Persp. Teol. 16 (1984) 167-214

PARA UMA TEOLOGIA DO EXISTIR CRISTÃO (I)

(Leitura da Segunda Semana dos Exercícios Espirituais)

Carlos Palácio S.J.

INTRODUÇÃO

A "Segunda Semana" dos Exercícios Espirituais é a mais extensa e, sem dúvida, a mais elaborada das quatro. Nada escapa à vigilância e ao cuidado com os quais S. Inácio quer proteger a experiência. Mas o que chama a atenção é, sobretudo, a concatenação interna, o rigoroso equilíbrio entre a objetividade contemplada da Palavra encarnada e a liberdade "responsorial" do sujeito. O confronto com os "mistérios"(1) e, em definitivo, com o mistério que é Jesus Cristo, põe em questão a história *concreta* da liberdade do exercitante. Começa assim o que em termos inacianos se chama o processo da eleição: a busca da verdadeira liberdade na história.

Não seria difícil demonstrar que a estreita articulação entre o desdobramento objetivo da Palavra encarnada e a evolução do sujeito é intencional e constitui uma das características originais da experiência espiritual e do realismo inacianos. Neste sentido a cuidadosa elaboração da "segunda semana" pode ser considerada como a expressão reflexa da estrutura que, pelo menos quanto à sua intencionalidade, parece estar presente em todas as outras "semanas", sustentando o movimento interno dos Exercícios. Por isso a análise estrutural da "segunda semana" adquire um valor paradigmático. A partir dela e depois de ter mostrado a sua íntima conexão com as outras "semanas" (IIª parte) será possível arriscar uma interpretação da teologia subjacente à experiência espiritual dos Exercícios (IIIª parte), para perguntar-se depois pela significação atual dessa experiência (IVª parte). Antes, porém, é necessário explicitar os pressupostos desta "releitura" (Iª parte).

(1) Assim designa Inácio os acontecimentos da vida de Jesus que são propostos à contemplação do exercitante. O termo — na linha da cristologia concreta dos Santos Padres — possui uma densidade teológica que não transparece mais na sua acepção comum. Cf. infra, p. 189 ss.

I. PRESSUPOSTOS HERMENÊUTICOS

O livro dos Exercícios, como qualquer outro texto, deve ser interpretado. Não só, por ser um texto complexo em si mesmo, mas também porque possui uma história e uma tradição fora das quais seria incompreensível. Ninguém, aliás, se aproxima dele de maneira neutra. A presença e o peso dessa tradição interpretativa condicionam — consciente ou inconscientemente — a nossa leitura. Lemos o texto com a nossa história (origem, formação, experiência humana e religiosa, preocupações, interesses, etc.). Nesse sentido toda leitura — mesmo a mais "tradicional" — é interessada, ou seja, é uma re-leitura que se interpõe (interesse) entre o texto e a história da sua interpretação para (finalidade, interesse) fazer emergir o sentido.

A razão dessa possível e inevitável releitura é a existência de uma dupla distância: exterior e interior ao próprio texto. A primeira é o espaço temporal e sócio-cultural que separa o texto do leitor atual. Essa distância manifesta que o texto não pode ser identificado sem mais com uma certa tradição interpretativa porque o seu sentido não se esgota nela. A segunda é a não adequação entre a experiência originante e a sua expressão escrita. Essa diferença permite que o texto possa dizer sempre *mais* (excesso de sentido) do que a tradição soube ou pôde ler nele. É nessa dupla distância que se inscreve o "círculo hermenêutico": esforço de interpretação que interroga o texto desde perspectivas inéditas para abrir-se aos novos sentidos por ele liberados.

O texto dos Exercícios não pode escapar à questão hermenêutica. Primeiro porque, como todo texto, deve ser resgatado uma e outra vez da tentação redutora de certas interpretações que, em nome da tradição, acabam impondo-se como únicas. Mas também e sobretudo pelo seu caráter experiencial. Os Exercícios são um livro para *ser feito* mais do que para ser lido. Ou, se quisermos, as observações pessoais que S. Inácio codifica e transmite (sentido literal, "histórico", poderíamos dizer) não pretendem mais do que desencadear e acompanhar um processo no qual o exercitante, dentro de uma experiência eclesial de fé (relação diretor-exercitante: *dar* os Exercícios), deve *fazer os Exercícios,* i.é. recriar, reescrever a mesma experiência espiritual na linguagem da própria história. É o sentido "espiritual" ou experiência da força criadora do Espírito(2).

(2) São diferentes as perspectivas daquele que *dá* os exercícios (cf. por exemplo nº 9 e 15) e daquele que os *faz* (cf. nº 11 e 27). R. Barthes fala de "texto múltiple" ou de quatro textos (numa sugestiva comparação com os quatro sentidos da Escritura da exegese medieval): de Inácio ao "diretor"; do "dire-

Eis por que a referência ao texto é inseparável da atualidade histórica dentro da qual se refaz a experiência originária. Abordar os Exercícios com olhos diferentes, com as preocupações que são as nossas — na totalidade e inseparabilidade das questões — não é projetar sobre esse texto o que gostaríamos de encontrar nele; é estabelecer um diálogo que vai além da pura exegese literal, que atravessa o texto — sem ignorá-lo — para chegar à experiência fundamental que o sustenta. Tal esforço é mais coerente com a intencionalidade do livrinho e mais fecundo do ponto de vista hermenêutico do que outras "adaptações", aparentemente atuais(3), mas inevitavelmente exteriores por não atingirem a totalidade e a lógica interna do método inaciano. Fora dessa totalidade e lógica por que referir-se ainda a *esse* texto (por ex. rei temporal) à primeira vista hermético e anacrônico? Só se *em si mesmo* (na totalidade do seu movimento interno) ele se revelar como veículo significativo e atual de uma experiência passível de ser universalizada. É a questão da "modernidade" de S. Inácio: que significação pode ter hoje a sua interpretação da existência cristã?

Porque é disso que se trata. O livro dos Exercícios não é uma obra *literariamente* trabalhada, mas é certamente um texto cuidado com rigor; não é um *tratado teológico* (e seria um erro reduzi-lo às categorias teológicas da época) mas possui uma teologia subjacente. Na despretensão e sobriedade da sua textura os Exercícios não podem ser reduzidos a um conglomerado de técnicas e receitas para a "vida espiritual". São *exercícios.* E esta vinculação realista à práxis os redime da suspeita de fuga (espiritualismo) e alienação (abstração) que paira sobre o termo "espiritualidade" e as suas sistematizações. Suspeita baseada no formalismo de muitas práticas "espirituais" e na perigosa e mortal dicotomia entre a vida real e a vida "espiritual". Como *exercícios* são, no sentido etimológico da palavra, um método, um caminho rigorosamente construído que reintroduz a experiência de Deus na trama concreta e opaca do dia-a-dia como busca apaixonada da vontade de Deus (discernimento) e como compromisso responsável pelo destino da história (eleição). E como exercícios *espirituais* são a experiência difícil e delicada do Es-

---

tor" ao exercitante; o texto refeito pelo exercitante em diálogo com Deus; e a resposta que Deus dirige ao exercitante. Cf. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola,* Seuil, Paris, 1971, pp. 47-50.

(3) Transpor, por exemplo, a figura do "rei temporal" em categorias de um líder político ou de um sindicalista moderno é ignorar não só que a linguagem está enraizada em estruturas significativas, mas sobretudo a função que a parábola do rei temporal desempenha dentro da segunda semana.

pírito em ação. O "contemplativus in actione", ou o "achar Deus em todas as coisas" não tem nada de fuga do real ou de subjetivismo intimista. Trata-se da experiência concreta e militante do que significa a vida *no* Espírito e *pelo* Espírito, na lenta e paciente configuração da história — pessoal e social — segundo o homem novo, Jesus Cristo. Em outras palavras é o que Paulo chama a "liturgia da história" (Rom. 12, 1s).

Esta *interpretação da existência cristã* não é certamente a única possível. Existem outras "espiritualidades" com cidadania reconhecida na Igreja. Perguntar-se, pois, pela validez da experiência espiritual dos Exercícios é interrogar-se, de alguma maneira, sobre a sua especificidade. E esta reside na totalidade indivisível do método-caminho, do conteúdo e da concepção teológica subjacente que os unifica: a liberdade responsável do sujeito como lugar decisivo onde a paixão de Deus pela história ("entregou o seu único Filho": Jo 3, 16) suscita a paixão da história por Deus. Na terminologia inaciana, buscar a vontade de Deus, ordenar a vida, servir em missão, etc. é inseparavelmente paixão por Deus como paixão pela história e paixão pela história como paixão por um Deus "semper maior", único, imanipulável.

Mas a validez desta interpretação teológica e a atualidade da questão hermenêutica devem ser provadas *no* texto e *a partir do* texto. Só assim aparecerá a pertinência das interrogações levantadas e a objetividade da leitura. O *texto* não se confunde com a história da sua tradição nem se esgota nas suas *interpretações.* Através dele é preciso atingir a experiência originária que o sustenta e que suscitou a sua "escritura" como expressão discreta e sóbria que revela e oculta o *ato fundador.* Essa é a razão da importância atribuída à análise textual e estrutural. As observações, indicações e anotações de Inácio são o suporte de uma experiência espiritual e teológica, as pegadas que nos permitem identificá-la, e o método-caminho que nos abre o acesso à mesma. O texto, poderíamos dizer, é o "livretto", uma partitura que só "fala" quando é interpretada(4). Mas uma partitura na qual os sinais estão colocados com toda precisão no lugar exato. Conhecendo o cuidado e a atenção com os

(4) A experiência originária de Inácio — o ato "fundador" — é irrepetível, mas o itinerário pode ser comunicado para que outros *re-façam* a experiência de Deus. A mesma e única "partitura" pode receber muitas "interpretações". Nesse sentido o texto é o suporte, a mediação de uma experiência de Deus sempre nova. E esta é outra razão da atualidade permanente dos Exercícios: a variabilidade dos contextos nos quais é feita a experiência. G. Papini comparou a distância entre o texto e a prática do mesmo (a experiência feita) à distância que existe entre um mapa e a riqueza do país representado. Cf. I. IPARRAGUIRRE, *Obras completas de S. Ignacio de Loyola,* B.A.C., Madrid, 1963, p. 168.

quais Inácio corrigiu o chamado texto autógrafo não é demais presumir que cada palavra tem o seu peso e que a própria composição e estrutura do texto estão atravessadas por uma intencionalidade. É o que se trata de verificar a propósito da segunda semana.

II. TEXTO, CONTEXTO E ESTRUTURAÇÃO DA SEGUNDA SEMANA

1. PRIMEIRA APROXIMAÇÃO

Com a "segunda semana" se inicia outra etapa dos Exercícios. Em que sentido é nova? Como pode ser delimitada? Até que ponto possui uma clara estrutura interna? São perguntas que não podem ser evitadas.

1.1. Uma nova etapa

É conveniente começar dizendo que a acepção do termo "semana", nos Exercícios, não equivale ao tempo cronológico ou social que esse vocábulo sugere. O ritmo das "semanas" nos Exercícios é antes um tempo *pessoal,* no qual a liberdade do sujeito atinge finalmente o objetivo procurado. Por isso elas podem ser dilatadas ou reduzidas segundo o ritmo do exercitante(5).

A este critério subjetivo vem juntar-se um critério objetivo: a partir da segunda semana a "vida de Jesus" se torna o objeto e o conteúdo das contemplações. Temos assim uma distinção natural entre a primeira semana e o resto dos Exercícios. Com a contemplação dos "mistérios" se abre, pois, uma etapa nova. Mas o que a distingue claramente da primeira não a diferencia das outras semanas. É necessário, portanto, encontrar outros critérios — internos à segunda semana — para estabelecer com maior precisão os seus limites.

Antes de tudo, porém, convém fazer uma observação sobre as raízes *evangélicas* da experiência inaciana. A dificuldade inicial de um texto árido e hermético tem levado muitas vezes a querer substituir a linguagem inaciana — que seria medieval e anacrônica — por uma lingua-

(5) Ver a anotação nº 4. As citas dos números entre parêntese se referem sempre à numeração contínua dos parágrafos dos Exercícios proposta pelo Pe. Codina em 1928 e retocada pelo Pe. Calveras em 1944.

gem mais ágil e moderna. Um exemplo típico é o que alguns anos atrás se chamava "Exercícios bíblicos". Ora, sem querer ignorar a dificuldade levantada, é preciso reconhecer os resultados exíguos de tais transposições.

É verdade que a busca de uma linguagem mais direta, como a bíblica, era necessária, inevitável e positiva na medida em que pretendia superar o endurecimento da leitura excessivamente filosófica ou ascético-moralizante de uma certa tradição. Mas não é menos certo que, em muitos casos, tais esforços não ultrapassaram a periferia do problema. A ambigüidade de certas transposições nos "Exercícios bíblicos" radica no aparente desconhecimento da lógica e da estrutura interna dos Exercícios.

O caráter "bíblico" dos Exercícios não reside na quantidade de textos evangélicos citados ou de equivalências na Escritura que possam ser encontradas para cada meditação. Os Exercícios são "bíblicos" na sua raiz, na própria estrutura. Três das quatro semanas se concentram na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Esta proporção é significativa em si mesma. Primeiro porque mostra que a força dos Exercícios está na contemplação da figura de Jesus Cristo, nos "mistérios" como diz S. Inácio, muito mais do que na psicologia, técnicas ou métodos. E ainda porque há nessa seqüência uma importante intuição teológica: a necessidade de não separar os momentos ou etapas da vida de Jesus Cristo se quisermos captar a totalidade do seu mistério. Aparece, assim, a semelhança de estrutura entre os Exercícios e o Evangelho: apelo à conversão (1ª Semana) e desdobramento da Boa Notícia ou Evangelho que é Jesus — a sua vida, morte e ressurreição — como alguém que nos chama a seguí-lo (2ª, 3ª, e 4ª semanas). Na fórmula de Mc 1, 15: "Convertei-vos e crede no Evangelho"(6). Os Exercícios são "bíblicos" *por dentro,* porque estão plasmados pela mesma intuição e dinamismo do Evangelho.

1.2. Delimitação da segunda semana

A extensão da segunda semana é maior do que a das outras. São doze dias minuciosamente organizados: conteúdos, formas de oração, ritmo da mesma, método, observações de ordem psicológica, indicações práticas. Tudo parece estar previsto. E esta meticulosidade contrasta

(6) Tendo presente esta semelhança e conhecendo o contato de Inácio com a *Vita Christi* de Ludolfo de Saxônia e com os próprios evangelhos, não seria muito difícil encontrar as equivalências evangélicas evocadas em quase todas as palavras dos Exercícios.

mais ainda com a sóbria explicitação das outras semanas(7).

Do ponto de vista objetivo, os limites desta semana são estabelecidos pelo que se convencionou chamar — não com muita propriedade — "vida pública" de Jesus. Na terminologia inaciana: da encarnação (e nascimento) (nº 101 ss.) até o dia de ramos (nº 161). Mas subjetivamente a semana começa com a interpelação da liberdade do sujeito (nº 91-100) e deverá prolongar-se segundo as necessidades da evolução do exercitante (nº 162)(8). Há contudo, um marco objetivo para este processo: a capacidade e a liberdade de optar diante da manifestação da vontade de Deus. A eleição é um processo de discernimento — coextensivo à contemplação da vida de Jesus Cristo (a partir do quinto dia: nº 163) — através do qual o exercitante vai descobrindo qual é a vontade *concreta* de Deus sobre a sua vida. O ato pelo qual se conclui a eleição é a experiência existencial de ter recuperado a capacidade de dizer "sim", de *ser livre,* de consentir à vontade de Deus. *Feita* a eleição ou tomada a deliberação, diz S. Inácio, a pessoa deve oferecê-la a Deus numa oração empenhada, para que Ele a queira receber e confirmar (nº 183; nº 188). *Fazer* a opção! Nesse momento — no qual, paradoxalmente, escolher (ativamente) é aceitar livremente ser escolhido (passividade) por Deus — o exercitante atingiu o objetivo procurado ("encontrar o que busca": nº 4) e pode continuar os Exercícios. A liberdade recuperada na eleição: este é o critério decisivo para pôr término à segunda semana.

