

Espiritualidade, liberdade e desprendimento: um diálogo entre Mestre Eckhart e Inácio de Loyola

Alexandre Marques Cabral¹

Resumo

O presente artigo tem como objetivo central caracterizar os pensamentos de Eckhart e Inácio de Loyola como espiritualidades do desprendimento. Tal afirmação leva adiante o princípio hermenêutico segundo o qual os pensamentos de ambos os autores relacionam-se essencialmente com a formação existencial do indivíduo, ideia que pensa o cristianismo como *ars vivendi* e sua relação com a filosofia como fomentadora de um determinado modo de ser. Exatamente por isso, é possível perceber que tanto Eckhart quanto Inácio, estruturam seus conceitos como correlatos de um modo de ser desprendido ou livre.

Palavras-chave: Desprendimento. Liberdade. Espiritualidade.

Abstract

This article is mainly aimed to characterize the thought of Eckhart and Ignatius of Loyola as spiritualities of detachment. This statement carries forward the hermeneutical principle that the thoughts of both authors relate primarily to the existential formation of the individual, idea that think Christianity as *ars vivendi* and its relationship with philosophy as a sponsor of a particular way of being. Because of that, we can see that both Eckhart as Inácio structure their concepts as related in a way to be detached or free.

Keywords: Detachment. Freedom. Spirituality.

Introdução

Todo diálogo entre autores é por si só problemático. Isto porque seus horizontes hermenêuticos quase sempre se distinguem e, por isso, seus conceitos, problemas e questões se diferenciam. Contudo, a tradição se determina por meio do diálogo profícuo entre suas principais vozes.² O primeiro motivo para que isto se determine assim se identifica com a experiência de que todo pensamento se perfaz por meio de uma dependência com o passado, que, de certo modo, o precede. Conceitos, questões,

1 Professor adjunto do departamento de filosofia da UERJ. Email: alxcbrl@yahoo.com.br

2 Isto fica claro no §6 de Ser e tempo, onde Heidegger assinala a especificidade da tarefa da destruição da história da ontologia, sem identificar destruição com aniquilação. Neste sentido, a destruição é a desconstrução das camadas calcificadas da tradição ocidental, ou seja, a condição de possibilidade de visualização dos campos fenomenológicos de onde os conceitos fundamentais da tradição ocidental hauriram suas forças. Tal tarefa é *conditio sine qua non* para que o pensamento se reinvente e produza seus discursos. Por este motivo, todo discurso – filosófico ou teológico – derivam de uma tradição e se consolida em diálogo constante com ela. Cf. HEIDEGGER, 2006, §6.

paradigmas, autores, nos são legados como condição de possibilidade da ação criativa e criadora do pensamento. Por isso, as intersecções históricas sempre acontecem, o que assinala o caráter dialógico presente em qualquer autor. Consequentemente, a ideia de que a genialidade nasce ab ovo é impossível de ser levada adiante, ainda que, na modernidade tardia em que nos encontramos, não seja difícil encontrar apologistas de tal pensamento. Todo pensamento, portanto, é filho de seus laços históricos e só possui fecundidade se leva adiante a tradição (ainda que diferindo-se) que legou. A questão então não é se é possível ou não o diálogo entre autores da tradição, mas a partir de onde tal diálogo se faz fecundo. Por mais diferentes que os autores sejam, há horizontes que possibilitam que eles falem um com o outro, por meio do outro ou ainda um contra o outro.

O presente trabalho possui como intuito principal promover o diálogo entre dois autores separados por mais de dois séculos de história, a saber, Mestre Eckhart e Santo Inácio de Loyola. É claro que, neste caso, o diálogo entre os dois não é impertinente ou forçoso, uma vez que ambos provêm da mesma tradição: o cristianismo ocidental, isto é, o cristianismo latino. Contudo, o que parece uni-los é o mesmo que os distingue. Eckhart é o grande nome da mística renana especulativa e seu pensamento depende diretamente da ordem religiosa da qual fez parte: a Ordem dos Pregadores, os dominicanos. Já Santo Inácio é ele mesmo fundador da ordem Companhia de Jesus, os jesuítas. Seu pensamento é filho de século XVI e da *devotio* moderna que aí se desenvolve. Seria mais fácil então ouvir o diálogo entre Inácio e Lutero, como ousou elaborar Henkel³, uma vez que os dois são filhos de um mesmo eixo histórico, ou entre Inácio e Erasmo, ou mesmo entre Inácio e a ascese patrística. Estes, contudo, não são nossos objetivos. O diálogo entre Eckhart e Inácio se faz pertinente, caso levemos em conta o fato de a condição cristã ser estruturada existencialmente por meio de um exercício constante da virtude do desprendimento. Esta consideração um tanto óbvia desconstrói a ideia de que o diálogo entre autores provenientes de uma mesma tradição religiosa deve buscar conciliações teóricas ou, então, se estruturar somente no nível conceitual. Antes disso, o cristianismo é sobretudo uma *ars vivendi*⁴, isto é, um modo de ser que é criativa e continuamente produzido, o que nos desafia a repensar a articulação

