela nossa presença ao nosso mundo interior, significada pelo nosso "psiquismo", o que é, de resto, para nós, uma experiência de cada momento. O "espírito"¹⁴ é, por sua vez, o momento mais alto da auto-expressão do homem, sendo síntese da *exterioridade* mais radical, pois nele o homem se exprime como consentimento ao *ser* conhecido e amado, considerado segundo a sua verdade e a sua bondade, que transcendem radicalmente nossa subjetividade psíquica, e da *interioridade* mais radical, pois nele o homem se exprime como reflexividade absoluta em si mesmo, ou como consciência-de-si: eis por que a auto-expressão do homem no "espírito" se faz como inteligência e liberdade. Só no três do "espírito", portanto, o homem se auto-exprime na sua relação com o Absoluto — com Deus — que é, a um tempo, absolutamente transcendente e absolutamente imanente ao próprio "espírito", segundo a fórmula célebre de Santo Agostinho: *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*¹⁵. É, pois, no "espírito" que se dá a síntese da *exterioridade* ("corpo próprio") e da *interioridade* ("psiquismo"), síntese que é negação e conservação: negação do caráter mundano da exterioridade corporal (*noli foras ire, in*

¹³ Aqui, como em outros campos, a tradição cristã realiza uma transposição da tradição filosófica grega e particularmente, nesse caso, da tradição platônica e neoplatônica.

¹⁴ Ver, na *Antropologia Filosófica*, op. cit., seq. 2, cap. 3, as acepções fundamentais do "espírito" como "vida" (*pneuma*), "inteligência" (*nous*), "ordem" (*lógos*) e "reflexividade" (*synesis*).

¹⁵ Ver *Confessiones*, III, 6.

teipsum redi, in interiore homine habitat veritas)¹⁶ e do caráter subjetivo e mutável da subjetividade psíquica (*si tuam mentem mutabilem invenies, transcendente et teipsum*)¹⁷, e conservação da relatividade do homem como ser *situado*. Mas essa relatividade é referida agora à transcendência absoluta da Verdade e do Bem ou, em concreto, à transcendência absoluta do Deus pessoal pela relação de criaturalidade: é essa a *situação* do homem que se exprime no Princípio e Fundamento (n. 23) e é sobre ela que se apóia a experiência dos *Exercícios* como experiência espiritual¹⁸.

Convém ainda observar que, entre os momentos que se articulam no movimento dialético da auto-expressão do homem e que constituem a estrutura da "antropologia tripartida", verifica-se uma *circulatio* ou uma *regiratio* (para usar uma terminologia neoplatônica adotada por Santo Tomás), cumprindo um duplo movimento de *ascensus* e de *descensus*, de sorte a caracterizar uma subida dialética no sentido corpo → psiquismo → espírito, e uma descida no sentido espírito → psiquismo → corpo. Essa circularidade, que E. Przywara descreveu como complementaridade do "corpo no espírito" (*Leib in Geist*) e do "espírito no corpo" (*Geist in Leib*)¹⁹, mostra-se de grande importância para melhor se entender a *forma* antropológica desse evento espiritual humano-divino que Santo Inácio denominou *Exercícios Espirituais*, na medida em que ele deve implicar o movimento total da auto-expressão do homem (ou da sua *essência* pensada dinamicamente), aqui residindo talvez a característica mais original e decisiva da experiência inaciana.

Falamos em *forma* antropológica. Mas, para entender corretamente a expressão, é necessário, antes, definir a *forma* dos *Exercícios*. Eis aí uma questão discutida mas sobre a qual não é o caso de nos alongarmos aqui. Propomos simplesmente submeter a experiência espiritual neles descrita por Santo Inácio à clássica análise aristotélica das causas. Nesse caso, ela tem como *fim* aquele que está declarado no Proêmio (n. 21), como *matéria* seja o teor literal do livro que a descreve (matéria objetiva), seja o sujeito que se dispõe a viver a experiência (matéria subjetiva), como *causa eficiente* as faculdades do exercitante sob a ação da graça e a guia do diretor, que atualizam a matéria objetiva segundo as disposições oferecidas pela matéria subjetiva. Como *forma*, enfim, temos a *ordem* ou a estrutura (a *enteléquia*, diria Aristóteles) segundo a qual se dá a atualização da experiência na conjugação da matéria objetiva (o texto) e da matéria subjetiva (*las personas que quieren tomar Ejercicios espirituales*, n. 18). Ora, essa *ordem*, como *forma* dos *Exercícios*, manifesta-se primeiramente na distribuição das 4 semanas, que não exprimem, evidentemente, uma simples seqüência cronológica mas,

¹⁶ Santo Agostinho, *De Vera Religione*, XXXIX, 154; ver *De Musica*, VI, 13, 40.