1.3. Estrutura interna

Se o processo da liberdade do sujeito é coextensivo à contemplação da vida de Jesus Cristo, a seleção dos "mistérios" não é arbitrária ou simplesmente entregue à oscilação incontrolada da sensibilidade ou da psicologia do indivíduo. A contemplação não é anárquica, tem uma estrutura interna. Em primeiro lugar, pela vigilância com a qual Inácio organiza minuciosamente o ritmo da oração(9). Mas, sobretudo, pelo pa-

(7) Um simples levantamento numérico permite visualizar esta constatação. A primeira semana propriamente dita ocupa 27 números (nº 45-72); a terceira e quarta semanas 19 (nº 190-209 e 218-237 respectivamente). A segunda 98 (nº 91-189).

(8) Neste caso, além dos "mistérios" sugeridos no corpo dos Exercícios, Inácio apresenta em apêndice (nº 261-312) outros esquemas para a contemplação da vida de Jesus, desde a anunciação (nº 262) até a ascensão (nº 312).

(9) Nos cinco primeiros dias há uma profusão de pormenores sobre o conteúdo e método da oração. A partir do sexto dia só há uma observação acrescentada à sóbria indicação da matéria: "conservando em tudo a mesma forma que no quinto dia" (nº 161).

pel que desempenham as meditações tipicamente inacianas: o rei temporal, as duas bandeiras, os três binários (ou categorias de homens), e os três modos de humildade. Estas meditações são o fio condutor que permite articular a contemplação dos "mistérios" (dimensão objetiva) e a evolução da liberdade do exercitante (dimensão subjetiva). Elas nos oferecem, pois, a estrutura fundamental da segunda semana(10).

Por um lado, a referência à liberdade ou princípio subjetivo. Em cada uma delas está em jogo a liberdade: no rei temporal sob a forma de apelo, nas duas bandeiras como experiência da divisão e do conflito, nos três binários se trata dos mecanismos de autojustificação que condicionam a liberdade e, finalmente, a situação de despojamento da liberdade aparece nos três modos de humildade (ou graus de amor). De alguma maneira são os marcos que indicam o itinerário da liberdade no processo que a conduz à eleição.

Por outro lado, a história de Jesus Cristo ou princípio objetivo. A referência aos passos ou etapas da história concreta de uma liberdade (a de Jesus) ilumina o que o exercitante está vivendo e, ao mesmo tempo, constitui uma interpelação da sua liberdade, da maneira de viver o próprio processo.

A experiência que resulta dessa articulação é a mesma que levou Paulo a definir a existência cristã em termos de gestação de Cristo em nós (Gl 4, 19; cf. 2, 20) ou de nova criatura que emerge por entre os escombros do "homem velho" (2 Co 4, 16-5, 7) à procura da estatura perfeita do Cristo na sua plenitude (Ef 4, 13). Trabalhado pela contemplação, o exercitante vai sendo con-figurado *por* Cristo e *como* Cristo. No momento da eleição ele descobre que eleger é ser eleito: acolher a vontade concreta de Deus sobre a sua vida.

A força da intuição inaciana repousa na rigorosa e coerente unidade da dimensão subjetiva e da dimensão objetiva. Inácio sabe que ela é a condição indispensável de uma "vida no Espírito" lúcida e realista. Por isso o método se torna cada vez mais flexível e adaptado à evolução do exercitante. O próprio ritmo da oração se modifica. A contemplação se concentra progressivamente num só "mistério" que polariza a atenção e facilita o discernimento da liberdade(11). Mas de uma liberdade

(10) A íntima relação entre estes dois princípios aparece claramente no "preâmbulo para considerar estados" (nº 135): "começaremos, *juntamente* (i.é. ao mesmo tempo) contemplando *sua vida*, a investigar e a pedir em *que vida* ou estado quer servir-se de nós sua divina Majestade".

(11) Das três meditações previstas na primeira semana só duas são mantidas na segunda (nº 129), para acabar reduzidas a um só "mistério", duas repetições e uma aplicação de sentidos a partir do quinto dia (nº 159).

situada desde o início.

2. CONEXÃO COM A PRIMEIRA SEMANA

O sentido e o alcance do processo da liberdade na segunda semana pressupõem a passagem insubstituível pela primeira. Nem a contemplação do mistério de Jesus Cristo nem a incorporação progressiva nele da liberdade do exercitante, teriam consistência sem a experiência estremecedora e dramática do mal em sua história. Experiência vivida na fé e, portanto, inseparavelmente humana e cristológica.

2.1. Uma experiência humana

Para captar a seriedade do apelo do Reino, com o qual começa a segunda semana (nº 95), é necessário saber *de que* me salva e donde me arranca o chamamento de Jesus Cristo; é indispensável ter feito a experiência pessoal da *realidade* do mal agindo na história e da *sua força* dilacerante e cruel.

Esta experiência não pode ser confundida com a tortura angustiante do "estado de pecado mortal" (culpabilidade, medo, escrúpulos, etc.) nem com o terrorismo teológico das "verdades eternas" (morte, juízo, inferno, etc.) aos quais nos tinha acostumado uma certa tradição (e prática) dos Exercícios estranhamente psicologizante. A apresentação inaciana, na sua sobriedade, só pode ser invocada para tais interpretações por uma leitura que violenta a letra porque desconhece a teologia que anima o texto(12).

A experiência espiritual da primeira semana é a constatação dolorosa da situação "cismática" — tanto individual como social — da existência humana. Por trás de um texto duro e à primeira vista desconcertante do ponto de vista teológico transparece uma visão muito fiel ao dado revelado. É o que poderíamos chamar a "história do pecado", o pecado em ação, experimentado na sua atualidade pessoal (antropologia

(12) É lícito supor que tais interpretações tiveram a sua origem — pelo menos em parte — numa leitura parcial das indicações fornecidas por S. Inácio na 18ª anotação (nº 18) sobre o que ele mesmo chamou os "exercícios leves" que desembocariam normalmente na confissão. Os Diretórios mais antigos, contudo, estão bem longe do que a tradição posterior e sobretudo uma certa prática dos Exercícios (missões populares, retiros a colegiais, etc.) iriam vulgarizar de uma primeira semana isolada da dinâmica dos Exercícios.

do pecado: nº 55-61), situado na sua pré-história (protologia do pecado: nº 45-54) e contemplado no desdobramento possível da sua lógica destrutora (escatologia do pecado: nº 65-71).

O exercitante tem que descobrir-se nessa *situação de pecado*, nessa trama histórica na qual, por um lado, o mal tem nomes próprios (sejam eles as "fraquezas" individuais e as "culpas" nossas de cada dia, ou, num nível mais estrutural, as guerras, opressões, e "indústrias da seca" de todos os nordestes do mundo) e, por outro lado, está dotado de uma dinâmica interna cuja lógica destrutora se desdobra implacavelmente no tempo dos homens(13).

Fazer a experiência do pecado é sentir-se dolorosamente lúcido ("grande e intensa dor e lágrimas": nº 55 e 63), impotente e perplexo ("vergonha e confusão": nº 48) diante dessa profunda ferida do ser ("corrupção e fealdade corporal", "chaga e abscesso": nº 58). Fazer a experiência do pecado é descobrir a própria existência como prolongação e como atualização dessa trama histórica do mal na qual a dimensão "pessoal-individual" ("pecados pessoais: nºs 55 ss.) é inseparável e incompreensível fora da experiência "coletiva, social e universal" do pecado: essa longa e atormentada história humana feita de desejos ambíguos, de instintos mal dirigidos, de egoísmos, injustiças, opressões e mortes. Fazer a experiência do pecado é perceber o dinamismo envolvente dessa força que, de maneira imperceptível mas irresistível, se apodera lentamente das pessoas e se infiltra implacavelmente nas estruturas e nas instituições sociais, políticas, econômicas e mesmo "espirituais" e religiosas. É o que justifica a linguagem, aparentemente estranha, de "sistemas de pecado", ou de "pecado social", que só poderá ser entendida à luz dessa inter-ação dialética entre o pessoal e o coletivo pela qual o indivíduo é ao mesmo tempo solidário dessa situação e ativamente participante nela(14).

---

(13) É evidente que não é esta a terminologia inaciana; não se pode negar, contudo, que seja a sua visão teológica. Expressões como a "corrupção que *invadiu* o gênero humano" (nº 51: segundo a Vulgata); "passaram *o resto das suas vidas* penando e sofrendo" (ibid.); "o processo dos pecados" (nº 56) com a sua dimensão social(tempo, lugar, relações, trabalho, etc.: nº 56) e cósmica (nº 60) etc. evocam de maneira estilizada a trama histórica do pecado. Não deixa de ser significativo que Inácio use o numeral ordinal (primeiro, segundo e terceiro) como que a sugerir o processo do mal na história (nº 45). Por outro lado, na meditação do inferno – término irreparável desta perversão da história que é o pecado – emerge com toda grandeza o critério e divisor de águas da nova história: Cristo (nº 71).

(14) Relação dialética que deve ser introduzida tanto na visão tradicional do pecado quanto na progressiva diluição da noção mesma do pecado na consciência

Mas a experiência do mal não pode ser reduzida ao que Hegel denominou a "consciência infeliz" da humanidade. O caráter trágico da história emerge, sem dúvida, na agressividade crescente do mal, mas ele reside sobretudo na consciência irreprimível das suas dimensões (nº 65, 1): a liberdade é capaz de atingir mortalmente o homem (nº 51), a história (nº 51, 52, 56-60) e Deus (nº 52, 57, 59). A percepção dessa exuberância (o mal é mais do que as expressões nas quais toma corpo na história) permite falar dele como uma realidade "transcendente". O mal é mais do que a simples acumulação quantitativa das inesgotáveis culpas individuais. Esse "mais", inexplicável e incompreensível, esse núcleo irredutível a qualquer tentativa de explicação — filosófica, psicanalítica ou moralizante(15) —, a "in-sensatez" dessa *situação histórica* é o que Santo Inácio chama realidade "invisível" do pecado (nº 47), ou o que São João, numa outra terminologia, denomina "mistério da iniqüidade" (1 Jo 3, 4) e "pecado do mundo" (Jo 1, 29). Mas esta dimensão só é acessível a quem for capaz de contemplá-la e acolhê-la como *revelação* no rosto do servidor sofrente (Is 52, 13-53, 12) desfigurado pelas nossas iniqüidades.

2.2. Uma experiência cristológica

Entregue a si mesma, a descoberta da magnitude histórica do mal conduz ao desespero impotente. Por isso, na perspectiva cristã que é a

contemporânea. A primeira, numa perspectiva mais individualista e intimista, reduzia o pecado (e a conversão) ao pessoal. É possível então sentir-se "pecador" sem que, paradoxalmente, o pecado tenha nada a ver com a situação de injustiça e a necessária transformação das estruturas. A segunda, por sua vez, acaba acreditando nos sucedâneos da psicologia como substituto da consciência de pecado. Ora, na medida em que se apaga a consciência de *sermos* realmente pecadores é inevitável que a linguagem sobre o pecado social se esvazie "festivamente": é fácil falar das "situações de pecado" porque, sem o sentido e a responsabilidade pessoal do pecado, nunca nos sentiremos implicados e responsáveis por elas.

(15) Tais explicações, com efeito, correm o risco de funcionarem como "ideologias justificadoras" de uma realidade in-sensata que nada tem de "razoável". A filosofia sempre se debateu com o problema do mal; a psicanálise nada mais faz muitas vezes do que "transferir" para as "estruturas" (traumas, condicionamentos psico-sócio-culturais, etc.) a responsabilidade de uma "consciência infeliz" que não se esgota na desculpabilização; a redução moralizante e legalista do pecado acabou confundindo a consciência de *ser* pecador com a culpabilidade morbosa das transgressões. Nenhuma dessas abordagens pode suspeitar a densidade do pecado revelado em Jesus Cristo.

da primeira semana, a experiência do mal só pode ser completa e autêntica quando, diante da crueldade da história, o exercitante experimenta *simultaneamente* a "perversão" da história como o lugar privilegiado onde se manifesta a ternura de Deus (nº 71, 3º). Esperança aparentemente nada "razoável", contra toda esperança, que só é possível quando emerge diante do exercitante o verdadeiro fundo da realidade no rosto desfigurado do Crucificado (nº 53).

A cristologia é sem lugar a dúvidas a chave de interpretação da experiência humana e teologal da primeira semana. Nos três "colóquios de misericórdia" (nºs 53, 61 e 71) o Crucificado surge como uma presença que dá consistência à história: o mergulho incondicional de Jesus Cristo no abismo mais profundo da nossa condição humana (nº 53), detém a lógica destrutora do mal (prolongando a minha vida até agora: nº 61), para se tornar companheiro do homem com ternura e misericórdia — como traduz a Vulgata — até o dia de hoje (nº 71, 3º). Presença escondida, mas nem por isso menos real do que a incontestável força do mal.

Por isso, diante do Crucificado, o exercitante passa do estremecimento da experiência do mal à súplica violentamente comovida (nº 60: "afeto intensificado" ou "ex commotione affectus vehementi") e agradecido (nº 61) que é a experiência concreta da existência reconciliada. Deus amou primeiro (Rm 5, 8; 1 Jo 4, 10.19). A história está envolvida no amor irreversível de um Deus que, para ser nosso, dos homens, se despoja até à morte.

Eis por que, no Crucificado, ao mesmo tempo que explode a insensatez da lógica destrutora do mal se revela de maneira transparente a força criadora do amor. Nesta nossa história humana "vir-a-ser-homem" equivale a ser aniqüilado (nº 53), no sentido da "kénose" paulina (Fl 2, 7)(16). A história do pecado é a história que acaba suprimindo o homem, mesmo o Justo: Jesus Cristo. Mas é nessa aparente vitória que se esgota a força do mal. O amor é mais forte do que a morte por ser mais forte do que o apego à própria vida, dada e perdida por nós (nº 53).

A experiência da misericórdia, do coração de Deus debruçado sobre a nossa miséria em Jesus Cristo, resgata o exercitante da muda perplexidade (nº 48, 50, 52, 60) à qual tinha sido reduzido pela contemplação da trama do pecado na história para devolver-lhe a palavra (de

(16) Na primeira versão latina de 1541 assim como nas correções introduzidas em 1547 a partir do texto autógrafo, o "es venido a hacerse hombre" é traduzido por "*exinanivit* adeo se, ut homo fieret". Cf. MHSI, vol. 100, Roma, 1969, p. 193.

ação de graças: nº 61) e a possibilidade de reconstruir a história sobre outras bases (nº 53: que devo fazer por Cristo?).

No horizonte do desespero da história surge a figura do crucificado como nova possibilidade para o homem. O "advento" de Jesus Cristo (nº 71) é a referência da nova temporalidade e o princípio de "discernimento" da história humana. Na carne do Crucificado estraçalhada pela força do mal, uma nova lógica é introduzida na história: a doação e a entrega sem limites. Uma *história humana* particular, a de Jesus, se torna fundamento e possibilidade de uma nova história. É o que será proposto ao exercitante nas contemplações da segunda semana. Mas o itinerário de Jesus — vida, morte e ressurreição — não é simplesmente um modelo que deve ser "imitado"; é o único caminho (e nesse sentido ele é normativo) pelo qual uma história humana foi articulada dentro de uma lógica diferente à do mal histórico. E esse caminho deve ser feito. A "ordenação da vida" (primeira semana) passa pelo "seguimento" de Jesus Cristo.

A segunda semana significará uma inversão de perspectivas. Até agora, na história dilacerada pelo mal (primeira semana), a libertação da história aparecia como possibilidade "imaginada" diante do Crucificado (nº 53). A partir do apelo do Reino, Jesus Cristo emerge do nível do "imaginário" para se tornar realidade (nº 95: *ver* a Cristo!) e fundamento vivo de uma história verdadeiramente nova. É o que deve ser verificado numa análise pormenorizada da estrutura e da teologia do texto inaciano da segunda semana.