3 Cf. HENKEL, 1998, p. 299-338.

4 Cf. EICKHOFF, 1998.



entre pensamento teológico cristão e modo de ser, ou seja, modo de vida e teoria religiosa. Vale a pena levar em conta o seguinte pensamento de Pierre Hadot:

O cristianismo é, indiscutivelmente, um modo de vida. Que seja apresentado como uma filosofia não implica, portanto, nenhum problema. Mas, ao fazê-lo, ele adota certos valores e cartas práticas próprias à filosofia antiga (...) Em primeiro lugar, e é isso o mais importante, não se deve esquecer que, se a espiritualidade cristã tomou emprestados da filosofia antiga certos exercícios espirituais, eles passam a encontrar seu lugar em um mais vasto conjunto de práticas especificamente cristãs. A vida monástica supõe sempre o auxílio da graça de Deus, e também uma disposição fundamental de humildade, que se manifesta muitas vezes nas atitudes corporais que marcam a submissão e a culpabilidade, como a prostração diante dos outros monges. A renúncia à vontade própria realiza-se por uma obediência absoluta às ordens do superior. O exercício para a morte está ligado à memória da morte de Cristo, a ascese é compreendida como participação em sua Paixão. Do mesmo modo é Cristo que o monge vê em cada homem (...)⁵

Ainda que o texto acima não fale da relação entre modo de ser cristão e teologia cristã, o seu contexto abarca justamente esta questão. A preocupação de Hadot não é outra senão assinalar que a teologia cristã nasce de uma certa apropriação de exercícios espirituais gregos e da filosofia grega. Por isso, o pensamento cristão, muitas vezes chamado de “filosofia cristã”, articula essencialmente modo de vida e pensamento. Dois exemplos se fazem notórios neste caso. O primeiro é a obra de Clemente de Alexandria, sobretudo o livro *O pedagogo*. Neste, Clemente articula claramente a teologia do verbo (repleta de contextos conceituais gregos), racionalidade e modo de vida (ou virtude). Como ele mesmo afirma:

Tudo que é contrário à razão é pecado. Eis como os filósofos definem as paixões em geral: a concupiscência é um apetite que não obedece à razão; o temor é uma falha que não obedece à razão (...) A desobediência que se comete contra o Filho de Deus, que é a própria Razão, é um pecado.⁶

Razão, Cristo e modo de ser – eis a articulação promovida por Clemente que assinala justamente que o exercício da racionalidade (entenda-se: do *logos* grego cristianizado) desvinculado da produção de um modo de ser correlato não possui sentido algum. Esta articulação aparece também em um texto paradigmático de Santo Agostinho. Trata-se do capítulo III do *De vera religione* (A verdadeira religião), onde Agostinho caracteriza a vitória do cristianismo sobre Platão. Após concordar com Platão (ou melhor: com sua interpretação de Platão) acerca do caráter inteligível da verdade,

5 HADOT, 2004, p. 348-349.

6 CLEMENTE DE ALEXANDRIA, 2014, cap. XIII.

além do caráter divino dos exemplares eternos que servem de paradigmas em relação aos quais as coisas temporais são simples participações (trata-se da interpretação agostiniana das “ideias” platônicas) e com o fato de a vida que não se submete às coisas temporais ser mais excelente e virtuosa que a vida que orienta-se pela vida temporal (que é efêmera e, conseqüentemente, ilusória), Agostinho afirma que, para viver plenamente segundo o que Platão afirmara, é preciso ser um ser enviado pelo próprio Deus, um ser que tivesse a natureza mesma de Deus e que fosse “subtraído das leis da natureza, sem mesmo passar pelo ensinamento humano, e assim fosse formado por uma luz interior desde o berço, agraciado por tanta graça e robustecido por tal firmeza”⁷, ou seja, foi preciso que o verbo se fizesse carne e habitasse entre nós (Jó 1, 14). Neste sentido, Cristo é a concretização do modo de vida teorizado por Platão. Em outras palavras: Cristo é a realização plena de Platão, anunciada pelo filósofo grego, mas experimentada plenamente somente em Jesus. Justamente isto aparece nas considerações de Pierre Hadot sobre a relação entre teologia (ou filosofia cristã, como ele por vezes chama) e modo de ser. É justamente esta articulação que nos permite correlacionar Eckhart e Inácio.