¹⁷ *De Vera Religione*, *ibid.*

¹⁸ E. PRZYWARA, *Deus semper maior*, I, op. cit., p. 50-54.

¹⁹ Ver E. PRZYWARA, op. cit., *ibid.*

como mostrou brilhantemente o P. Fessard²⁰, obedecem a uma dialética da liberdade segundo um ritmo fundamental do *antes* e do *depois*, em torno do momento decisivo da *eleição*. Aqui, portanto, a *ordem* dos Exercícios ou a *ordem* interna da experiência que neles Santo Inácio propõe é entendida como vetor ou direção de um movimento que avança dialeticamente até encontrar seu termo ou sua consumação na entrega total do *Suscipe*. A estrutura desse movimento é dialética, como explica longamente Fessard no seu livro, pois se trata da experiência mais profunda que o homem pode fazer (e a estrutura de toda experiência humana é dialética), ou seja, a experiência da liberdade na sua interpelação pela graça. No entanto, essa *forma* dos Exercícios, que exprime a experiência como um *todo*, apresenta, por sua vez, uma ordem interna dos seus ritmos fundamentais que são os dias e as semanas. A *forma* dos Exercícios deve organizar, pois, a estrutura interna desses ritmos, articulando a *causa eficiente* (ou as atividades do exercitante) à *matéria objetiva* (o teor literal do texto) e à *matéria subjetiva* (a situação, disposições e atitudes do mesmo exercitante), resultando daí o concreto desenrolar-se da experiência ou, propriamente, o *fazer* os Exercícios segundo a sua *forma* (o seu *espírito*) e não somente segundo a sua materialidade (a sua *letra*).

É exatamente na organização do ritmo interno da *forma* dos Exercícios que a "antropologia tripartida" se apresenta como um esquema conceptual útil para se explicitar os fundamentos antropológicos da experiência que neles Santo Inácio propõe. Não é por acaso que essa experiência é designada como "exercícios", sendo uma experiência essencialmente ativa segundo uma ordem (uma *forma*) que lhe é própria, e implicando três classes principais de atividades do exercitante: a) as que se referem ao seu comportamento exterior; b) as que têm em vista o mundo interior da imaginação, afetos e memória; c) as que têm lugar no âmbito da inteligência e da liberdade, ou seja, no âmbito da vida do espírito propriamente dita. A articulação dessas três classes de atividades é que constitui, no seu aspecto *formal*, a originalidade dos Exercícios de Santo Inácio enquanto experiência espiritual. Elas se integram no sentido de impor ao *tempo* dos Exercícios o ritmo próprio de um *tempo de oração* e de *eleição*, tempo que pode ser representado segundo duas dimensões fundamentais: a) uma dimensão *horizontal*, na qual o tempo é medido pelas "semanas" obedecendo a um movimento progressivo orientado para o *fim* dos Exercícios: a ordenação da vida e o encontro da vontade de Deus; b) uma dimensão *vertical*, segundo a qual o tempo é medido pelo ritmo da oração diária e outros exercícios de cada dia, obedecendo a um movimento progressivo que aqui assume a forma de uma ascensão para as formas mais altas de oração, fazendo do dia do exercitante um *ascensus ad Deum per scalam orationis*. No topo dessa "escada de

²⁰ Ver G. FESSARD, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace*, op. cit., vol. 1.

oração" deve ser colocada a oração contemplativa, representada pelas repetições e pela aplicação dos sentidos espirituais previstas para o fim do dia²¹.

Em ambas as dimensões do *tempo* dos *Exercícios*, na medida em que ele não é simplesmente uma seqüência cronológica de semanas, dias e horas, mas é organizado *formalmente* de acordo com o *fim* pretendido por Santo Inácio, tem lugar, por parte do exercitante, atuando como *causa eficiente*, com o auxílio da graça e sob a guia do diretor, o processo de uma nova auto-expressão do seu ser ou, na terminologia espiritual, da *ordenação* da sua vida e da sua *conversão*. Esse processo se desenrola, por conseguinte, obedecendo a uma dupla dialética temporal, a primeira, representada horizontalmente, estruturando o *tempo* da eleição segundo a ordem do *antes* e do *depois* (cf. Fessard), a segunda estruturando o tempo da *oração* segundo o movimento do *inferior* ao *superior* (cf. Géza).