3. ESTRUTURAÇÃO DOS "MISTÉRIOS": ANÁLISE TEXTUAL E TEOLOGIA DA SEGUNDA SEMANA

O conteúdo da segunda semana é a "vida de Cristo" ou, na linguagem preferida de Inácio, os "mistérios da vida de Cristo nosso Senhor" (nº 261). O exercitante é convidado a "contemplar" pormenorizadamente esta vida, tornando-se presente ao mistério (nº 114). Aparentemente estaríamos diante de uma visão "devota" e "piedosa" (nº 111) da vida de Jesus, muito mais próxima da *devotio moderna*(17) do que

(17) Ver P. DEBONGNIE, art. Devotion moderne, em: *DS*, III (1957) col. 727-747. De alguma maneira Inácio é herdeiro de uma longa tradição espiritual (que remonta pelo menos ao s. XII) que se caracterizava por uma aproximação devota e emotiva da vida de Jesus. Numa versão plástica teríamos a pintura de Fra Angélico. Pode-se lembrar a "devoção" de Inácio em saber qual a posição das marcas dos pés na pedra do monte da Ascensão. Cf. *Autobiografia*

da leitura "ilustrada" à qual nos acostumou a exegese histórico-crítica. Mas essa primeira impressão é insuficiente para dar razão da "concentração cristológica" dos Exercícios a partir da segunda semana. Porque a seleção dos mistérios está rigorosamente estruturada. É nessa estruturação intencional que deve ser buscada a significação teológica da "vida de Cristo" e a sua função no processo vivido pelo exercitante.

A originalidade de Santo Inácio consiste em ter articulado de maneira inseparável os momentos pelos quais passa a *liberdade* do sujeito no seu processo de libertação (busca da vontade de Deus, eleição etc.) e as *etapas* da vida de *Jesus Cristo.* Essa articulação nos dá a medida do realismo espiritual de Santo Inácio. A luta contra o mal histórico (primeira semana) se trava na *história real* da liberdade, e só nela e para ela pode ter sentido uma vitória. É nessa história que teve lugar a encarnação. Mas a "vitória" — pessoal e socialmente — não acontecerá sem o engajamento de homens livres. A história de Jesus não pode ser um consolo ingênuo para os medos inconfessados de uma liberdade que não se compromete. Jesus é pioneiro, abre o caminho, mas não nos substitui. Por isso, no momento em que o exercitante entra no processo que o conduzirá à eleição deve "contemplar" o caminho através do qual uma liberdade muito concreta, a de Jesus Cristo, configurou efetivamente a sua vida segundo a lógica do amor e do serviço.

A função das chamadas "meditações inacianas"(18) é precisamente servir de fio condutor para a organização do material evangélico. Todas elas se referem à liberdade em algum dos seus momentos cruciais, mas nenhuma é objeto de "contemplação". São momentos de "meditação" indispensável para que o exercitante possa interpretar com lucidez as etapas do seu próprio processo. As "meditações inacianas" são , nesse sentido, como que a coluna vertebral das contemplações, os momentos estruturais em função dos quais são escolhidos e organizados os "mistérios" que devem ser contemplados(19). Nos momentos críticos da sua evolução a liberdade do exercitante deve confrontar-se e deixar-se pro-vocar pela soberana liberdade com a qual Jesus enfrenta a sua história. É nesse confronto que irá acontecendo, por caminhos imprevisíveis,

---

nº 48. Cf. A. GRILLMEIER, Visão histórica de conjunto dos mistérios de Jesus em geral, em: *Mysterium Salutis,* vol. III/5, p. 19 ss.

(18) Sobre estas meditações, a referência delas à liberdade e o papel estruturador das mesmas, cf. supra p. 174.

(19) A seleção dos "mistérios" no anexo (nº 261-312) é comandada pela estrutura interna da segunda semana: Reino — "mistérios" da infância; bandeiras e binários — missão e ministério apostólico; graus de humildade — contemplações da paixão.

o processo da eleição.

Percorrendo esses momentos da liberdade representados pelas "meditações inacianas" e os "mistérios" de Jesus Cristo a eles vinculados é possível descobrir a teologia desta segunda semana. Dois princípios orientarão esta análise. O primeiro é o *papel estruturante* atribuído às "meditações inacianas". Elas oferecem o *apoio textual* para uma leitura que pretende ser fiel ao texto e à sua intencionalidade. O segundo — princípio hoje generalizado na interpretação dos Exercícios — é a referência à *petição* e aos *colóquios* de cada contemplação como sendo a chave hermenêutica da compreensão do texto. "Pedir o que quero", repete insistentemente S. Inácio, numa clara indicação da unidade buscada entre o subjetivo e a contemplação objetiva. É o realismo de uma experiência que só é autêntica se toma corpo na história e se estende à totalidade da vida de quem contempla.

3.1. O primeiro "momento estrutural"

A segunda semana se abre com a conhecida parábola do rei temporal (nº 91 ss.). Em termos de liberdade poderíamos dizer que ela representa a interpelação do sujeito, o apelo que Jesus Cristo dirige ao exercitante.

a) O "exercício" inaciano

Estamos diante de um "exercício" peculiar. A rigor — embora apresentado dentro do mesmo esquema das outras orações — não se trata nem de contemplação nem de meditação(20). Santo Inácio o designa como "exercício" (nº 99). Com uma dupla função: a de transição entre a primeira e a segunda semana(21) e a de introdução à contemplação da "vida de Cristo" que ocupará as semanas seguintes. Por isso ele foi considerado muito cedo como um novo "princípio e fundamento".

(20) Acostumados a designar este exercício como meditação do rei temporal ou do reino simplesmente, não percebemos mais os matizes do título inaciano: "o chamamento do rei temporal ajuda a contemplar a vida do rei eterno" (nº 91). O acento recai sobre o chamamento como algo importante para contemplar a vida de Cristo. A tradução da Vulgata apresenta-a já como "contemplação": "contemplatio regni Iesu Christi ex similutudine regis terreni subditos suos evocantis ad bellum".

(21) Depois da cinco meditações diárias da primeira semana, este exercício é previsto só duas vezes ao dia (nº 99), numa clara indicação de pausa. Por outro lado, a segunda semana começa com a contemplação da encarnação (nº 101: o primeiro dia e a primeira contemplação).

A partir deste momento opera-se de fato uma virada no processo dos *Exercícios.* Depois de ter *meditado* que tipo de "vida" resulta de uma história estruturada segundo a lógica do pecado, o exercitante começa a *contemplar* a "vida de Cristo" e a "ver" que é possível organizar a história e estar presente nela de outra forma(22). A "vida de Cristo" se torna um desafio. E contemplá-la é correr o risco de sentir-se interpelado. Por isso Jesus "aparece" desde o início *chamando* (nº 95). Esse apelo torna possível a passagem do "imaginário" (nº 53) para o "real" (*ver* a Cristo nosso Senhor: nº 95)(23). É possível detectar as marcas dessa virada no próprio texto inaciano?

O que está em jogo neste "exercício" é, em primeiro lugar, a interpelação do sujeito na sua liberdade. O título é claro: *"o chamamento* do rei temporal ajuda a *contemplar* a vida do rei eterno" (nº 91). O deslocamento da linguagem é significativo. A passagem do chamamento (rei temporal) à contemplação (rei eterno) é possível porque (e na medida em que) a contemplação não é distante, descomprometida, neutra. Contemplar a "vida de Cristo" é confrontar-se com alguém que interpela a liberdade; contemplar é ser chamado. Por isso, a graça que deve ser pedida é "não ser surdo ao seu chamamento" (nº 91).

De liberdade trata também a segunda parte do "exercício". Pela primeira vez surge Jesus Cristo (nº 95: *ver* a Cristo nosso Senhor) *chamando* a todos e a cada um(24). E este chamamento instaura uma história de *seguimento* sem limites nem condições ("vir comigo", "conquis-

(22) Esta mudança de "ótica" (deixar de olhar para si e voltar-se para Cristo) transforma qualitativamente a própria maneira de orar: a partir da segunda semana, a "meditação" cede o lugar à "contemplação".

(23) Na antropologia inaciana, quando se trata de contemplar uma realidade visível (por ex. a vida de Cristo) o espaço e o tempo são representados segundo a "vista da imaginação"; na meditação de realidades invisíveis (como o pecado), a representação do lugar é segundo a "vista imaginativa" (nº 47). Imaginativa ou imaginária seria uma visão da realidade recriada a partir das projeções do próprio sujeito. É a experiência vivida na primeira semana (organização — pessoal e social — da história humana segundo uma lógica contrária à *verdade da vida*). A antropologia dos exercícios não é platônica. A verdade não está nas "idéias" mas no "real", na história reconciliada em todas as suas dimensões. Daí a necessidade de passar do "imaginário" ao "real" também na maneira de representar-se a figura de Jesus. É o que parece estar indicando a inversão da terminologia definida no nº 47 quando aplicada à contemplação de Cristo neste umbral da segunda semana (da vista imaginativa: nº 91 ao ver real: nº 95).

(24) A diferença pode parecer sutil mas é significativa. O rei temporal *fala* a todos os seus (nº 93); só Jesus Cristo *chama* a todos (universo mundo) e a cada um (nº 95). Talvez porque a interpelação radical da liberdade só pode vir da pessoa de Jesus?

tar todo o mundo", "trabalhar" até "entrar na glória": nº 95). A resposta é também uma questão de liberdade: entrega absoluta (oferecer a sua pessoa) e incondicional (quero, desejo, é minha determinação deliberada: nº 98).

O segundo aspecto deste "exercício" é o despojado realismo da resposta. O chamamento se inscreve nessa estrutura humana universal que é o dinamismo dos nossos desejos e ideais. Sem essa base humana, como pressuposto, a resposta do exercitante estaria ameaçada pela miragem do "imaginário". É necessário saber por experiência donde nos arranca o apelo de Jesus Cristo (1ª semana) e com quem terão que confrontar-se os nossos sonhos mais acalentados (figura de Jesus Cristo). Nada mais estranho ao realismo espiritual de S. Inácio do que o entusiasmo ilusório de uma generosidade anárquica. O mundo dos sentimentos, por mais generosos que sejam, é enganador. E as fronteiras entre os "idealismos" inconsistentes e as "fugas" espiritualizantes são incontroláveis. O famoso "magis" do Reino (nº 97) não se move nesse nível mas visa a situação presente do exercitante. Interpelado na totalidade da sua existência, ele deve descobrir que a *causa* do Reino é inseparável da *pessoa* de Jesus. Por isso, a sua resposta não se decide no nível das análises teóricas — nunca faltarão motivos para aderir a uma causa justa e sensata (nº 96: juízo e razão) — mas no terreno concreto das lutas e das renúncias (nº 97) nas quais toma corpo o seguimento histórico e incondicional de Jesus Cristo (nº 98). A forma da sua resposta deve ser cristológica (a mesma "figura" do caminho de Jesus) na medida em que ela se revela como vontade concreta de Deus sobre a sua vida.

Essa espécie de implosão de qualquer fantasia espiritual permite determinar melhor a função da "parábola" inaciana dentro deste "exercício". Ela não se situa no nível *objetivo* das comparações. O caminho das analogias históricas(25) não poderia conduzir muito longe na compreensão do que foi a vida de Jesus. As diferentes tentativas de "adaptar" a parábola inaciana não parecem ter compreendido que ela se situa no nível *subjetivo* dos *desejos,* na raiz profunda da qual brotam os grandes projetos e ideais humanos(26). A grandeza do "caminho" de Jesus como projeto de vida digno de uma existência humana exige um substra-

(25) É secundário saber se pode ser identificada através do texto uma figura histórica como a de Carlos V, ou se a caracterização como "missão divina" de um ideal político (unidade de uma Europa dividida) é o reflexo da mentalidade da época ou deve ser atribuída a S. Inácio.

(26) A razão, a meu ver, do fracasso de certas transposições modernizantes (por ex. falar de um líder sindical, político etc.) é que, obsessionadas pelo anacronismo da linguagem, acabam perdendo o essencial da intuição inaciana.

to humano à altura. A seriedade do seguimento como resposta é proporcional à capacidade de "perder-se" — incondicionalmente e sem reservas — por uma "causa" humana. É necessário ter sonhado com projetos acabados e perfeitos, ter sido habitado alguma vez por causas dignas de exigir a vida, ter experimentado a atração irresistível dos "messianismos" — sejam eles religiosos ou políticos, venham eles do "judeu" que em nós espera sempre o Messias de outra forma, ou do "pagão" que não cessa de segregar utopias como respostas plausíveis para situações humanas que não podem esperar —, é necessário algo disso para sentir a comoção que pode provocar no mais profundo de uma existência (com todas as suas aspirações, desejos, projetos e ideais) o "segue-me" pronunciado por Jesus. Porque esse chamamento introduz uma tensão inquietante na pessoa que o escuta. Para realizar-se, o humano é chamado a transcender-se (ir além, sair de si e sob muitos aspectos perder-se aos seus olhos) sem abandonar a sua terra histórica.

A parábola do reino é pois a *parábola da vida* — de Inácio e do exercitante — porque é nela que o chamamento de Jesus Cristo se inscreve e atinge o dinamismo dos nossos desejos. A vida é o único lugar da resposta, da experiência espiritual e do seguimento histórico. É nessa história *real* (*ver.:* nº 95) que nos introduz Jesus Cristo.

O exercitante deverá estar sempre atento à distância que se pode criar entre o Cristo por ele imaginado (sonhos e projetos "espirituais": cf. nº 91: ver com a vista imaginativa) e a visão concreta e real de Jesus (nº 95). Porque o caminho aberto por Jesus tem uma concreção histórica: nesse mundo estigmatizado pela anti-história do pecado(27) Jesus torna possível uma maneira nova de viver. Mas a sua "lógica" é diferente.

É a descoberta do paradoxo cristão. O itinerário de Jesus de Nazaré — pela luta sofrida à glória (nº 95; cf. Lc 24, 26) — é escandaloso e desconcertante porque contradiz a maneira como nós "imaginamos" a realização do homem. Por isso, a contemplação de Jesus Cristo (ver) e o confronto com a sua palavra (ouvir) desencadeiam um processo no qual o exercitante é chamado a refazer o seu *mundo* (espaço, tempo, imaginação, desejos, etc.) e a recriar a sua *história* (reino, conquista, trabalho, glória, etc.) na contracorrente, i.é. contradizendo a anarquia dos desejos e a inércia da anti-história do pecado que tomaram corpo nas criações pessoais e sociais da nossa história.

(27) A nível textual esta referência realista à primeira semana pode ser vista no nº 96 ("juízo e razão" parecem opor-se à "anarquia dos desejos" experimentada nas meditações da história do pecado) e no nº 97 (onde a resposta ao chamamento poderá exigir uma re-ação radical que evoca o colóquio no nº 63).

O apelo de Jesus Cristo, embora "justo e razoável" (nº 96), suscita no exercitante o desejo de que a sua vida seja determinada e estruturada pela "lógica da cruz" (1 Co 1, 18: lógos toũ stauroũ) que marcou o caminho de Jesus Cristo (injúrias, ignomínia, pobreza: nº 98). É a inversão da lógica que preside à história do pecado. Seguir a Jesus Cristo significa lutar contra a lógica da morte que nos trabalha (nº 97: "revolta da carne, dos sentidos e do amor próprio e do mundo", na tradução da vulgata) e deixar-se introduzir (nº 98: ser eleito e recebido) no âmbito da vida nova de Jesus.

Paradoxalmente o exercitante acaba dispondo-se no colóquio para o contrário do que poderia sugerir o entusiasmo inicial diante do reino. É a explosão da imagem do rei temporal. *Quanto magis Christus* (nº 95 da Vulgata)! Diante do realismo do seguimento (nº 95: comigo! nos sofrimentos e na vitória) acaba se manifestando a inconsistência de qualquer "reino ideal" e de todos os "ideais do reino" que não passem pela prova da morte. Mais cedo ou mais tarde o *humanum* terá que confrontar-se com a *outra* lógica (a outra maneira de ser homem), terá que ser "rompido", como Jesus na cruz, perdendo aparentemente a vida para recebê-la nova. As medidas humanas dos nossos sonhos têm que "explodir" para abrir-se a *outra* plenitude recebida de Deus. Esta reviravolta não é o resultado de uma imaginação doentia nem o fruto de uma generosidade espiritual que se desconhece. É a marca do realismo espiritual de S. Inácio. Só há um caminho pelo qual se pode transitar: Jesus Cristo. A participação na sua "missão" (ideal do Reino: nº 95 e a resposta sensata que provoca: nº 96) é inseparável da participação no seu modo de "ser" (caminho e estilo de vida: nºs 97-98). Ouvir o chamamento de Jesus Cristo é passar dos "sentidos imaginários" aos "sentidos espirituais", da história imaginada e construída como o exercitante gostaria que fosse à configuração real do homem todo (sentidos! i.é. o modo de estar presente no mundo) pelo Espírito de Jesus Cristo.