Dissemos que tanto Eckhart quanto Inácio ocupam-se com a questão do desprendimento. É possível até levantar a hipótese de que ambos formam, por caminhos distintos, espiritualidades do desprendimento e, neste caso, suas obras são perpassadas explícita ou tacitamente por esta questão. Ainda que não seja o caso aqui de tentar “provar” tal hipótese, deve-se ter em mente que a questão do desprendimento é central para ambos e, assim, deve-se tematizá-los à luz da mesma. Contudo, nossa hipótese neste trabalho é outra. É possível dizer que tanto Eckhart quanto Inácio entendem o desprendimento como fonte de liberdade. Conseqüentemente, tal liberdade não se reduz à ideia de livre-arbítrio, uma vez que este conceito sempre foi considerado pela tradição cristã como uma propriedade humana. A liberdade nascida do desprendimento é fruto de um exercício “espiritual” que não anula a ipseidade humana, mas a realiza plenamente, à medida que a coloca a serviço do outro (ou da criação enquanto o lugar de todos os outros) a partir da unidade com Deus. Neste sentido, a vida interior reconcilia-se com a vida exterior e a espiritualidade deixa de ser experiência de fuga sui e torna-se fonte de ação e serviço. Em Eckhart, esta experiência aparece no seu conceito



de *Abgeschiedenheit*, conceito que, como será ainda explicitado, identifica-se com as noções de desprendimento, disponibilidade e, neste sentido, liberdade. Se à primeira vista, o conceito de *Abgeschiedenheit* parece ser uma renúncia ascética a toda criatura – como quando Eckhart afirma que “estar vazio de toda criatura é estar cheio de Deus”⁸ –, em um segundo momento, este conceito apresenta-se como fomentador da reconciliação entre a totalidade do ser humano e a criação por meio da ação, razão pela qual Eckhart, no sermão alemão número 86, defende a excelência de Marta sobre Maria, invertendo a tradicional interpretação que afirma a superioridade da contemplação (Maria) em relação à ação (Marta). Por outro lado, a espiritualidade inaciana legou-nos a mesma reconciliação entre interioridade e exterioridade, ainda que o lema *Ad maiorem Dei gloriam* (“para a maior glória de Deus”) pareça dizer o contrário, ao relativizar tudo e todos à absolutidade de Deus, o que equivaleria a funcionalizar a criação a serviço do criador, isto é, afirmar a Deus em detrimento da criatura. Contudo, nos *Exercícios Espirituais*, Inácio conjuga explicitamente interioridade e exterioridade, por exemplo, ao dizer, na caracterização do “Primeiro Exercício”, que a oração preparatória possui como função ordenar as “intenções, ações internas e ações externas para o serviço e louvor de sua Divina Majestade”⁹, isto é, integrar a totalidade do que exercemos em Deus. Assim, a visualização de Deus em todas as coisas e de todas as coisas em Deus é o sentido último da espiritualidade inaciana. Consequentemente, a indiferença da vontade exigida no final do “Princípio e Fundamento” dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio aparece como o desprendimento necessário para que o ser humano alcance a liberdade que o faz servir plenamente a Deus no serviço à criação.

Deve-se, no presente trabalho, assinalar como e por que o desprendimento, segundo Eckhart e Inácio, produz liberdade e reconciliação entre interioridade e exterioridade humanas. Para entendermos tal questão, seguiremos o seguinte caminho: 1) Desprendimento e liberdade segundo Mestre Eckhart; 2) Indiferença e liberdade em Santo Inácio; e 3) Considerações finais: desprendimento como liberdade cristã. Apesar de estarmos certos de que a presente investigação não irá dar cabo da complexidade de seu tema, é mister afirmar que ela, dentro de seus respectivos limites, pretende deixar claro que o pensamento cristão, com toda sua riqueza e pluralidade, sempre se relaciona

8 ECKHART, 2005, p. 152. Usaremos as seguintes siglas para as obras de Eckhart: SD: Sobre o desprendimento; SA 1 e 2: Sermões alemães, volumes 1 e 2; SL: Sermões latinos; CE: Conversações espirituais.

9 LOYOLA, 1938, §46. Usaremos a sigla EE para *Exercícios Espirituais*, e Ep, para as epístolas, de Santo Inácio.

com a formação (e não somente com a informação) de um modo de ser onde Deus, vida interior e vida exterior formam uma unidade que não anula mas evidencia sua multiplicidade.