Ora, a "antropologia tripartida" oferece-nos um adequado fundamento antropológico para entendermos essa profunda transformação da auto-expressão do exercitante. Com efeito, a experiência espiritual inaciana é sabidamente articulada no sentido de pôr em movimento o dinamismo total do homem como ser ao qual compete realizar a sua *essência* na *auto-expressão* ativa e consciente da sua *existência* ("torna-te aquilo que és", segundo a velha máxima da sabedoria grega). No plano sobrenatural essa auto-expressão, termo de uma sinergia de graça e natureza, irá significar o pleno assumir da *vida nova* em Cristo ou da *nova criatura* (Rom. 6,4; Gal., 2,20; Ef., 2,10; 4,24) ("torna-te aquilo que a graça salvífica de Cristo fez de ti", segundo a transposição cristã da máxima antiga, ou *totum exigit de te qui fecit te*, segundo a sua versão agostiniana)²².

Ora, ao descrever esse movimento do auto-exprimir-se como "novo ser em Cristo", o texto inaciano permite uma leitura segundo a chave de interpretação da "antropologia tripartida" que revela toda a riqueza e complexidade do pensamento antropológico que lhe está subjacente. Com efeito, seja que leiamos o texto segundo o "tempo" horizontal da dialética da liberdade

²¹ Assim, pelo menos, interpretava a dinâmica diária da oração nos *Exercícios* o P. Géza Kovacs, segundo a explicação que dele ouvi em retiro feito sob a sua direção na Vila Fátima, Belo Horizonte, julho de 1965, do qual conservo as notas. O P. Géza descrevia a ordem da oração diária nos *Exercícios* segundo uma linha vertical cuja parte inferior era constituída pelos dois "exercícios" da noite e da manhã, geralmente dedicados à *meditação* discursiva ou à aplicação dos sentidos *imaginativos*, a parte mediana pelas repetições e resumos durante o dia, e a parte superior pela aplicação dos sentidos *espirituais*, oração propriamente contemplativa no fim da tarde. Segundo o P. Géza, essa distribuição obedece a um ritmo triádico, nos dois primeiros "exercícios" prevalecendo a inteligência discursiva, nos dois seguintes a afetividade, no último o "coração" (*kardia*) no sentido bíblico, ou o *apex mentis*, a região mais elevada e também a mais profunda do espírito.

²² *Sermones de Vetere Testamento*, IV, 7 (*Corpus Christianorum*, series latina, XLI, p. 427).

como *libertas in Christo* ("tempo" organizado em torno do ato da *eleição*), seja que o leiamos segundo o "tempo" vertical da dialética da inteligência como *intellectus fidei* ("tempo" ordenado para o *apex* da contemplação), o ritmo do agir do exercitante parece obedecer às estruturas fundamentais da "antropologia tripartida". A leitura no sentido do "tempo" horizontal da *eleição* mostra o ser total do exercitante empenhado em plasmar essa nova expressão de si mesmo que é o seu "ser em Cristo". Aí a estrutura do "corpo próprio" se faz ativamente presente, por exemplo, nas *Adições*, sobretudo na 10^a, sobre a penitência (n. 83-89), na postura corporal na oração, nas regras para ordenar-se no comer²³ e em outras indicações que dizem respeito à profunda implicação da expressão corporal do exercitante no processo da ordenação da vida e da constituição de um novo ser — de uma nova *auto-expressão*²⁴. A estrutura do "psiquismo" tem, reconhecidamente, uma importância decisiva na concepção inaciana, tanto na sua vertente cognitiva quanto na sua vertente afetiva. Seja lembrada aqui, por exemplo, a "composição de lugar", tão importante na dinâmica dos *Exercícios*. Enquanto a postura corporal na oração circunscreve o espaço da presença reverencial do exercitante no mundo *exterior*, que deverá tornar-se para ele o sinal transparente da presença amorosa de Deus (contemplação *ad amorem*), a "composição de lugar" deve recriar seu mundo *interior*, de sorte a que os sentidos internos possam acolher nele as imagens e os apelos afetivos do mistério a ser contemplado. É igualmente conhecida a presença decisiva das estruturas psíquicas na caracterização das "moções" do bom e do mau espírito que, intensificando-se no processo do discernimento, atravessam todos os *Exercícios*. Por outro lado, a insistência com que Santo Inácio convida o exercitante a *afectarse*²⁵, é um indício da presença determinante do "psiquismo" na sua vertente afetiva no movimento do *turnar-se* o que ele já é pela participação batismal na morte e ressurreição de Cristo (Rm 6,4). Mas, nesse recriar uma expressão renovada do seu ser, é o seu "espírito" que o exercitante vai empenhar mais radicalmente, sendo ele o ápice do movimento da auto-expressão considerado na sua direção ascendente, e dele procedendo o mesmo movimento no seu *descensus*, para atingir, na corporalidade, as raízes mais profundas do ser. Essa circulação dialética que culmina no "espírito" e do "espírito" desce ao "corpo próprio" pela mediação do "psiquismo" é que permite ao movimento de auto-expressão constitutivo do homem envolver todo o seu ser — corpo, alma, espírito — e conferir à sua unidade ontológica um caráter eminentemente dinâmico. Por outro lado sabemos que, na direção horizontal do "tempo" dos *Exercícios* a função unificadora do "espírito"