O seguimento deixa de ser "imaginário" para se tornar tremendamente real e concreto. Doravante Jesus Cristo não pode mais ser "projetado" imaginariamente (nº 92: representar diante de mim; pôr diante dos olhos, ver com a imaginação: nº 91); tem que ser "visto" (nº 95) no caminho concreto da sua história real. Contemplá-lo é reconhecer na sua vida a possibilidade de recriar a história dentro de *outra* lógica oposta à do pecado (nº 97); é arriscar com Jesus Cristo uma maneira nova de ser homem, ousando pronunciar *nessa* história — contraditória e dilacerada pelo mal — o nome do Pai no qual repousa (nº 95; 135; cf. 1 Co 15,

24 ss.)(28). A contemplação dos "mistérios" da vida de Jesus tem como função concretizar essa experiência.

b) Os "mistérios" da infância

À grande "abertura" do Reino (primeiro momento estrutural) responde o sóbrio desdobramento dos "mistérios" da infância. Durante três dias o tema proposto para a contemplação é o lento e concreto *fazer-se homem* de Cristo por mim (nº 102 e 104). Esta série de contemplações se abre com o quadro solene da encarnação (nº 101: primeiro dia e primeira contemplação). Este é o motivo que será desenvolvido depois nas variações da sua concreção histórica: nascimento, apresentação no Templo, fuga para o Egito, retorno a Nazaré (nº 110-134).

As características mais importantes desta teologia inaciana da encarnação estão inscritas no próprio texto. Em primeiro lugar, o caráter "sinótico" da contemplação. A visão tem que abranger simultaneamente a totalidade do real em todas as suas dimensões(29). Porque a realidade não se reduz às situações desesperadas da história. Real é também o olhar enternecido das "três pessoas divinas" (nº 102) sobre essa história e a firme decisão de resgatá-la (nº 107; cf. 102 e 108); e não menos real é a constatação maravilhada de que, num ponto perdido dessa história,

(28) A referência ao Pai aparece, de maneira significativa no colóquio dos pecados (nº 63: duas vezes); no episódio da perda no templo (nº 135; cf. 272); no colóquio das bandeiras (nº 147: duas vezes; cf. 148) e na paixão (nº 199, 201; cf. 290 e 297).

(29) É elucidativo, nesse sentido, visualizar a estrutura da contemplação. Em cada um dos três pontos se trata de "ver", "ouvir" e "olhar o que fazem" os homens, as três pessoas divinas e Nossa Senhora. Mas a contemplação não será completa se isolarmos cada um desses aspectos ou atores. Teologicamente é necessário uma espécie de corte transversal que permite descobrir e experimentar que sobre essa situação humana, tão desalentadora num certo sentido (coluna do ver-ouvir-olhar o que fazem os homens), está sendo pronunciada uma Palavra (coluna do ver-ouvir-falar o que fazem as três pessoas divinas) que abre essa realidade a uma possibilidade inédita (coluna do ver-ouvir-olhar o que faz Nossa Senhora). Graficamente:

	Homens	Trindade	Nossa Senhora
Ver	Situações	Vistas por Deus	Paradoxo: Ponto!
Ouvir	Desespero	"Façamos redenção"	"Encontraste graça"
Olhar o que fazem	Matar-destruir	ENCARNAÇÃO	Humilhando-se: Fiat. Eis aqui a escrava.

alguém possa consentir em fazer da sua vida a matriz de uma história re-criada (nº 108; cf. 262, 3º). Contemplar a encarnação é ter "olhos" para "ver" a realidade além das aparências contraditórias da nossa experiência imediata: Deus e o homem inseparavelmente unidos para sempre; a história vista a partir do compromisso de Deus (nº 107: façamos redenção; cf. nº 102) e Deus descoberto na trama da história, nunca fora ou além dela. Esta é a raiz do fundamental otimismo inaciano diante da realidade (a gestação do mundo e da história como corpo de Deus segundo Rm 8, 13-30) e a base teológica do "encontrar a Deus em todas as coisas": não só "contemplativus in actione" mas também "contemplativus in situatione".

A encarnação é apresentada, em segundo lugar, como chave hermenêutica da história. O mundo todo, na sua diversidade contrastada, é envolvido na livre decisão de Deus: o envio do Filho (nº 102). Este "advento" de Cristo aparecia já no colóquio da meditação do inferno (nº 71) como *o* critério do discernimento (juízo) de todas as pessoas (antes, durante ou depois da sua vinda) e por isso mesmo como o divisor de águas da história. De maneira não menos surpreendente o inferno se torna insistentemente presente na contemplação da encarnação. Por três vezes consecutivas se fala de "descer ao inferno" (nº 102, 106, 108) como trágico desfecho do desespero da história: ferir, matar, ir ao inferno (nº 108).

Esta centralidade de Jesus Cristo não é, portanto, algo arbitrário ou imposto tardiamente à história. É a expressão de uma decisão das "pessoas divinas" (nº 102). A encarnação é a visibilidade histórica desse amor de Deus pelo homem. Por isso, o inferno, como expressão definitiva do dinamismo destrutor do pecado e do mal na história, aparece na contemplação como o "negativo" do amor de Deus em Jesus Cristo(30). *Dentro* desse mundo, dentro desse "inferno" experimentado na primeira semana como possibilidade da história, se realiza a encarnação. A vitória do amor e da graça tinha que ser decidida nas raízes mesmas do ser-homem. Ao "fazer-se homem", o Filho introduz uma "lógica" nova na história. Jesus Cristo é o *caminho* que se abre aos homens como possibilidade real de re-fazer a própria história(31).

Porque a encarnação é o ponto de partida de um movimento pelo

(30) Não deixa de ser significativo que a composição de lugar, na meditação do inferno, seja ver o *comprimento*, a *largura* e a *profundidade* do mesmo (nº 65, 1º). Só faltaria a *altura* para termos, em negativo, as dimensões do amor de Deus em Cristo (cf. Ef 3, 18).

(31) Esta visão universalista (a encarnação como chave hermenêutica da totalidade da história), inscrita na própria linguagem da contemplação, responde positivamente à universalidade negativa do inferno (cf. nº 65, 1º e nº 71).

qual o Filho assume a condição humana para fazê-la retornar, por dentro, ao Pai (Jo 1, 1 s.). Esta é a terceira característica. A penetrante "visão" da encarnação se torna abstrata e incompreensível fora da sua realização histórica. É o que poderíamos chamar a dialética entre o universal e o particular nessa teologia da encarnação. Ela aparece como contraste entre o afresco global da primeira contemplação (nºs 102-109) e a explicitação histórica desse *fazer-se homem* de Cristo por mim (nºs 102 e 104). O mesmo movimento transparece no perfeito paralelismo com que são estruturadas as contemplações do segundo e terceiro dia, assim como na linguagem utilizada no interior de cada "mistério"(32).

A encarnação, com efeito, só pode ser "vista" e contemplada no "particular": à medida que toma corpo na história (nº 111) e se dilata

(32) Eis como seria o esquema dos três primeiros dias:

	Duas Contemplações	Duas Repetições	Uma aplicação de sentidos
1º dia	1ª encarnação nº 101 ss. 2ª nascimento nº 110 ss.	nº 118-120	nº 121-126
2º dia	3ª apresentação nº 132 4ª fuga para o Egito	nº 132	nº 132
3º dia	5ª vida em Nazaré nº 132 6ª perda no Templo	nº 134	nº 134

A primeira, terceira e sexta (aqui Inácio inverteu a ordem: cf. infra p. 195s.) contemplações representam o pólo do "universal" (globalidade da encarnação, reconhecimento público no templo da função salvífica universal de Jesus e a superação dialética do particular na abertura e disponibilidade à missão universal do Pai). A segunda, quarta e quinta contemplações representam o pólo da imersão no "particular". O paralelismo das contemplações revelaria, a nível textual, que as duas dimensões são inseparáveis. Por sua vez, a análise do vocabulário parece confirmar esta interpretação. A *universalidade* marca a linguagem: cf. nº 102, 103, 106, 107 repetição insistente de "todos", tantas e tão diversas gentes, face da terra, gênero humano; nº 268: todos os que esperavam, salvação de Israel, templo, primogênito, Salvador; nº 272: templo, Jerusalém, deixa os "pais" pela obediência ao Pai; cf. 135 e nº 272, 3º). A linguagem do *particular:* nº 102: Nossa Senhora, uma casa, aposentos, cidade, província, caminho concreto; nº 268 e 269: oferenda dos pequenos, figuras particulares (Simeão, Ana, Herodes, o menino), ameaça, fuga; nº 271: obediência e sujeição; nº 134: anonimato etc.

por toda a geografia das pequenas decisões humanas(33), através de um *caminho* (nº 112) marcado por pobreza, trabalhos, sofrimentos e afrontas, que se estendem do nascimento até à morte (nº 116). Porque não se trata aqui de um acontecimento "pontual" e maravilhoso do início da vida de Jesus. A encarnação é um *processo* cujo sentido é inseparável das etapas através das quais ela chega à sua plenitude. Mas *aí*, em cada um desses momentos, o que deve ser captado ("visto" e contemplado) é o "universal" da soberana determinação das "três pessoas divinas" (nº 102), a livre decisão pela qual o Filho se faz homem para resgatar o gênero humano(34). "Universal concreto", Jesus Cristo é essa unidade diferenciada que dá consistência teológica não só à palavra "mistério" (utilizada para designar as contemplações da vida de Cristo) mas à própria contemplação. A humanidade de Jesus Cristo não só "aponta para" uma realidade que estaria por trás ou além dela, mas *manifesta* e *revela* verdadeiramente *a* realidade.

Aqui reside a intuição cristológica de Inácio. Nesse apego à humanidade de Jesus não há nenhuma concessão aos sentimentalismos fáceis de uma piedade subjetivista. A maneira inaciana de tratar o material evangélico é, apesar de certas aparências, rigorosamente teológica(35). E a chave dessa teologia de Cristo é a palavra "mistério" com a qual — de maneira preferencial senão exclusiva — são designados os acontecimentos da vida de Jesus.

Os "mistérios de Cristo", com efeito, eram um verdadeiro *locus theologicus* para a teologia patrística. "Mistério"(36) é o termo técnico

(33) É o que S. Inácio chama "pagar tributo" (nº 111) às vicissitudes e arbitrariedades da história: como ameaça de morte, exílio (nº 269), ou como experiência de sujeição aos poderes estabelecidos (nº 264).

(34) A gratuidade desta decisão divina é sublinhada por Inácio através de uma arrevesada expressão que marca a distância entre o particular das "aparências" humanas e o universal do desígnio eterno das "três pessoas divinas": a encarnação do Filho é decidida "na sua eternidade" (nº 102), ou como traduz a Vulgata, "na eternidade da sua divindade (lit. deidade)".

(35) "Apesar das aparências", porque uma leitura apressada do texto poderia condená-lo à condição dos apócrifos, ignorando a profundidade teológica que transparece através da linguagem. Por exemplo: nº 130: conhecer o Verbo eterno encarnado, para amá-lo e seguí-lo nesse "fazer-se homem por mim" (nº 104). E no colóquio: oferecer a própria vida como lugar da encarnação (nº 109: *assim* novamente encarnado).

(36) Na acepção comum desta palavra acabou predominando uma conotação racionalista e pejorativa. Mistério é tudo aquilo que escapa à nossa compreensão, um resíduo inacessível (ainda!) à razão humana. E nesse sentido só pode ser considerado como algo negativo: um limite, uma barreira imposta à inteligên-

que resume essa visão *concreta* e *indivisível* da cristologia. Concreta porque a novidade cristã passa pela "carne de Jesus" (2 Jo 7; 1 Jo 2, 22; 4, 3). A revelação e a salvação não são "especulativas"; elas tomaram corpo numa existência concreta, foram geradas (*gesta historica*) na carne da história. Por isso, o "caminho novo e vivo" (Hb 10, 19-20), o itinerário da experiência cristã — contra todos os docetismos de plantão e as suas sutis variações nas diversas formas de gnose — será sempre a carne, a humanidade de Jesus (Jo 14, 6).

Indivisível ao mesmo tempo porque *na* humildade da carne transparece *mais* do que ela é. Esse *excesso de sentido* captado *na* existência de Jesus e *através* dela (na autoridade das suas palavras, nos seus gestos poderosos, etc.) provocou, durante a vida terrestre de Jesus, a busca e a interrogação — admiradas ou escandalizadas — sobre a sua identidade e finalmente sobre o seu "mistério". Ele é (ou pretende ser) *mais* (Mt 12, 6.41.42) do que permitem julgar as aparências(37). Não são mais os aspectos parciais da sua vida (os "mistérios") os que incomodam. A *totalidade* da sua existência se torna uma pergunta enigmática. Quem é ele? Este é *o* "mistério". Ninguém poderá arrancar-lhe a resposta pela força (Jo 10, 24; cf. 8, 25). É necessário o risco da fé para captar a "glória da carne" como diria João, o sentido oculto, a profecia, dessa história singular. Por isso, a esse desafio a igreja primitiva respondeu com a criação de um gênero literário novo: o evangelho. Marcos, muito antes de U. Eco, tinha percebido que "aquilo sobre o qual não se pode teorizar deve ser narrado"(38). O sentido da existência de Jesus não pode ser deduzido da história nem provado; só pode ser narrado e proclamado a partir da fé pascal(39).

---

cia. Como introdução ao sentido desta temática na cristologia patrística, ver: A. GRILLMEIER, Visão histórica de conjunto dos mistérios de Jesus em geral, em: *Myst. Sal.*, Vozes, Petrópolis, 1974, vol. III/5, pp. 7-24; K. RAHNER, Mysterien des Lebens Jesu, *LThK*, VII (1967) col. 721-722; M. SERENTHÀ, Misteri di Cristo, em: *Dizionario Teologico interdisciplinare. Supplemento.* Marietti, Torino, 1978, pp. 9-24.

(37) Cf. Jo 6, 42.52; 8, 40; 10, 33; Mt 13, 55-57.

(38) Nessa fantástica parábola da condição pós-moderna que é o seu romance *O nome da rosa*, U. Eco, na orelha da edição italiana (substituída na edição portuguesa), escreve — parafraseando a última sentença de L. Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus* — "se ha scritto un romanzo è perché ha scoperto, in età matura, che di *ciò di cui non si può teorizzare, si deve narrare*".

(39) Seja-me permitido remeter ao que escrevi em outro lugar: "Que Deus saia ao encontro do homem em Jesus de Nazaré, que no acontecer histórico da sua vida chegue à sua plenitude a história de Deus com os homens, como tinha sido anunciada pelos profetas, que a revelação dessa presença seja precisamente a misteriosa identificação de Deus com o homem até a morte, tudo isso só pode

Esta unidade diferenciada, esta totalidade indivisível de sentido, esta inseparabilidade de dimensões irredutíveis que é a vida de Jesus – e que nós acabamos reduzindo à humanidade e à divindade das "naturezas" – é o que S. Inácio, dentro da melhor tradição patrística, denomina "mistério" ou "mistérios de Cristo". Todos os acontecimentos dos quais Jesus foi sujeito ativo ou passivo (autoridade, atitudes e comportamentos, gestos poderosos, palavras, etc., mas também nascimento, batismo, tentação, etc., até à morte e ressurreição) são "mistérios", i.é. "sinais" que na sua realidade humana, histórica, visível nos permitem atingir o seu ser mais profundo, definitivo, invisível. Radicados na sua pessoa, todos estes acontecimentos são o desdobramento diante dos nossos olhos do único "mistério" que *é* Jesus Cristo.