Desprendimento e liberdade segundo Mestre Eckhart

O conceito de desprendimento não é um simples termo presente aleatoriamente na obra eckhartiana. Antes, ele aparece como conceito fundamental, uma vez que o pensamento de Eckhart, pode-se dizer, movimenta-se no horizonte de sentido descerrado por aquilo que está em jogo neste conceito. Por tratar-se de um conceito fundamental, é preciso, antes de tudo, perguntar pelos seus principais contornos. Deve-se, contudo, assinalar que tal termo (*Abgeschiedenheit*) nem sempre aparece nos textos de Eckhart, o que não contradiz o fato dele ser fundamental para que tenhamos um reto entendimento de sua obra. Isto significa somente que o conceito de desprendimento é tão essencial, ao ponto de seu sentido se disseminar na totalidade da obra de Eckhart, ainda quando ele não aparece expressamente. Vejamos então seus contornos essenciais e qual sua relação com a noção de liberdade.

O conceito de desprendimento não se identifica, em Eckhart, com a noção tradicional de ascese, a saber, a ideia de negação do plano sensível e finito da existência, como condição de possibilidade para a ascensão ao âmbito suprassensível, âmbito este que apareceria como índice de manifestação de Deus. Desprendimento é, sobretudo (o que não exclui uma certa experiência de ascese, cujo sentido e lugar ainda devem ser caracterizados), o modo próprio de ser de Deus e o modo de ser onde o homem, ao conquistar sua liberdade, encontra em Deus o lugar de determinação de sua ipseidade. Trata-se de um conceito que assinala uma experiência radicalmente positiva. Ora, para que esta positividade seja possível, Eckhart, ainda que tacitamente, orienta-se por uma duplicidade peculiar ao termo alemão *Abgeschiedenheit*, palavra que, ao que tudo indica, teria sido criada pelo próprio Eckhart. Como assinalou Schürmann, *Abgeschiedenheit* é um termo formado pelo prefixo *ab*, cujo sentido primário é o de “separar-se de” ou “afastar-se de” e pelo verbo *scheiden*, que significa “isolar”. Isto assinala que *Abgeschiedenheit* é formado por uma dupla negação, ou seja, por um duplo afastamento ou isolamento. Em outras palavras: o desprendimento nasce de uma dupla negação, isto é, uma *negação da negação*, o que, no final das contas, transforma-se em

uma plena afirmação.¹⁰ Para que entendamos plenamente o modo como tal afirmação se estrutura, vamos nos orientar pelos elementos em jogo no texto “Sobre o desprendimento” (Von Abgeschiedenheit), de Eckhart. Um pontapé inicial pode ser dado por meio de uma passagem que abre justamente o escrito em questão:

Tenho lido muitos escritos, tanto de mestres pagãos como de profetas do Antigo e do Novo Testamento, e procurei com sinceridade e com todo o empenho a mais alta e a melhor das virtudes, ou seja: a que capacite o homem a melhor e mais estreitamente unir-se a Deus e tornar-se por graça o que Deus é por natureza, e que mais o assemelhe à imagem que dele havia em Deus e na qual não havia diferença entre ele e Deus, antes que Deus produzisse as criaturas. E quando perscruto todos aqueles escritos, tanto quanto a razão me permite e é capaz de percebê-lo, outra coisa não encontro senão esta: que o puro desprendimento ou total disponibilidade tudo supera, pois de certa forma todas as virtudes visam à criatura, ao passo que o desprendimento está desvinculado de todas as criaturas.¹¹

A passagem acima assinala justamente o fato de o desprendimento não ser uma virtude qualquer. Antes, o desprendimento é a virtude que mais capacita o ser humano a unir-se a Deus. Mais: o desprendimento permite ao homem “tornar-se por graça o que Deus é por natureza”. Neste sentido, a virtude do desprendimento outra coisa não faz senão produzir no ser humano um modo de ser que seja, ele mesmo, um análogo do que Deus é em si mesmo. Mais ainda: o desprendimento leva o ser humano a ser segundo um modo de ser em cuja dinâmica ele consegue assemelhar-se à imagem “que dele havia em Deus e na qual não havia diferença entre ele e Deus, antes que produzisse as criaturas”. O desprendimento leva o ser humano a não ser igual ao modo como era antes de ter sido criado; ele permite que, na condição corporal e espacial em que se encontra, haja uma “repetição diferenciada” do modo como ele se encontrava em Deus antes de ter sido criado, ou seja, não há como, na condição de criatura, o ser humano ser idêntico ao modo como era antes de ter sido criado, mas há como, de modo análogo, ter a mesma experiência que tinha antes de vir a ser a criatura que é. Ora, o problema, então, é entender este modo primevo em que se encontrava o ser humano, isto é, o modo em que “não havia diferença entre ele e Deus”. Em outras palavras: como se dá a relação de copertinência ontológica entre Deus e ser humano antes mesmo da criação dos indivíduos humanos?