²³ Cujos alcances antropológicos foram excelentemente postos em evidência pelo Pe. Marcelo Perine no seu artigo dos *CEI* n. 4 sobre aquelas regras).

²⁴ Observe-se que a componente corporal da experiência tem um caráter eminentemente *ativo*, enquanto integrada na expressão total do ser do exercitante, o que só se pode compreender entendendo-se o corpo como "corpo próprio" no sentido fenomenológico, ou seja, justamente como *forma* da auto-expressão do sujeito que faz os *Exercícios*.

²⁵ Ver C. de DALMASES, *Vocabulario de términos escogidos*, s. v., op. cit., p. 189.

se exerce sob a forma de uma dialética da liberdade marcada por uma cadência fundamental: o *antes* e o *depois* da eleição. A essa cadência submetem-se o "corpo próprio" e o "psiquismo" em virtude da lei da *circulatio* ou da *regiratio* dos momentos da auto-expressão e ordenados em torno do evento determinante da *eleição*.

Se agora considerarmos o "tempo" dos *Exercícios* segundo a direção vertical que prevalece na ordem ou *forma* da oração e dos outros exercícios diários vemos que, nesse caso, o movimento da auto-expressão se desdobra orientado segundo os estágios do *ascensus ad Deum per scalam orationis*. Assim, o "homem novo" que deverá surgir ao fim dos *Exercícios*, o *homem interior que se renova dia após dia* (2Cor 4,16), plasma o seu novo ser na vida intensa de oração, que é oração do seu "corpo próprio", do seu "psiquismo" e do seu "espírito", em cada estágio da sábia gradação estabelecida por Santo Inácio para o dia do exercitante. Ela termina na aplicação dos "sentidos espirituais", essa oração contemplativa tão tradicional na história da espiritualidade²⁶, e na qual podemos assistir à "suprassunção" do "corpo" e do "psiquismo" no "espírito" contemplante e amante. Desta sorte é permitido considerar os *Exercícios* de Santo Inácio como o pleno cumprimento do augúrio de Paulo aos Tessalonicenses com o qual teve lugar, na história da teologia cristã, o primeiro passo da concepção do homem segundo a perspectiva da "antropologia tripartida".

A análise minuciosa do texto dos *Exercícios* e a hermenêutica da experiência que neles se propõe, de acordo com a chave de interpretação oferecida pela "antropologia tripartida" exigiriam, evidentemente, um trabalho bem mais longo, talvez uma dissertação. Nestas poucas páginas meu propósito foi apenas o de comunicar aos leitores uma idéia que me ocorreu enquanto lia o livro do P. de Lubac e corrigia o texto da *Antropologia Filosófica* que a coleção "Filosofia" acaba de publicar. Deixo ao juízo dos mestres em *Exercícios Espirituais*, que os há tão eminentes entre nós, decidir se essa idéia tem alguma pertinência ou apresenta algum interesse²⁷.

Pe. Henrique C. de Lima Vaz SJ, nascido em Ouro Preto em 1921, foi recentemente homenageado por seus setenta anos, junto com a jubilar Faculdade de Teologia da Companhia de Jesus no Brasil, à qual dedicou suas melhores forças; eco desta homenagem encontra-se nas Notas e Comentários do presente número. Assinalamos suas recentes publicações: *Escritos de Filosofia I*; *Escritos de Filosofia II*; *Antropologia Filosófica I*, todas na coleção Filosofia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (pela Ed. Loyola, São Paulo).

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611 Belo Horizonte-MG

²⁶ Ver Mariette CANEVET, "Sens Spirituel", in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XLII, Paris, Beauchesne, 1989, col. 598-617.

²⁷ Col. Filosofia, n. 15, São Paulo, Loyola, 1991.