Numa linguagem mais próxima à nossa experiência espiritual e intelectual é o que se pretende dizer ao caracterizar a vida de Jesus, na sua totalidade e unidade, como "sinal", "sacramento" ou "símbolo" real e eficaz de Deus. *Nela* e *através dela* – realmente e não de maneira extrínseca ou convencional – tocamos a vida mesma *de Deus,* a Palavra da vida (1 Jo 1, 1-3). E quando essa relação inseparável entre visível e invisível se transforma numa imanência mútua e pessoal pela qual Jesus e o Pai não podem ser compreendidos um sem o outro (Jo 8, 19; 10, 3.38; cf. 17, 11.22), então o "sinal" se *personaliza:* Jesus não só "aponta (de fora) para Deus" mas o revela em si mesmo, é o *rosto de Deus* ("quem me vê, vê o Pai": Jo 14, 9; cf. 14, 6-11), a única *testemunha fiel* (Apc. 1, 5), porque só ele *viu* o Pai (Jo 1, 18; 6, 46) e pode morrer por isso (Jo 10, 32; 8, 28.37.40).

Mas para "ver" isso é necessário ter "olhos" que vão além das aparências puramente humanas (Jo 7, 24; cf. 6, 42), além da "carne" como escreve literalmente João (Jo 8, 15). Esta é precisamente a função da contemplação. Contemplar é consentir ser introduzido nesse "mistério" que é Jesus Cristo. Diante dele não há neutralidade possível. A liberdade do exercitante se torna o lugar onde se revela com toda a sua força a trama dramática dos "mistérios". Na contemplação, cada um dos acontecimentos da vida de Jesus ressoa como palavra que interpela e busca articular-se no corpo e na história daquele que contempla. Dessa maneira o exercitante é introduzido no caminho concreto do seguimento histórico. Esta atualização do "mistério" é mais (perigosa e compro-

ser dito a partir da fé e à luz da Páscoa (...): (Marcos) *anuncia* (querigma) o sentido profundo da existência de Jesus, a sua significação escatológica, *narrando* (história) os acontecimentos da sua vida terrestre... C. PALÁCIO, *Jesus Cristo: história e interpretação,* Ed. Loyola, São Paulo, 1979, pp. 121-137 (aqui p. 135 s.).

metedora) do que a simples interiorização pessoal. O "que devo fazer" do colóquio da meditação dos pecados (nº 53) — a práxis real daquele que contempla — começa pela busca apaixonada da vontade de Deus. Em contextos sempre novos (atualidade do exercitante) o "mistério" que é Jesus Cristo só pode ressoar como palavra sempre nova. O "mistério" se torna atualidade viva quando o exercitante consente livremente que a sua história seja con-figurada por essa vontade concreta de Deus sobre a sua vida(40).

Esta visão unitária do "mistério de Jesus" é o que separa decididamente a cristologia dos Exercícios tanto dos perigos de uma abordagem individualista e sentimental da vida de Jesus quanto das irredutíveis tensões às quais pareceria ter-nos condenado a moderna problemática do "Jesus histórico"(41). Ela é também a razão profunda pela qual, sem anacronismos nem violências, a cristologia dos Exercícios é passível de uma leitura surpreendentemente inspiradora para a nossa situação atual.

Ao articular de maneira rigorosa, no ato de fé contemplativa, as etapas da história de Jesus e a evolução pessoal do exercitante, Inácio estabelece os limites *objetivos* dentro dos quais se desenvolve a experiência. A contemplação não pode ser anárquica, nem a seleção dos "mistérios" entregue à oscilação incontrolável dos gostos pessoais. A objetividade da história — a vida de Jesus na significação das suas diversas etapas — deve ser respeitada(42). Essa necessidade de "tornar-se pre-

(40) Trata-se, na expressão ousada de Inácio, de uma verdadeira encarnação (nº 109: assim novamente encarnado) na medida em que as etapas da vida de Jesus — a lógica da sua existência — vão con-figurando o exercitante até estruturarem (se tornarem estruturas de) a sua existência. É a atualidade corporal da con-figuração (cf. nº 116).

(41) Esta inegável distância com relação às duas posições mencionadas parece ter escapado a J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, CRT, México, 1976, pp. 321-346. A distinção entre teologia explícita e implícita em S. Inácio é incapaz de dar razão da originalidade cristológica subjacente à teologia dos "mistérios", como não pode explicar também a íntima articulação, na unidade da contemplação, entre a vida de Jesus e a vida do exercitante. Paradoxalmente, a vida do Jesus histórico pode se tornar um simples modelo inspirador.

(42) Objetividade que aparece na submissão de Inácio à seqüência das narrações (nessa espécie de concordância que é o apêndice dos mistérios: nº 261-312) e na honestidade intelectual que o leva a distinguir o que é e o que não é do evangelho (cf. nº 261 nota), ou ainda na fidelidade à "história" que deve ser "narrada" em cada contemplação ou meditação (nº 2). Inútil sublinhar a distância entre este respeito fiel aos "gesta" (acontecimentos reais) de Deus na história da salvação e da sua expressão definitiva na existência humana de Jesus, e a concepção de história subjacente aos métodos exegéticos modernos.

sente" aos acontecimentos (nº 114) é mais do que um esforço subjetivo da imaginação, é uma autêntica submissão (acatamento, diz S. Inácio) à realidade de Jesus, é o respeito contemplativo (nº 114: olhando, contemplando, servindo) pelo qual a história vem ao exercitante. *Trazer* a história, diz significativamente Inácio (nº 102; 191).

É possível, portanto, um acesso objetivo à figura de Jesus que, sem conhecer (nem poderia ser de outro modo!) a complexidade histórica e literária do N.T. possibilitada hoje pela exegese científica, atinge certeiramente o âmago do evangelho(43) e não pode ser confundida sem mais com a arbitrariedade e o subjetivismo de certas apropriações das "vidas de Jesus"(44). Mais ainda, a impossibilidade de separar a história de Jesus e a liberdade do exercitante no ato da contemplação impede que seja recortada a realidade total de Jesus. A sua história real é mais do que um passado morto e cada vez mais distante, passível no máximo de ser "imitado"; é presença viva de uma liberdade que chama e interpela. Por isso, o seguimento, como atualização coerente da resposta do exercitante, nunca poderá ser reduzido à ética da imitação. O seguimento é a tradução histórica dessa mística paulina da mútua imanência, do "viver *em Cristo*"(45) porque Cristo vive em mim (Gl 2, 20). A práxis do cristão só é realmente nova e significativa quando deixa de ser pu-

(43) Conclusão inevitável se não quisermos seqüestrar a gerações inteiras de cristãos o direito à experiência autêntica da palavra de Deus. Sem esquecer que as comunidades no NT não conheciam os métodos histórico-críticos... Não se trata de voltar a uma visão ingênua dos evangelhos nem de opor ambos caminhos — o do Espírito na comunidade e o científico — como se fossem irreconciliáveis, mas de situar cada um deles dentro da totalidade da experiência cristã. Se o Espírito é o exegeta de Jesus na comunidade eclesial (Jo 14, 26; 16, 13) deve ser também um elemento integrante para a interpretação "científica" da Escritura.

(44) Apesar do influxo inegável sobre S. Inácio de obras como a *Imitação de Cristo*, a *Vita Christi* de Ludolfo de Saxônia ou o *Exercitatório da vida espiritual* de García Jiménez de Cisneros, é preciso ser muito prudentes para não interpretar os Exercícios a partir das características de movimentos espirituais como a *Devotio moderna* e muitos outros nos quais desembocou a Idade Média. Além disso é necessário perguntar-se se, mesmo do ponto de vista histórico, a explicação do subjetivismo de certas formas de piedade (sem ignorar os condicionamentos histórico-sociais, culturais e eclesiais) não deveriam ser buscadas mais no fato de o povo cristão ter sido privado durante muito tempo do acesso direto e do contato vivo com a Palavra de Deus, do que na (inevitável!) visão pré-crítica do NT.

(45) A expressão não deixa de ser surpreendente. O seu uso se estende às mais diversas situações humanas: viver "em Cristo" (Rm 6, 11; 8, 2), ou morrer (1 Co 15, 18), falar (Rm 9, 1) e pensar (Fl 2, 5). Mas também trabalhar (Rm 16, 12), casar-se (1 Co 7, 39), acolher o irmão (Fl 2, 29), manter-se fiel (1 Ts 3, 8), esperar, confiar ou alegrar-se (Fl 2, 19.24; 3, 1).

ra "ética" para tornar-se expressão de uma maneira de *ser*(46).

Esta visão unitária — concreta e indivisível — do mistério cristão, subjacente à contemplação inaciana dos "mistérios", só pode resultar estranha, senão alheia, a um tipo de abordagem dos evangelhos como o da exegese moderna que, por princípio, é fragmentária. Mas quando um pressuposto justo, e mesmo fecundo, do ponto de vista *metodológico*(47) se desloca imperceptivelmente para o nível dos aprioris *dogmáticos,* o próprio método se nega a si mesmo, deixa de ser caminho (meta + odos), rompendo as pontes que o faziam desembocar no solo natal da fé. Nesse momento a exegese se torna cega, incapaz de "ver" a totalidade e a unidade da "figura de Jesus"(48). E o que até então eram tensões fecundas dentro da única totalidade da fé começa a funcionar como desequilíbrio dogmático, oposições irredutíveis senão separações inevitáveis dentro da cristologia.

Eis porque a cristologia dos Exercícios não pode ser lida a partir de certas categorias modernas sem explicitar de antemão a diversidade de pressupostos(49). Seria igualmente ingênuo ignorar que, sob a aparente convergência de ambas para o terreno comum da humanidade e da his-

(46) Cf. Jo 3, 1-15; 1 Jo 3, 1-10; cf. Jo 1, 12-13. Sem a atualidade do Senhor cuja história continua, a vida do Jesus histórico se torna "modelo" e o seguimento cristão uma "ética" da imitação. É preciso descer a este nível do *ser* para não reduzir a significação da história de Jesus à função de símbolo ou força inspiradora para a vida do cristão.

(47) Para chegar ao "histórico" de Jesus a exegese histórico-crítica se abre caminho por entre os dados da tradição distinguindo o material "narrativo" do material "discursivo" ou do "querigmático"; separando o "autêntico" do "não-autêntico", o "pré-pascal" do "pós-pascal" etc. Mas a "história" que resulta desse ingente esforço — por mais importante que ele seja — não deixa de ser abstração (mesmo quando ela vem envolvida na sutil distinção germânica entre "Historie" e "Geschichte").

(48) O hábito (metodológico) de desmontar, por exemplo, um evangelho nas suas unidades literárias parciais (perícopes) não pode esquecer que a totalidade de *sentido* é muito mais do que a soma das partes. Essa foi a intuição da comunidade primitiva quando, da multiplicidade do material da tradição, passou para a criação do gênero literário "evangelho". É também o pressuposto da visão neotestamentária e patrística dos "mistérios" cristológicos.

(49) É a armadilha na qual me parece cair J. L. Segundo ao analisar a cristologia dos Exercícios. Ver J. L. SEGUNDO, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* II/2 Historia y actualidad (Las cristologias en la espiritualidad), Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 671-770, espec. 703 ss. Oposições tais como "Jesus histórico" — "Cristo da fé", perspectiva dos sinóticos e de João, método descendente-dedutivo (von oben) ou ascendente-indutivo (von unten) levantam problemas que, mesmo tendo fundamento "in re", não respondem à realidade de Inácio, da teologia patrística ou mesmo das comunidades no NT. Essas tensões foram assumidas, sem ser suprimidas, na unidade maior do NT.

tória de Jesus, se escondem perspectivas profundamente diferentes. A cristologia dos Exercícios está mais perto da concepção patrística e neotestamentária do que da problemática moderna. Essa é talvez a razão da preferência inaciana pela palavra "mistério".

E no entanto o que diferencia essas duas perspectivas (a concepção unitária do mistério de Jesus Cristo) pode tornar-se o lugar de uma aproximação fecunda. Paradoxalmente poderíamos dizer: é precisamente por não ser moderna que a cristologia dos Exercícios é atual. Em outras palavras, a visão que inspira a teologia inaciana dos "mistérios de Cristo", por não ter sido atingida ainda pela fragmentação que iria caracterizar progressivamente a teologia moderna é testemunha privilegiada da totalidade indivisível da experiência cristã (e nesse sentido não-moderna, prévia às divisões e rupturas da modernidade). Pela mesma razão é possível hoje uma releitura dessa cristologia que não seja pura "restauração" do passado (mesmo da patrística) mas que nos devolva a riqueza dessa herança, integrando nela as lições e as conquistas da história teológica e exegética desses séculos que dela nos separam. A sua atualidade seria quase a sua pós-modernidade(50).

3.2. O segundo "momento estrutural"

A contemplação dos "mistérios" de Jesus é suspendida provisoriamente no terceiro dia. O processo de eleição começa a partir do quinto dia (nº 163). Nesse intervalo se situam a segunda e a terceira dessas meditações inacianas que estruturam a contemplação dos "mistérios": as chamadas "meditação das duas bandeiras" e de "três binários de homens", que ocuparão o exercitante durante o quarto dia.

A transição é feita por meio de um preâmbulo para considerar diversos estados de vida (nº 135). Antes, porém, Inácio introduz uma sugestiva modificação na ordem do material evangélico. Segundo Lucas o episódio da perda no Templo (Lc 2, 41-52) *precede* o longo período da vida em Nazaré: "então (depois) desceu com eles para ir a Nazaré e era-lhes submisso" (Lc 2, 51). Inácio inverte a ordem (nº 134). E essa inversão tem a sua razão de ser não só pedagógica mas também teológica. O exercitante é colocado diante dessa primeira de-cisão na vida de Jesus,

(50) A semelhança ou proximidade teológico-espiritual entre homens de épocas diferentes foi caracterizada como afinidade *meta-histórica*, numa feliz expressão de H. RAHNER, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Sal Terrae, Santander, 1955, p. 58. Sobre esta afinidade da experiência de Inácio com a teologia patrística, ver V. CODINA, *Teología y experiencia espiritual*,

antes dele mesmo entrar num processo que o levará a tomar opções importantes. O segredo dessa atitude de Jesus, i.é. a condição da autêntica liberdade para uma eleição, é a abertura incondicional (nº 135: puro serviço) ao Pai(51). É isso que deve ser contemplado na vida de Jesus quando começa para o exercitante a busca da vontade concreta de Deus(52).

a) As "meditações" inacianas

A resposta à interpelação do Reino deve ser dada na história real. A liberdade é sempre uma liberdade situada: no âmbito maior da história de salvação que toma corpo na história da sociedade humana e no âmbito da história pessoal. E essa *situação* deixa as suas marcas (como "existenciais"(53) naturais e sobrenaturais) que condicionam o sujeito livre ao enfrentar-se com o apelo de Deus. Antes de entrar no processo da eleição o exercitante deve tornar-se consciente desses obstáculos.

As duas meditações inacianas que constituem o segundo "momento estrutural" têm uma clara função introdutória (cf. nº 135) a essa tomada de consciência. A primeira, conhecida como "meditação das duas bandeiras" (nº 136-147), acentua a dimensão *estrutural* dos condicionamentos. O meio, o contexto, os mecanismos de todo tipo que transparecem na estruturação da sociedade dentro da qual vive o exercitante. A segunda é, na terminologia inaciana, a "meditação de três binários de homens" (nº 149-157) ou seja de três categorias ou tipos diferentes de pessoas. Como o próprio título sugere trata-se nesta meditação da dimensão *pessoal* dos condicionamentos, de três atitudes diferentes e dos seus mecanismos inconscientes. Ambas colocam o problema

---

Sal Terrae, Santander, 1977, pg. 11/132.

(51) É o que Lucas sugere ao colocar esse total-estar-voltado de Jesus para o Pai (e, portanto, a consciência filial) como a grande inclusão do seu evangelho. "Pai" será a primeira e a última palavra de Jesus neste evangelho.

(52) A linguagem de Inácio no nº 135 não deixa lugar a dúvidas: eleger é ser eleito. A *versio prima* é clara: "in ea vita et in eo statu, ad quem Deus noster nos elegerit". Note-se a transformação da linguagem entre os nº 98 e 147.