10 Cf. SCHÜRMANN, 1972, p. 160

11 SD, p. 148.

No sermão alemão 52, encontramos a seguinte passagem: “pedimos a Deus que nos esvazie de ‘Deus’ e que apreendamos a verdade e a gozemos eternamente lá onde o supremo anjo, a mosca e a alma são iguais, lá onde eu estava e queria o que eu era e era o que eu queria.”¹² A reta compreensão do paradoxo presente nessa passagem só pode ser conquistada se levarmos em conta o duplo significado da palavra “Deus” nela presente. Em um primeiro sentido (o “Deus” entre aspas), Deus aparece como ser que se contrapõe à condição criatural da qual todo ser humano participa. Como criatura, sou um indivíduo contraposto a diversos indivíduos. Consequentemente, e esta é a caracterização da metafísica cristã em geral, quando Deus cria os entes, estes vêm a ser diferentes de Deus. Portanto, Deus os transcende. Deus aqui aparece como o “ente para além de”. Ora, neste sentido, criação é o processo mediante o qual Deus deixa ser o que Dele ontologicamente se difere e que, consequentemente, não comunga com Ele Sua natureza. O problema desta compreensão é que o ser criatural aparece como outro-de-Deus, isto é, o não-Deus, portanto, o que aparta-se daquilo que Deus em si mesmo é. Tal compreensão perde de vista que, no pensamento cristão, a criação só pode ser pensada partindo da perspectiva intra-divina. Neste caso, a trindade de Deus (Deus pensado na unidade de suas três pessoas), que a cada vez engendra a si mesma, é Ela mesma o elemento que possibilita pensar a gênese do plural sem perder de vista sua unidade. Justamente aí, na Trindade, é o lugar da criação. A criação não é somente a simples produção maquinal do que difere-se de Deus. Antes, a criação pressupõe que o Pai, por meio do Filho, na unidade do Espírito, gera no Verbo tudo aquilo que será criado. Essa produção intra-trinitária do que a criação (no tempo) será, na multiplicidade de seus indivíduos, acontece como aquilo que platonicamente a tradição cristã pensou como sendo as ideias. Cada ideia é um paradigma, um modelo eterno de cada grupamento de entes. Isto caracteriza o exemplarismo medieval, alicerçado certamente em Agostinho¹³. Ora, como essas ideias são eternas, elas mesmas possuem a natureza de Deus; elas são Deus. Como assinalou Santo Tomás de Aquino, se Deus é simples e absolutamente uno¹⁴, a presença das ideias eternas não produz pluralidade ontológica



12 SA, 52

13 Isto aparece claramente na quadragésima sexta questão das 83 questões diversas, de Agostinho.

14 Sobre a unidade e simplicidade Deus, diz Santo Tomás na Suma Teológica: “O uno é o ente indivisível, logo, para que algo seja ao máximo uno é preciso que seja ente ao máximo e indiviso ao máximo. Ora, Deus é um e outro. Ele é ente ao máximo, uma vez que não tem um ser determinado por



em Deus. Com a simplicidade de Deus preservada, ainda que haja pluralidade de ideias em Deus¹⁵, as ideias aparecem como princípios eternos que garantem a atividade criadora dos entes e a inteligibilidade última das criaturas em geral. Como diz Santo Tomás, interpretando Platão:

Platão afirmava as ideias como princípios de conhecimento das coisas e de sua geração. A ideia que se afirma haver na mente divina se refere a uma outra função. Como princípio formador das coisas, pode-se dizer que é modelo; e ela se refere ao conhecimento prático. Como princípio de conhecimento, propriamente se diz razão; e pode até mesmo fazer parte da ciência especulativa.¹⁶

Em síntese:

Todas as criaturas são, primeiramente, ideias eternas na inteligência do Pai. Nele elas existem como protótipos. Como tais não se distinguem da natureza de Deus, pois em Deus não há separação alguma, entre essência e existência, entre pensamento e realidade. Em Deus tudo é divino, quer dizer, tudo é Deus. Nós existimos como ideias eternamente pensadas e amadas por Deus. Somos eternos pela eternidade de Deus.¹⁷

Ser como éramos antes de termos sido criados nada mais é que ser na unidade ontológica que tínhamos com Deus, quando éramos a ideia eterna de ser humano no Verbo divino. Se devemos pedir a Deus que nos esvazie de “Deus”, isto se deve ao fato de este “Deus” que devemos nos livrar ser aquele que se nos dá fora de uma relação de unidade plena com o ser que é o seu. Este “Deus”, que a metafísica cristã consagrou quando o transformou em entidade suprassensível contraposta ou superposta à criação, deve ser de algum modo superado, para que a unidade plena com Deus seja por nós alcançada. Ora, vimos acima que Eckhart não diz que o desprendimento nos leva a algum tipo de auto-aniquilação do caráter de indivíduo (criatura) que é o nosso. Trata-se, outrossim, de buscar uma relação de unidade com Deus análoga (semelhante) a que tínhamos antes de termos sido criados.

nenhuma natureza que o receba, mas Ele é o próprio ser subsistente (*ipsum esse subsistens*), sem nenhuma determinação. Além do mais, é indiviso ao máximo, não estando dividido nem em ato nem em potência, de qualquer maneira que se possa dividir, mas é simples absolutamente, como já se demonstrou. Fica então claro que: Deus é ao máximo uno.” (Sum. Teol. I, q. 11, art. 4, resp.)

15 cf. Sum. Teol. I, q. 15, art. 3.

16 Sum. Teol. I, q. 15, art. 3, resp.

17 BOFF, 2005, p. 34.

Se Eckhart pensa a unidade entre ser humano e Deus por meio da referência à vida intra-trinitária, isto não significa que seu pensamento acerca da unidade em questão encerre-se neste plano metafísico. Ele pensou a relação de analogia entre a unidade homem-Deus no plano da eternidade e a unidade homem-Deus no plano da criação. Pode-se dizer que tal analogia funda-se na ideia de que o ser eterno do homem em Deus só aparece mediante sua relação essencial com a natureza divina. Neste sentido, no plano da criação, a unidade entre ser humano e Deus só pode ser pensada, caso o próprio ser humano seja congenitamente referido a Deus. Em outras palavras, ser um ser humano é ter a vida relacionada à vida de Deus. Fora desta relação não há ser humano. Uma passagem do sermão alemão 5a e outra do sermão 6 ajudam a compreender o que aqui está em jogo:

O que é minha vida? O que é movido de dentro, a partir de si mesmo. O que é, porém, movido de fora, não vive. Se vivemos, pois, com Ele, devemos também operar a partir do nosso próprio. Assim como Deus opera todas as coisas a partir do que é seu próprio e através de si mesmo, nós <também> devemos operar a partir do que é próprio, que é Ele em nós. Ele é total e plenamente nosso próprio e nele todas as coisas são nosso próprio.¹⁸

A vida é tão desejável em si mesma que é desejável por si mesma. Mesmo os que estão no inferno, no tormento eterno, não queriam perder sua vida. E nem os demônios e nem as almas, pois sua vida é tão nobre que eflui imediatamente de Deus na alma. Por a vida efluir assim imediatamente de Deus, por isso eles querem viver. O que é vida? O ser de Deus é minha vida. Se, pois, a minha vida é o ser de Deus, então o ser de Deus deve ser meu e a esti-dade de Deus, minha esti-dade, nem mais nem menos.¹⁹

A vida como aquilo que é movido a partir de um princípio imanente é, certamente, um tópos aristotélico. A *psyché* é pois aquilo que a partir de si se move. No caso de Eckhart, este si mesmo humano (*Selbst*) opera atravessado por Deus, uma vez que o si próprio de Deus atravessa e sustenta tudo que é. Não há como pensar a ipseidade humana fora deste atravessamento. Por isso, “Ele é total e plenamente nosso próprio”. A unidade homem-Deus pensada nos átrios da Trindade é aqui, na criação, pensada de modo análogo. Deus é, portanto, o elemento no qual o ser humano conquista sua ipseidade. Melhor: Deus é o horizonte onde o ser humano vem a ser ele mesmo. Por isso a sentença: “Se, pois, a minha vida é o ser de Deus, então o ser de Deus deve ser