(53) Este conceito designa tudo aquilo que constitui uma determinação ontológica do homem concreto e é *anterior* à livre realização da pessoa, seja como uma *estrutura essencial* do homem (no caso do existencial *natural*), seja como uma determinação que afeta internamente a sua essência, embora por ser *totalmente gratuito*, não possa ser "deduzido" dela (é o caso do existencial *sobrenatural* ou orientação do homem para a visão de Deus). Nesse sentido fala das "bandeiras" como de "existenciais" P. KÖSTER *Ich gebe euch ein neues Herz* (Einführung und Hilfen zu den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola), Verlag KBW, Stuttgart, 1978, pp. 101-103. Cf. K. RAHNER, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Kösel-Verlag, München, 1965, pp. 171-172.

dos condicionamentos da liberdade e, por isso, podem ser consideradas como parte de um único momento(54).

aa) As "duas bandeiras" ou os obstáculos de tipo estrutural

Há duas maneiras de esvaziar esta meditação: a primeira seria fazer dela uma leitura puramente "ascética"; a segunda, apresentá-la como a tradução "ideológica" da realidade. Os perigos da primeira são o individualismo espiritual e a falsa interiorização (intimismo) da luta que podem conduzir, por sua vez, a uma concepção pelagiana da existência cristã. O risco da leitura "ideologizada" é o de todo maniqueísmo histórico: petrificar a realidade em grupos bem definidos (como nos bons filmes do oeste americano, e nós evidentemente sempre do lado dos bons...) descarregando sobre as estruturas o peso de uma responsabilidade que continuará sendo também pessoal(55). Ambas as leituras fogem à intenção teológica do texto.

Na verdade, o que Inácio propõe é uma leitura *teológica* da *história* como verdadeiro processo — no duplo sentido da palavra — entre o bem e o mal. O autêntico combate cristão não pode ser falsamente "espiritualizado"; a luta "espiritual" se trava no corpo a corpo contra a presença agressiva e quotidiana do mal. Constatação realista de uma experiência humana universal que deve ser interpretada. Para descrevê-la Inácio utiliza uma linguagem que pertence ao domínio dos arquétipos, do simbolismo humano originário: dois campos de batalha, duas bandeiras, dois caudilhos(56).

(54) O próprio texto sugere essa vinculação ao colocar a meditação dos binários "no *mesmo* quarto dia" (nº 149) dedicado às bandeiras. A percepção desta relação confere uma atualidade a estas meditações que se perdia numa leitura ascética. "Wenn man die Betrachtung von den zwei "Existenzialen" und die über drei Menschengruppen miteinander vergleicht, so kann man sagen: die erste ist heilsgeschichtlich orientiert und stellt unsere Wahl in einen theologischen, und zwar heilsgeschichtlichen Rahmen hinein; die zweite ist mehr individual-psychologisch und beschreibt die inneren Mechanismen des Wahlgeschehens". P. KÖSTER, o.c. p. 110. Cf. K. RAHNER, *Einübung priesterlicher Existenz,* Freiburg, 1970, p. 188; J. I. GONZALEZ-FAUS, *Este es el hombre* (Estudios sobre identidad cristiana y realización humana), Sal Terrae, Santander, 1980, pp. 231-236.

(55) Neste sentido é significativa a insistência com a qual Inácio, nos momentos decisivos dos exercícios, coloca o exercitante sozinho diante da majestade (corte celestial) de Deus. Cf. nº 98, 151, 232.

(56) Pelo fato mesmo de mover-se no terreno dos arquétipos não é difícil encontrar equivalências para esta linguagem na história da tradição: o tema agostiniano das "duas cidades", a oposição "luz-trevas" em João, ou a temática paulina da luta entre "carne e espírito" ou entre "homem velho-homem novo".

Mas não nos iludamos. Não se trata de uma visão maniqueísta da história. O bem e o mal podem ser detectados, não porém delimitados. Há uma espécie de mútua imanência entre os dois "campos" que torna impossível qualquer tentativa de estabelecer claramente as suas fronteiras. Ou melhor, a fronteira entre o bem e o mal passa pelo coração de cada pessoa. Porque é na *experiência pessoal* da divisão e da ruptura que se manifesta a lógica destrutora desse combate exterior.

O homem vive *situado* numa realidade polarizada e dividida em facções, em "campos" opostos. E esta situação faz com que ele gravite dilacerado entre dois pólos de atração(57). Mas esta "situação objetiva" nunca é *neutra.* A pessoa é "afetada" pelo contexto. E essa marca (mentalidade-ambiente, valores, ideologias de grupo, etc.) atinge a liberdade. Esta é conduzida assim à origem da própria divisão interior. Não é mais possível refugiar-se nas cômodas (mas estéreis) simplificações da realidade: os bons e os maus, o público e o privado, o social e o pessoal. Há uma interação mútua entre o que acontece "fora" e o que se passa "dentro". Desconhecê-la é o engano dos que querem ignorar a relação dialética entre os obstáculos de tipo estrutural e os obstáculos de tipo pessoal. Por isso é tão enganador limitar-se a pregar a "conversão dos corações" como fazer das estruturas o bode expiatório das nossas próprias ambigüidades. Todas as decisões têm que ser discernidas, e desmascarada sempre a pretensa "neutralidade" da liberdade.

As "duas bandeiras" se apresentam, pois, como uma introdução ao discernimento histórico. O contexto prolonga, de alguma maneira, a meditação do rei temporal(58): Cristo continua *chamando* (nº 137); a

Haveria que perguntar-se se não é necessário descer a este nível do "humano originário" para entender por que Inácio designa o demônio como "(mortal) inimigo da natureza humana" (nº 136; cf. 135, 7, 10, 325, 326, 327, 334). Jo 8, 44 o chama de "homicida".

(57) Esta originária "situação cismática" do homem é o que Inácio chama a "história" nesta meditação das bandeiras: o mesmo homem é simultaneamente objeto do chamamento de Cristo e o do desejo imperialista de Lúcifer (nº 137).

(58) Mesmo a nível da linguagem é impressionante o paralelismo entre as duas meditações:

Rei temporal	Duas bandeiras
nº 95: Cristo N. Senhor e rei eterno	nº 136: Cristo supremo capitão e Senhor N.
nº 95: Cristo chama	nº 137: Cristo chama
nº 95: diante dele o universo inteiro conquistar o mundo todo	nº 145: o Senhor do mundo inteiro escolhe e envia por todo o mundo
nº 98: injúrias, virtupérios, pobreza	nº 146: pobreza, opróbrios e menosprezos, humildade
	nº 147: pobreza, opróbrios, injúrias.

graça que deve ser pedida, i.é. o que o exercitante busca e deseja, é a *lucidez* para desmascarar os mecanismos enganadores do mal e o *conhecimento* da "vida verdadeira" que é Jesus Cristo (nº 139).

O verdadeiro problema não está em escolher, em abstrato, entre o bem e o mal como se nos encontrássemos diante de dois campos neutros, perfeitamente definidos e delimitados; como se fosse possível colocar no mesmo pé de igualdade as duas opções. O problema consiste em descobrir que *só* há *uma* vida verdadeira que deve ser discernida por entre as ambigüidades da história. O ponto de partida, portanto, é a história concreta e real na qual o bem e o mal estão misturados como na parábola do joio e do trigo. Porque o mal nunca se apresenta na sua expressão quimicamente pura; sempre chega a nós discretamente "embrulhado". Opera-se assim uma inversão da realidade: a "vida verdadeira" (nº 139) pode ser confundida com as suas "falsas representações" (nº 139: enganos). A estratégia do mal consiste em manter essa ambigüidade do real. Clima de confusão interior muito bem traduzido pelo vocabulário inaciano: trono de fogo e fumaça (nº 140)., lançar redes e cadeias (nº 142) por todas as dimensões do real (nº 141), com insinuações veladas que não deixam transparecer o seu dinamismo interior (nº 142). Daí a insistência da petição: lucidez (diante dos mecanismos de engano) e conhecimento da "vida verdadeira". Trata-se, com efeito, de distinguir entre o real e o imaginário, de descobrir o mal dentro do bem e de desmascarar as "aparências do bem" (nº 10; cf. 332) sob as quais se oculta o mal.

Por isso o discernimento se realiza numa situação de tensão, de confronto decisivo entre Cristo (*vida* verdadeira: nº 139) e Lúcifer (*mortal* inimigo da natureza humana: nº 136). Paradoxalmente o exercitante descobrirá no fim (nº 147) que a "vida verdadeira" é exatamente a *inversão* (nº 143: ao contrário!) das suas representações imaginárias (ciladas, enganos).

Numa espécie de radiografia ideal, a meditação inaciana surpreende a lógica interna dos dois "campos". Os nº 140-142 apresentam o que poderíamos chamar a organização objetiva do mal na história, os seus mecanismos de ação, a sua lógica interna. Porque o mal tem a sua "ideologia" (nº 142: sermão ou discurso que é feito), insinua-se e se abre caminho através de táticas próprias (nº 142: redes e cadeias) e possui inúmeros "missionários" convocados especialmente para essa fantástica operação de colonialismo universal (nº 141: espalhar... pelo mundo inteiro).

A trama interna desta organização objetiva do mal se torna visível à medida em que vai tomando corpo na história, encarnando-se por assim dizer em todas as criações humanas: impondo a sua lei, infiltrando-

se nas estruturas, contaminando as instituições sociais, políticas, econômicas e mesmo religiosas. Mas a lógica que preside à organização objetiva do mal na sociedade é a mesma que se apodera da liberdade das pessoas: a busca e a tomada do *poder*, a *configuração visível* dos benefícios que decorrem dele e a defesa intransigente desse *status quo* como imutável(59). Há uma interação sutil, um contínuo movimento dialético que vai da liberdade humana às suas realizações históricas e que reverte das realizações históricas sobre a liberdade que as criou. A situação "objetiva" é interiorizada, se torna um "existencial" da pessoa. A realidade do mal é o terreno no qual nos movemos; as ideologias que sustentam essa vontade de poder, o ar que respiramos.

É muito importante, dentro dessa lógica, que apareça a "credibilidade" do conjunto. Os desequilíbrios serão sempre "acidentes" insignificantes do processo. O próprio sistema se encarregará de segregar a sua legitimação. "Aparentemente" (nº 139: aí está a cilada) a organização da sociedade é conforme às leis, justa, "verdadeira". Na verdade ela está construída sobre uma enorme mentira. É o "mistério da iniqüidade" (1 Jo 3, 4) que João denomina também "pecado do mundo" (Jo 1, 29).

Para desmascarar essa situação é necessário romper a lógica do mal. Por isso a "vida *verdadeira*" que se revela em Jesus Cristo só pode se manifestar de *forma aniquilada*, i.é. sob o aspecto contrário (nº 143), como in-versão e sub-versão de todas as suas "representações" (imaginá-

(59) Não faltariam equivalências bíblicas para esta linguagem aparentemente ascética. Por exemplo: 1 Tm 6, 10; 1 Jo 2, 15-17. Por outro lado, a própria terminologia inaciana adquire uma atualidade virulenta quando transposta em categorias histórico-sociais. Quando o "eu" – pessoal ou coletivo – se apropria dos "bens" (riqueza no sentido mais amplo) de maneira absoluta, possui as condições para "tomar o poder" e exercer a sua dominação. Tal situação privilegiada cria necessariamente a sua visibilidade (status!) que opera ao mesmo tempo como fator de divisão (é o que distingue e separa aqueles que fazem parte do círculo do poder) e como fator (imaginário) de agregação possível (o "status" como situação apetecível e sonhada). Mas por se tratar de uma opção parcial e unilateral só pode ser mantida pela força. É a justificação e a defesa do "status quo". Os "senhores da história" têm que se manter por cima a qualquer preço; os outros *devem* reconhecer esse "direito" para que a situação possa ser mantida. Esquematicamente:

riqueza		honra do mundo		soberba
↓	→	↓	→	↓
poder, dominação		acesso ao "status"		justificação e defesa do "status quo"

rias), de tudo aquilo que a sociedade promove, defende e estima(60). É a paradoxal e desconcertante "lógica" da cruz (1 Co 1, 18). Num mundo marcado pela injustiça e pela iniqüidade, a "vida verdadeira" só pode aparecer *alienada*. Mas é aí que ela tem que ser discernida e vivida como missão (nº 137 e 145). O Reino de Deus subsiste *no* meio da injustiça e da iniqüidade (Mt 13, 24-30).

Não se trata, evidentemente, de um "programa ascético", mas de uma graça que só pode ser pedida: "ser recebido (e permanecer, como acrescenta a Vulgata) sob a sua bandeira" (nº 147). A própria construção gramatical do colóquio é significativa e reveladora do processo vivido. Na oblação do reino prevalecia a iniciativa do exercitante: quero, desejo, é minha determinação deliberada (nº 98). Aqui, a própria linguagem se torna "passiva": *ser recebido* (61). Uma mudança se operou na liberdade do exercitante. A "vida verdadeira" se revela no contraste entre a agressividade incontida da injustiça e o misterioso silêncio (da "vontade") de Deus. Só quem for capaz de reconher "*o* Justo" *no* Servidor injustamente aniquilado(62) poderá suportar os "comos" e os "porques" sem resposta, a presença e o silêncio do Pai diante do(s) Filho(s) injustamente suprimido(s). Mas esse é um caminho pelo qual ninguém pode se aventurar impunemente. Também aqui, como no caminho para Jerusalém (cf. Lc 9, 51-19, 28) o discípulo é posto em "crise".

A força desta meditação consiste em mostrar que, numa história

---

(60) A inversão (nº 143) é marcada pelo perfeito paralelismo do texto (nº 144-146; cf. nº 140-142):

nº 142 riqueza	—	pobreza nº 146
↓		↓
honra	—	opróbrios
↓		↓
soberba	—	humildade

Também aqui se faz indispensável recuperar a densidade humana e espiritual de linguagem. Pobreza é a desapropriação de si em todos os sentidos. E quem abre mão de si acaba perdendo os próprios "direitos" (opróbrios: movimento de "kénose" só compreensível a partir de Jesus: Fl 2, 6-11). A humildade é o paradoxo dessa aniquilação: a força impotente da "vida verdadeira" que se impõe pela sua própria grandeza.

(61) Ver as outras expressões de "passividade" no mesmo colóquio: que N. Senhora me alcance graça; que eu seja recebido; se aprouver à sua divina Majestade; se ela quiser me escolher e receber. A Vulgata sintetiza tudo nesta fórmula: "se ele (o Filho) se dignar chamar-me e admitir-me".

(62) Segundo a bela tradução de Is 53, 11 feita por C. MESTERS, *A missão do povo que sofre* (Os cânticos do Servo de Deus no livro do profeta Isaías), Vozes, Petrópolis, 1981, p. 172.

marcada pelo pecado, a encarnação da "vida verdadeira" de Jesus Cristo passará por inevitáveis "aniquilações. O desafio lançado à liberdade cristã é deixar de sonhar com um mundo utopicamente puro e justo para tornar-se e permanecer cristã no meio de uma realidde entranhavelmente ambígua. Ser cristão nessa realidade significa não fugir, mover-se no meio dela sem deixar-se configurar pelo seu dinamismo (Rm 12, 2) e poder dizer a si mesmo quando chegar o momento que, mais de uma vez, as "razões" alegadas para agir de determinada maneira não passam de "justificações" que mal encobrem o dinamismo pecaminoso de uma realidade que não é mais cristã(63). Mas essa é a sinceridade de que nos fala a outra meditação inaciana.

ab) Os "três binários" ou os obstáculos de tipo pessoal

O contexto dentro do qual se situam e devem ser compreendidos estes exemplos é o da eleição. Não só para os personagens que vão ser apresentados (nº 150), como também para o exercitante, cujo itinerário se encaminha para as eleições (nº 163). A solenidade da composição de lugar ("ver a mim mesmo diante de Deus Nosso Senhor": nº 151) e a graça pedida ("escolher o que for mais para a glória de Deus": nº 152) acentuam esse clima de responsabilidade pessoal. Por outro lado, a insistência num termo tipicamente inaciano, a "afeição"(64), parece aludir a experiências já conhecidas do exercitante: toda opção é inseparavelmente uma renúncia e por isso "toca" sempre em algo que nos *afeta.* E ao nos sentirmos "afetados" se desencadeiam os mecanismos de defesa. Eis algo que faz parte da situação de eleição como contexto desta meditação.