18 SA, 5a

19 SA, 6.

41

meu e a esti-dade de Deus, minha esti-dade, nem mais nem menos.” Como diz Eckhart no sermão alemão 10: “A alma recebe seu ser imediatamente de Deus; por isso, Deus é mais próximo da alma do que ela, de si mesma; por isso, Deus é no fundo da alma, com toda sua deidade.”²⁰ A vida da criatura humana carrega em seu bojo a presença da vida de Deus. Ora, isto estava presente na vida intra-trinitária, antes mesmo da criação dos indivíduos humanos. Como vimos, enquanto ideia intra-trinitária, o ser humano é uno com Deus; em verdade, o ser humano é Deus, pois sua natureza não se distingue da natureza divina. Com a condição temporal, o ser humano não deixou de ser ontologicamente uno com Deus. Porém, sua unidade sofre uma transformação profunda. Sua condição criatural o faz ser metafisicamente dependente e uno com Deus, mas o permite ser “existencialmente” afastado de Deus. Essa condição “existencial” refere-se à qualidade de uma conformação vital que possibilita ao ser humano não se determinar segundo a medida fornecida pelo próprio Deus. Não é à toa que no universo cristão a relação entre pecado e onipresença divina é extremamente complexa. Por um lado, Deus está em tudo e tudo tem em Deus sua condição de possibilidade ontológica. Contudo, ainda que Deus seja metafisicamente presente em tudo e todos, o pecado torna o ser humano afastado de Deus. Ainda que *capax Dei*, o ser humano está sob o influxo de sua “ausência”. Neste sentido, é possível falar de um afastamento existencial de Deus, caso se compreenda por existência uma qualidade da configuração vital humana que pode ou não orientar-se pela medida (*ratio*) fornecida por Deus. Justamente por causa dessa possibilidade de afastamento existencial de Deus, será necessário, segundo Eckhart, exercer a *Abgeschiedenheit*. Como disse Eckhart em citação anteriormente reproduzida: “o puro desprendimento ou total disponibilidade tudo supera, pois de certa forma todas as virtudes visam à criatura, ao passo que o desprendimento está desvinculado de todas as criaturas”. O desprendimento é inicialmente necessário porque, nele, o ser humano re-unifica-se existencialmente com Deus, desconstruindo um tipo específico de sua relação com a totalidade da criação, a saber, aquela em que a criatura aparecia como medida (*ratio*) da totalidade de seus comportamentos. Um duplo movimento se realiza, então, no desprendimento: a) ruptura com a medida existencial fornecida pela criatura; b) reinserção da existência humana na criação, por meio de uma nova medida para a totalidade dos comportamentos humanos. Vejamos.

Em *Sobre o desprendimento*, Eckhart mostra que a compreensão da experiência humana do desprendimento depende de uma duplicidade antropológica, a saber, o homem exterior e o homem interior. Tal duplicidade possui, antes de tudo, bases bíblicas, pois encontra-se paradigmaticamente na segunda epístola paulina aos coríntios: “mesmo que o nosso homem exterior se corrompa, contudo, o nosso homem interior se renova de dia em dia”.²¹ Este texto, cujo contexto é a tribulação pela qual passa o cristão, serviu de base para a caracterização agostiniana da relação entre homem exterior e homem interior, caracterização esta que fundamentou a abordagem eckhartiana do binômio antropológico em questão. Segundo Agostinho, o homem exterior e o homem interior formam duas “idades” do homem: o velho e o novo ser humano. O primeiro orienta-se pelas vicissitudes temporais e é representado pelo desenvolvimento corporal e sua deterioração. Este ser humano não somente se reduz à sua corporeidade; ele determina-se sob um modo de ser peculiar: aquele que o reduz à fugacidade do que está em devir. Ele é o “homem que vive conforme o corpo e deixa-se prender pela cobiça das coisas temporais.”²² A transitoriedade das criaturas é a medida do homem exterior, o que o qualifica como homem carnal. Pode-se então afirmar que o conceito agostiniano de homem exterior nada mais é que uma qualidade existencial que orienta-se pela fugacidade dos seres criaturais. Por outro lado, o homem interior (ou homem espiritual) é aquele que “esquece totalmente a vida temporal e passa àquela forma perfeita, à imagem e semelhança de Deus”. Além disso, o homem interior alcança a “beatitude perpétua”, isto é, a “vida eterna.”²³ Esta dupla qualificação existencial do ser humano atravessa Eckhart e estrutura toda sua compreensão de Abgeschiedenheit. Um trecho de “Sobre o desprendimento” ajuda-nos a compreender sua compreensão de homem exterior e home interior:

Em cada ser humano há dois homens diferentes: um se chama o homem exterior, isto é, o ser sensitivo; serve-se dos cinco sentidos e, no entanto, o homem exterior atua em virtude da sua alma. O outro chama-se o homem interior, e é a interioridade do homem. Ora, debes saber que um homem espiritual e amante de Deus não recorre às potências da alma no homem exterior senão quando os cinco sentidos o necessitam; e a interioridade não