Não há eleição que mereça esse nome sem lucidez sobre os condicionamentos e a situação da própria liberdade. Só é possível uma opção autêntica quando a pessoa é capaz de desmascarar e superar os obstáculos que a impedem "ver" o que Deus quer. É para esses obstáculos — agora de ordem pessoal e não mais estrutural — que se volta esta meditação. Como num espelho, o exercitante poderá contemplar "no outro", a infinita capacidade que o homem tem de se enganar, encobrindo esses enganos com elaboradas teorias sobre a "vontade de Deus", o "serviço

(63) "Lo verdaderamente decisivo es saber cuándo y dónde hay que pararse. Pero precisamente eso es lo que está obstaculizado por la misma dinámica en que uno se halla metido". J. I. GONZALES FAUS, o.c. p. 233.

(64) Notar a variedade de matizes: "afeição" à coisa adquirida (nº 150); tirar o "afeto" à coisa adquirida (nº 153 e 154); tirar o "afeto"; não tem "afeição" a ter a coisa adquirida; deixa tudo em "afeto" (nº 154); sentimos "afeto" ou repugnância; extinguir o tal "afeto" desordenado (nº 157).

do Reino", ou as "opções radicais e evangélicas"(65).

É possível ainda uma eleição nessas condições? A meditação dos "três binários" não deve ser lida só como exposição estática de três atitudes cristalizadas. A análise de S. Inácio nos descreve um *processo* de libertação pessoal, o itinerário que deve ser percorrido entre a tomada de consciência dos condicionamentos atuais e a recuperação da autêntica liberdade capaz de optar.

A liberdade, com efeito, não é só poder escolher entre duas coisas. A verdadeira liberdade cristã consiste em descobrir a vontade concreta de Deus sobre a própria vida e poder aderir a ela livremente(66). Mas entre a *vontade* (todos querem salvar-se) e o *fim* (achar em paz a Deus) se *inter-põem* sempre os meios que "afetam" a vontade e desequilibram a liberdade (cf. nº 153-155).

Esta inter-posição é clara nos dois primeiros exemplos. No primeiro grupo de pessoas (nº 153) os obstáculos (a "coisa", o "afeto", i.é. todos os mecanismos que impedem a lucidez sobre a situação real) são de tal natureza que *anulam* de fato a "vontade explícita" (nº 150: todos querem). A vontade e a inteligência estão de tal maneira *condicionadas* que o desejo explícito (todos querem) se torna — explícita e implicitamente — *condicional* (nº 153: quereria). O coração (inteligência e vontade), ou como diz Inácio "o olho da nossa intenção" (nº 169), está tão "afetado" que é incapaz de perguntar e de ver o que Deus quer. A liberdade não chega a ser determinada (nº 153: não põe os meios até a hora da morte).

A situação é muito mais sutil no segundo grupo. A contradição entre o que *diz* (querer) e o que de fato *quer* é discretamente velada. Aparentemente nada se opõe a uma opção livre diante de Deus. Mas na verdade, por um desses mecanismos de defesa não confessados, as pessoas deste grupo lutam desesperadamente — são infinitas as "justificações" que tornam sempre "razoável" a situação "adquirida" — para que Deus abençoe e sacramente a situação em que se encontram, em vez de dirigir-se a Deus por outro caminho; querem reencontrar a liberdade (nº 154: tirar o afeto) com relação à situação em questão (nº 150: os dez mil ducados adquiridos com uma intenção nada clara) mas nunca poderiam pensar em abandoná-la(67). Tão envolvidas estão na dinâmica des-

(65) É o equivalente do que Inácio nos diz ao apresentar os três grupos "*todos* querendo salvar-se e encontrar em paz a Deus" (nº 150), mas iludidos sobre a sua situação real.

(66) Assim se entende a petição (nº 152), a composição de lugar (nº 151) e o próprio título da meditação: "três binários, para abraçar o *melhor*" (nº 149).

(67) O segundo binário é precisamente "aquél en quien la capacidad de autoengaño desata una astucia increíble y no reconocida, que le llevai a poner absolu-

sa situação que são incapazes de imaginar uma vontade de Deus que não passe por onde elas desejam (nº 154: que venha Deus aonde a pessoa quer; cf. nº 169). A ambigüidade dessa situação — o afeto obscuro ou insincero, como o denomina a Vulgata nº 155 — desencadeia uma tormenta afetiva e racional. Não há paz para buscar a vontade de Deus quando já se decidiu de antemão o que ele pode ou não pode exigir. Os obstáculos, neste caso, não anulam a vontade. Mas o jogo de justificações e seduções secretas condiciona de tal forma a vontade que torna impossível uma verdadeira opção: não pode haver de-cisão porque não há capacidade para fazer as rupturas necessárias.

Aparece então a distância entre o que o sujeito *diz* (querer) e o que ele *quer* (realmente). Esta dilaceração da vontade é o resultado de uma distorção do real. O sujeito confunde a "realidade" com as "representações" (imaginárias) por ele segregadas. Para fazer coincidir essas "duas vontades" é necessário reconciliar (e reconciliar-se com) a realidade. Mas como recuperar a lucidez sobre a própria situação quando o coração está "afetado"? É necessário — diz S. Inácio — *desejar* e estar disposto a *escolher* (pedindo para isso que Deus nos escolha) o *contrário* do que nos "afeta" (nº 157; cf. 16). Só então a pessoa poderá ter certeza de escolher livremente, i.é. de querer ou não querer segundo (e porque) Deus quer ou não quer (nº 155).

Esta é a situação do terceiro grupo de pessoas. Neste momento não há nenhum obstáculo que se inter-ponha entre a vontade real do sujeito (nº 150 e 155) e a vontade de Deus sobre ele. A situação em questão só é considerada — racional e afetivamente — *depois* de ter certeza do que Deus quer(68). O discernimento e a opção são feitos sobre a vontade de Deus e não sobre a "coisa adquirida" (situação). E o critério decisivo é a certeza de buscar *unicamente* o que for melhor para o serviço de Deus(69). A vontade não fica in-decisa (como nos dois primeiros grupos) porque é capaz de renunciar e de romper (de-cisão) as amarras afetivas e intelectuais que a poderiam prender. A verdadeira liberdade

tamente todos los medios menos el único que tiene que poner". J. I. GONZALEZ FAUS, o.c., p. 235.

(68) A Vulgata especifica o caminho: seja por uma espécie de "instinto (tato ou sentido) espiritual", seja pela iluminação da razão (nº 155; cf. nº 318 e 336).

(69) Note-se a acentuação insistente naquilo que H. U. von Balthasar denominou o "comparativo aberto" do *magis*, i.é. esse dinamismo da experiência que impede fixar de uma vez por todas a descoberta — sempre nova e surpreendente — do *Deus semper maior*. Ver a repetição de expressões equivalentes (melhor, mais, etc.) nos nº 149, 151, 152, 154, 155. A repetição dos colóquios feitos na meditação das duas bandeiras (nº 147) vem reforçar ainda esse desejo de transparência na intenção.

começa quando o homem se torna totalmente *receptivo* à ação de Deus.

O que está em jogo nesta meditação, portanto, não é a generosidade mas a *lucidez* daquele que caminha para uma situação de eleição. E a função dessa "experiência do espelho" que Inácio apresenta é alertá-lo para a necessidade de recomeçar uma e outra vez esse processo de libertação pessoal. Não basta ter superado a situação da primeira semana. Para quem entrou no caminho do seguimento o pecado nunca se apresenta normalmente como uma opção explícita e direta contra Jesus Cristo. Mas pode insinuar-se de maneira velada e progressiva "sob a aparência do bem", até explodir um dia com toda a sua força contraditória.

É a atitude típica do "segundo grupo de pessoas". Nos tratados clássicos de ascética seria classificada dentro da "tibieza". O evangelho a retrata de maneira expressiva na imagem do fariseu (Lc 18, 9-14). Quando um "bem" — real ou aparente, (qualidade, situações, valores ou mesmo "virtudes" como as do fariseu) — impede o processo de abertura e crescimento na experiência espiritual, esse "bem" já se tornou um obstáculo e deixa de ser um "bem" porque paralisa o seguimento de Jesus Cristo. Não há mais necessidade de outras tentações "graves". Que poderia haver de mais grave do que essa instalação inconsciente e petrificada no "bem"? Ela se torna a melhor imunidade contra a imprevisibilidade do *Deus semper maior*. A contemplação da vida de Jesus ajuda a manter aberta essa busca.

b) Os "mistérios" evangélicos

A última contemplação do terceiro dia (nº 134), a de-cisão de Jesus no Templo, foi apresentada como um preâmbulo, uma introdução para escolher o estado de vida (nº 135). Neste momento se afirma claramente que a eleição é um pro-cesso: "entrar em eleições" (nº 164). Durante os oito dias seguintes o exercitante estará em *situação de eleição* (nº 163), avançando lentamente à procura da vontade de Deus no confronto constante com a vida de Jesus(70).

A contemplação é o lugar por excelência desse confronto. Eis por que, a partir do quinto dia, o ritmo das contemplações é intensificado: voltam a contemplação da meia-noite e os cinco exercícios diários (nº 159; cf. 133). A repetição dos mesmos colóquios das "duas bandeiras" (nº 147; cf. 156 e 157) acentua a seriedade do discernimento. A "vida de Jesus" põe em questão (aspecto do processo como julgamento) e ilumina ao mesmo tempo a vida do exercitante. Assim se processa a descoberta da vontade de Deus. A duração dessa busca é imprevisível. Por is-

(70) Cf. supra nota 10.

so as contemplações deverão adaptar-se ao ritmo e necessidades da pessoa (nº 162). Quando esta chegar a "ver" o que Deus quer, deverá tomar uma decisão. Optar é pôr um ponto final nessa busca.

Em contraste com a elaborada apresentação das contemplações do primeiro dia (nº 101-126) chama a atenção a sobriedade com a qual Inácio se refere ao tema de cada dia (nº 158 e 161). É uma enumeração sem ambages e quase fria(71). Nem por isso é menos significativa a seleção dos "mistérios". O quinto dia se abre com a contemplação de outra *ruptura* (cf. nº 135) na vida de Jesus: "sobre a *partida* de Cristo Nosso Senhor de Nazaré ao rio Jordão" (nº 158). Esta "passagem" — como traduz a Vulgata — implica uma ruptura (nº 273, 1º: "depois de ter-se despedido de sua bendita mãe" e um começo novo na vida de Jesus (nº 273, 3º: declaração da missão do Filho). Com poucas pinceladas, são esboçadas algumas das etapas desse "caminho para Jerusalém" que vai desembocar na porta da Paixão (nº 161, 12º: do dia de Ramos), depois de ter atravesssado o deserto de toda existência humana (nº 161, 6º). É aí que devem *segui-lo* André e "outros" (nº 161, 7º) até reconhecerem (nº 161, 9º: apareceu!) — no meio das tempestadas da vida e da morte (nº 161, 11º: Lázaro) — e poderem confessar pelo "ensinamento de cada dia" (nº 288, 1º) que *Eu Sou* (nº 280, 3º e 285, 2º) a "vida verdadeira" (nº 261, 8º: as bem-aventuranças).

Mais uma vez aparece o sentido da íntima articulação entre a vida de Jesus e o processo vivido pelo exercitante. A contemplação não pode ser neutra nem distante; é um ato comprometedor. Jesus teve que viver e agir dentro das estruturas históricas de um mundo marcado pelo mal. Nelas e através delas se abriu caminho uma vida nova. Contemplar é "ver" *que* essa vida é possível, *onde* e *como* se realiza e *por que* se torna normativa para a vida daquele que contempla. Seguir é mais do que "imitar", é deixar-se configurar totalmente pelo movimento da vida de Jesus.

3.3. O terceiro "momento estrutural"

"Antes de entrar em eleições" (nº 164). A passagem para o terceiro momento pressupõe a descoberta (como experiência padecida ao

(71) A razão, como explica a nota (nº 159), é a redução a um único "mistério" cada dia, feito duas vezes, com duas repetições e uma aplicação de sentidos. Mesmo assim Inácio remete cada vez à explanação feita no apêndice (nº 261-312).

longo do processo) da *liberdade ab-soluta*(72). Só pode entrar na eleição aquele que é livre de *todas* as amarras. E a marca dessa liberdade absoluta é o despojamento. Os dois momentos anteriores definiam a *situação* de eleição: deixar-se interpelar na raiz da liberdade (chamamento, Reino) e ser consciente e lúcido sobre a dilaceração da própria liberdade (duas bandeiras; três binários). Mas para *entrar* na eleição é necessário "ser afetado" — deixar-se seduzir e contagiar — pela autêntica doutrina de Jesus Cristo (nº 164) que, como o exercitante experimentou na meditação das "duas bandeiras", é a autêntica vida (nº 139), embora paradoxal, invertida (nº 143) e alienada aos olhos (e segundo a lógica) do mundo. A liberdade do exercitante tem que passar por esta experiência antes de chegar à eleição. *Entrar* em eleição é consentir (nº 147) ser introduzido no movimento de desapropriação e despojamento do próprio Jesus (nº 146): quem se apega desesperadamente à *sua* representação da vida acaba perdendo-a (Jo 12, 25). É o terceiro "momento" que estrutura a liberdade.

a) A "consideração" inaciana

Neste momento Inácio propõe uma "consideração": as conhecidas "três maneiras ou modos de humildade" (nº 164-168). É urgente resgatar a densidade teológica deste momento estrutural dos exercícios, despojando-o da conotação excessivamente moralizante e ascética que lhe conferiu a leitura tradicional.

Não se trata de meditação nem de contemplação mas de algo que é proposto à "consideração" (nº 164: considerar e prestar atenção) do exercitante para ser ser "ruminado" ("revolvere" diz a Vulgata) insistentemente ("a ratos", i.é. repetidas vezes) ao longo do dia. É a atmosfera que deve envolver a pessoa "antes de entrar em eleições".

Esta "consideração" se dirige diretamente ao "coração". Portanto, não se trata, em primeiro lugar, de generosidade. Este é um dos erros de perspectiva da interpretação tradicional. Trata-se de "ser afetado", i.é. de ser "tocado" no mais íntimo, de ser irresistivelmente "atraído" por uma maneira de ser homem e de encontrar a Deus *em Jesus Cristo,* que é aparentemente a contradição das nossas "representações imaginárias". É a inversão do "ser afetado". Na meditação dos "três binários" o exercitante, para ser livre, i.é para ser verdadeiramente receptivo e indiferente, tinha que libertar-se de todas as "afeições" que

(72) A Vulgata qualifica como *absoluta* a terceira maneira de "humildade" (nº 167). Na verdade, trata-se de três maneiras de amar, de optar por Deus ou de ser livre. E nesse sentido se fala aqui de "liberdade absoluta"

paralisavam a liberdade(73). Agora, para ser livre, i.é. para deixar-se determinar absolutamente pelo que Deus quer, o exercitante tem que "ser afetado" pelo estilo de vida de Jesus. Porque a "autêntica doutrina de Cristo Nosso Senhor" (nº 164) é a "autêntica vida" (nº 139) discernida na ambigüidade da história. Parafraseando aquela afirmação de Jo 14, 6: "eu sou o caminho a ser seguido porque sou a verdade da vida".

Com esta "consideração" Inácio convida o exercitante, "antes de entrar em eleições", a retomar o caminho percorrido para veri-ficar a consistência dos passos dados. Há três maneiras diferentes de "optar por Deus" que revelam o grau de amor e de liberdade da pessoa. *A primeira* poderia ser designada como o *limiar* indispensável para que possa existir uma experiência cristã (nº 165: indispensável para a salvação). A descoberta (padecida) do mal e do pecado na primeira semana deve constituir a estas alturas uma *conquista irreversível* (nº 165: não cogitar deliberadamente, i.é. nem pode passar pela cabeça — mesmo com risco de vida — uma transgressão da "lei de Deus"). O seguimento de Jesus pressupõe uma clara opção pelo dinamismo de vida inscrito na criação. Negativamente isso equivale a uma rejeição decidida de tudo aquilo que favorece o dinamismo destrutor do mal (pecado *mortal*!). Portanto, a primeira maneira de "humildade" é aquela na qual não cabe mais a hesitação entre o bem e o mal, mesmo quando "aparentemente" (falsas representações da "vida verdadeira") o mal se apresenta como bem apetecível (*status* de poder: senhor de todas as coisas criadas: nº 165). É a obediência fundamental à "lei de Deus" como expressão da lógica da vida inscrita na criação. Ou, em outros termos, é a lógica da primeira parte do Princípio e Fundamento (nº 23).

- *A segunda maneira* de "optar por Deus" condensa o processo da segunda semana. Com o chamamento de Jesus o exercitante transpos o umbral do seguimento. Consciente das raízes da divisão interior e dos obstáculos de uma liberdade autêntica, ele teve que verificar (cf. três binários) até onde chegava a sua disponibilidade real. Não há eleição possível sem uma liberdade incondicionalmente receptiva à vontade de Deus. É a "indiferença" inaciana da segunda parte do Princípio e Fun-

(73) Há um paralelismo claro entre esta "consideração" e as meditações do segundo momento estrutural:

nº 164: doutrina verdadeira	nº 139: vida verdadeira
nº 164: ser afetado	nº 150, 153, 154, 155: afeição
nº 167: 3ª maneira de humildade	nº 146: 3º ponto das duas bandeiras
nº 168: colóquios das bandeiras	nº 147: colóquios das bandeiras

Tudo isso poderia iluminar o sentido que tem para Inácio a palavra "humildade": a "lógica" da vida verdadeira (pobreza → opróbrios → *humildade* nº 146) e a perfeição do amor ou "terceiro grau de *humildade*" (nº 167).

damento, aprofundada como que em círculos concêntricos no terceiro binário (nº 155) e na segunda maneira de humildade (nº 166)(74).

Mas como sair da "indeterminação" da liberdade à qual deve conduzir a "indiferença" (nº 166: sendo *igual* serviço de Deus; nº 167: *igual* louvor e glória de Deus; cf. nº 168)? Não pode ser apelando para o serviço de Deus. Por hipótese se trata de situações nas quais o serviço e a glória de Deus são *iguais* (nº 166 a 167). Só há um critério: não se pode buscar o serviço e a glória de Deus fazendo abstração do modo concreto como eles "brilharam" na face do Cristo (2 Co 4, 6). A glória de Deus não se encontra em qualquer lugar: o rosto glorioso de Deus está definitivamente vinculado à história *crucificada* de Jesus (Jo 12, 32; cf. 3, 14; 8, 28). É *a terceira maneira* de optar, de amar e de ser livre (nº 167). A suprema determinação da liberdade é aquela que mais nos *con-figura* com Jesus (nº 167: imitar e parecer mais; cf. 168), aquela que deixa em nós as marcas da sua aniquilação (pobreza → opróbrios → ser considerado louco).

Não há "razões" que expliquem esta opção. É uma questão de "ser afetado", tocado, seduzido por Jesus (nº 164). *Esta* é a lei dinâmica da "vida verdadeira" numa história marcada pelo mal, *porque* foi a opção e o caminho de Jesus. Por isso só é possível o acesso a esta maneira de amar livremente quando ela nos é dada como graça: "pedindo que o Senhor Nosso o queira escolher" (nº 168). Pela mesma razão Inácio aconselha insistentemente (nº 168: muito lhe aproveita) que se façam os colóquios da meditação das "duas bandeiras" (nº 147).

Estamos longe de uma leitura "ascética" dos três graus de humildade. Neste momento dos Exercícios o exercitante deve verificar até que ponto entrou na dinâmica do movimento profundo da encarnação, até que ponto aceita, quase diríamos visceralmente ("ser afetado"!), que a eleição possa conduzí-lo a ser configurado pela "lei da aniquilação" que vai da encarnação à cruz (nº 116). Esta "mística da cruz" não é a versão espiritual do masoquismo nem o sonho ilusório de uma espiritualidade abstrata. É a paixão paulina pelo *crucificado* (1 Co 2, 2): a lei que

(74)

Princípio e Fundamento (nº 23)	3º binário (nº 155)	3º grau de humildade (nº 166)
não queiramos da nossa parte mais saúde que doença; riqueza que pobreza; honra que opróbrios	somente... segundo parecer melhor à pessoa para o serviço e louvor	não quero mais... ter riqueza que pobreza, honra que desonra, vida longa que curta
escolhendo e desejando somente o que mais nos conduz para o fim	somente pelo serviço e desejo de melhor servir a Deus	sendo igual serviço de Deus

estruturou o itinerário concreto de Jesus deve marcar e estruturar o seguimento do cristão. O exercitante tem que descobrir que no processo do seguimento de Jesus Cristo a sua vida poderá ser crucificada. Não se trata de construir imaginariamente o futuro, sonhando com martírios que nunca acontecerão. Trata-se apenas de poder reconhecer como Pedro — nas infinitas mortes da vida — que também o discípulo pode "glorificar a Deus" com a sua morte (Jo 21, 19).

O terceiro grau de "humildade", portanto, não é só uma disposição como a requerida pelo terceiro binário (nº 155), nem um "conselho" (facultativo) para chegar à liberdade interior (nº 157), mas a *condição necessária* para uma autêntica eleição (nº 164: antes de entrar!). Sem isso o exercitante não poderá entrar na paixão.

b) Os "mistérios" evangélicos

Estruturalmente os "mistérios" da "vida de Jesus" que correspondem a este "terceiro momento" são os da Paixão e morte. Uma análise pormenorizada dos mesmos extrapolaria os limites desta já longa exegese da *segunda* semana. Do ponto de vista teológico, contudo, é indispensável mostrar a relação entre as "três maneiras de humildade", a eleição e a Paixão. Uma simples análise textual permite concluir que a Paixão é o conteúdo oferecido à contemplação neste terceiro momento estrutural. O último mistério contemplado na segunda semana, antes da consideração das "três maneiras de humildade", foi o da entrada triunfal em Jerusalém (nº 161, 12º), ou domingo de Ramos como é intitulado no apêndice (nº 287). Graficamente, vinte números (nº 169-189) separam a última nota dos três graus (nº 168) do primeiro exercício da terceira semana: a Ceia (nº 190 ss.). É o conjunto de normas sobre a eleição. Imediatamente depois começa a terceira semana(75).

Esta seqüência confirma teologicamente a importância estrutural do terceiro momento. A situação de desapropriação e despojamento da liberdade só pode ser "entendida" à luz do movimento de renúncia, abaixamento e obediência até a morte — a "kénose" — de Jesus. As três maneiras de amar são um resumo do caminho percorrido (primeira e segunda semanas) ao mesmo tempo que introduzem e apontam para a Paixão que vai seguir (cf. nº 167: pobreza,opróbrios, ser reputado e desprezado como louco, etc.).

(75) Esta é também a seqüência dos "mistérios" no apêndice, se levarmos em consideração que o próprio Inácio *antecipou* o nº 288 (da pregação no templo) para o 10º dia (nº 161, 10º). Dessa forma, ao dia de Ramos (nº 287) segue a Ceia (nº 289).

Neste processo a eleição tem um papel decisivo. Assim se explica não só a importância que lhe tem sido atribuída por muitos comentaristas mas também essa espécie de interpolação do texto que representa, do ponto de vista da topografia do livro, a explicação neste momento das normas para a eleição(76). Porque não se trata aqui de técnicas para discernir as "moções" dos espíritos. Esse trabalho é *pressuposto* e possui regras próprias. Mas é necessário interpretar o caminho que se desenha através desses movimentos (ou moções). O exercitante deve reconhecer, interpretando as moções, como se configura para ele a vontade de Deus, i.é. que forma concreta deve assumir na sua vida a resposta à "eleição" de Deus.

É o momento da opção: o exercitante escolhe (eleição ativa) aquilo para o qual Deus o elegeu (ser eleito: na passiva). A articulação entre a contemplação da "vida de Jesus" (pólo objetivo) e o processo de liberdade (pólo subjetivo) atinge aqui um novo umbral: a in-corporação no Cristo conduzida até o limite das suas possibilidades: a comunhão no "mistério pascal"(77). Mesmo na situação de uma história marcada pelo mal ("a minha vida presente na carne", como diz Paulo) a existência cristã já é comunhão com o Filho, vida *em Cristo:* "eu vivo, mas já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim" (Gl 2, 20). Viver é ser vivido!

A eleição é, pois, um momento decisivo mas não pode ser considerada como o ponto culminante do processo dos Exercícios nem do ponto de vista antropológico nem do ponto de vista cristológico. Do ponto de vista da evolução do exercitante a eleição é uma de-cisão que põe um ponto final à busca da vontade de Deus perseguida ao longo da segunda semana. Esta termina quando o exercitante faz a experiência de ser realmente livre, quando recupera a liberdade de dizer "sim", de consentir, de pronunciar com Jesus: "isto é o meu corpo dado"(78). E nes-

(76) O lugar natural destas normas seria o apêndice que reúne precisamente, entre outras, as regras para o discernimento das moções na primeira (nº 313-327) e na segunda semana (nº 328-336). A separação de Inácio é, portanto, intencional.

(77) Esta progressiva identificação pode ser detectada, sobretudo, através dos colóquios. Ao chamamento de Cristo (nº 91 e 95) responde a oblação do exercitante (nº 98: quero, desejo, é minha determinação deliberada) que se torna cada vez mais "passiva" (nº 147: ser recebido; se Deus quiser me eleger e receber) na medida em que, buscando unicamente o serviço e a glória de Deus (nº 146, 147; cf. 166 s.), só pode querer e eleger (nº 167) aquilo que mais o identifica atualmente com Cristo (nº 167: imitar e parecer mais). Cf. supra notas 40 e 61.

(78) É possível que o fato de ser eucaristia a primeira contemplação da terceira semana (cf. nº 190 ss.) não esteja desprovida de profunda significação teológica.

se sentido a eleição é um requisito prévio para entrar na terceira semana(79). Mas essa opção tem que ser "encarnada" e só a vida poderá oferecer um conteúdo ao seguimento. Antropologicamente, portanto, o exercitante ainda está a caminho.

Do ponto de vista cristológico seria impossível encerrar aqui a contemplação dos "mistérios". A morte e a ressurreição não são "apêndices" mas etapas muito reais e concretas na história de Jesus. Se a sua morte só pode ser entendida à luz da vida, a vida e a morte só têm sentido à luz da ressurreição, e vice-versa. A inseparabilidade entre vida, morte e ressurreição de Jesus é a condição para poder interpretar corretamente a sua história. O processo dos Exercícios continua, pois, na articulação entre a "história de Jesus" e a "história da liberdade". A terceira e a quarta semanas são mais do que um resto apendicular de um processo chegado à sua meta ou ainda a sua simples confirmação. Sem elas o processo dos Exercícios — mesmo depois de uma eleição perfeita — estaria incompleto.

4. CONEXÃO COM A TERCEIRA E QUARTA SEMANAS

A eleição se situa, portanto, no "caminho", como passagem incessante *da morte* (porque o mal continua agindo) *para a vida* (porque é a vitória de Jesus sobre a morte). Teologicamente estas duas semanas constituem as duas faces inseparáveis do único mistério pascal. Mas elas são também etapas cronologicamente sucessivas do itinerário histórico de Jesus, parte integrante do seu caminho. Por isso, pedagógica e psicologicamente podem e devem ser desdobradas diante do olhar contemplativo do exercitante.

4.1. Função da terceira semana

Tomada a de-cisão de "subir a Jerusalém" o exercitante começa a descobrir, contemplando Jesus, qual pode ser o preço da fidelidade. Não como expectador distante (Mt 26, 58: para ver o fim) mas entrando com Ele *no caminho* (nº 192): "vamos também nós, para morrermos com ele" (Jo 11, 16).

Contemplar a paixão de Jesus é "passar" (com ele: Jo 13) para as "mortes" concretas do seguimento histórico; é dizer "sim" (nele) sem poder antecipar, programar ou possuir previamente a matéria da respos-

(79) Inácio repete duas vezes que é necessário ter feito e concluído a eleição (nº 183 e 188) *antes* de passar à contemplação da paixão.

ta; é aceitar as contradições como parte integrante de uma opção cujos riscos são imprevisíveis e imanipuláveis; é descobrir (através dele) que, na vida, a maior parte das "eleições" são *passivas* (outros as fazem por nós) e que nesses momentos só nos resta deixar-nos conduzir, mesmo para onde não gostaríamos (Jo 21, 18). É preciso ter descido ao abismo dessa desapropriação de si(Fl 2, 6-11), onde a iniciativa da liberdade se apaga e onde ser livre equivale a poder doar-se e perder-se até a morte (Jo 10, 18), para entender o grito que é o "silêncio de Deus" na paixão de Jesus.

O ponto de vista que deve dominar a contemplação é o mesmo *de* Jesus: *estar com ele* onde ele se situa *por mim* (Jo 12, 26). O sentido da com-paixão que deve ser pedida (nº 193; 203) não pode ser reduzido a um sentimento barato. É a experiência paulina de que a comunhão nos seus sofrimentos é princípio de vida e dinamismo de ressurreição (Fl 3, 10-11; cf. 2 Co 4, 10; Gl 6, 14.17; Cl 1, 24).

Essas serão para sempre as "marcas" da história: é preciso que a "paixão de Cristo" se dilate até a "paixão do mundo" (desse corpo histórico do Cristo total, em agonia, como diz Pascal, até o fim do mundo) para que a "paixão do mundo" possa ser entendida à luz do sentido e da esperança que brotam da "paixão de Cristo" ressuscitado. "A divindade se esconde", diz S. Inácio (nº 196). É a seriedade mortal com a qual Deus nos leva a sério. A paixão de Jesus é a com-paixão de Deus pela trágica história humana.

4.2. Função da quarta semana

O endurecimento e o cansaço são os perigos que ameaçam o cristão nesta história torturada pelo mal. Mas a existência cristã não vive só de indignações éticas, de militâncias impacientes ou de pelagianismos históricos. Ela tem que descobrir na própria carne o que significa passar da morte para a vida e poder reconhecer a vida nos mesmos "sinais" da morte (Jo 20, 5-8).

A função da quarta semana é precisamente introduzir o exercitante na experiência plurivalente do que significa para história a realidade nova do "Senhor que vive" (At 1, 3; Lc 24, 5). Mas a partir da "ótica" *do* ressuscitado (nº 221), "vendo" a realidade toda *por dentro*, com os mesmos olhos daquele que, tendo descido ao "coração do mundo", o recria e o "infecciona" com a sua vida ressuscitada. Contemplar a "ressurreição" de Jesus Cristo é fazer a sóbria experiência da transformação mais radical do mundo que transparece já nas pequenas libertações históricas: é estar-presente a todas as vitórias da vida sobre a morte, da justiça sobre a injustiça, da fidelidade sobre os abandonos, da esperança so-

bre todos os desesperos. Porque se a morte não foi suprimida nem destruída, *em Cristo* ela recebeu um sentido que transfigura todas as "cruzes" da história. Em outras palavras, como diz S. Inácio, é experimentar a ressurreição *pelos seus efeitos* (nº 223).

É neste sentido que se poderia falar ainda da terceira e quarta semanas como "confirmação". Contemplando o mistério pascal de Jesus o exercitante vai descobrindo que esse é o caminho — pela morte à vida — pelo qual terão que "passar" (com Jesus ao Pai: Jo 20, 16-17) todas as suas "eleições". "Seguí-lo", contemplando, é a maneira de continuar deixando-se *con-figurar* por ele. Assim entendida, a "confirmação" que se espera destas duas semanas é o que Inácio descreve com o "ofício de consolar" (nº 224) próprio do Ressuscitado. Porque a ressurreição tem que ir tomando corpo nas esperanças históricas, mas abrindo-as cada vez a uma plenitude maior.

No fim do processo o exercitante é devolvido à vida com uma "ótica" (nº 230-237: contemplação para alcançar amor) na qual se condensa toda a experiência vivida. As etapas dos exercícios (especificidade de cada uma das quatro semanas) devem se tornar agora — numa espécie de circularidade que as faz coexistir simultaneamente — dimensões de uma existência, "estruturas" permanentes do existir cristão.

(continua)

O autor **Carlos Palácio S. J.**, é licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira de Nova Friburgo, RJ. Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia Saint Albert de Lovaina (Bélgica). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor de Teologia Sistemática no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte, MG. Autor de *Jesus Cristo: história e interpretação,* Loyola, São Paulo 1979; *Vida religiosa inserida nos meios populares,* CRB, Rio de Janeiro 1980; editor de *Cristianismo e história,* Loyola, São Paulo 1982. Também publicou trabalhos em algumas obras em colaboração e diversas revistas.

Endereço: Caixa Postal 5047 (Venda Nova) — 30000 **Belo Horizonte** - MG.