21 2 Cor 4, 16

22 AGOSTINHO, 1987, IV, cap. 26, p. 81.

23 Ibidem, p. 83.

se volta aos cinco sentidos senão enquanto é seu chefe e guia, guardando-os de se entregarem como os animais ao seu objeto sensível, tal como o fazem certas pessoas que vivem na libertinagem dos seus desejos carnis, e procedendo como animais sem razão; tais pessoas mais propriamente se chamam animais do que homens! E as potências que a alma possui para além daquilo que aplica aos cinco sentidos, ela as consagra inteiramente ao homem interior. E quando este homem se volta para uma coisa elevada e nobre, ela toma a si todas as potências que emprestou aos cinco sentidos, e então se diz que o homem está fora dos seus sentidos e arrebatado; pois seu objeto é uma imagem intelectual ou uma coisa intelectual sem imagem.²⁴

A dupla caracterização existencial do ser humano – homem exterior e homem interior – funda-se, em Eckhart (assim como em Agostinho, ainda que com outros pressupostos filosóficos) em uma teoria do conhecimento peculiar. De base eminentemente aristotélica, tal suporte gnosiológico da duplicidade antropológica assinalada caracteriza o ser humano como ser dotado de faculdades ou potencialidades, potências que se inscrevem na alma, além dos cinco sentidos que enraízam-se no corpo. Ora, vimos que a alma é o “lugar” em que a vida de Deus sustenta a vida humana. Contudo, sua relação com o mundo exterior, por meio da ação dos sentidos, se faz através de imagens, que são, em verdade, o modo como o ser dos entes materiais, de modo “espiritual” (isto é, por meio de suas formas), se dá ao ser humano. Como diz Eckhart:

imagem não é, pois, outra coisa senão do que algo que a alma recolhe das coisas através de suas faculdades. Quer deseje conhecer uma pedra, um cavalo, um homem ou qualquer outra coisa, a alma sempre vai buscar a imagem que antes assimilou para, deste modo, poder unir-se com ela (...) as imagens só lhe chegam pelos sentidos”.²⁵

Neste sentido, o conhecimento transforma a alma em refém dos entes criados, uma vez que ela nada retira de si para conhecer os entes que se lhe contrapõem. Quando as faculdades da alma estão inclinadas para o conhecimento das criaturas, o ser humano não age com o fundo de si mesmo. Neste fundo, que nada mais é que o índice onde alma e Deus encontram-se em plena unidade, “os meios’ silenciam; reinam apenas repouso e celebração pela geração e sua obra, a fim de que Deus pronuncie aí sua Palavra.”²⁶ O homem exterior é aquele que, preso às imagens, coloca a alma a serviço unicamente das vicissitudes do plano da criação. É neste sentido que Eckhart chama o homem exterior

24 SD, p. 154.

25 SA, 57.

26 Idem.

de homem sensitivo e afirma que ele “serve-se dos cinco sentidos e, no entanto, o homem exterior atua em virtude da sua alma.” A alma do homem exterior, servindo-se dos sentidos, retira das imagens dos entes a medida de seus comportamentos. Já no caso do homem interior a atuação dos sentidos se dá a serviço da alma “amante de Deus”, no sentido de que esta alma não retira das imagens dos entes sua medida. Neste homem, “a interioridade não se volta aos cinco sentidos senão enquanto é seu chefe e guia”. Conseqüentemente, a relação do homem interior com os sentidos é de senhorio, o que torna a alma livre para relacionar-se com o que há de mais nobre, isto é, aquilo que pode ser considerado “uma coisa intelectual sem imagem”, como, por exemplo, Deus. Ora, porquanto a alma pode relacionar-se com os sentidos e com seus correlatos criaturais de modo livre, o homem interior não rejeita seu contato com a criação, porém, o realiza de modo livre. Como diz Eckhart:

Ora, também no Cristo havia um homem exterior e um interior, como também em Nossa Senhora. E quando o Cristo e Nossa Senhora falavam sobre assuntos exteriores, eles o faziam segundo o homem exterior, enquanto o homem interior permanecia inabalável no desprendimento.²⁷

Destarte, Eckhart pensa a unidade entre homem exterior e homem interior. Neste caso, tal unidade é um modo de ser que, levando o ser humano a relacionar-se com os entes criados, assim o faz segundo o eterno, isto é, segundo uma medida não volátil ou não devenida. A interioridade, neste modo de ser, une-se indissociavelmente com a exterioridade. Justamente aí se dá a compreensão plena do sentido eckhartiano de desprendimento. Para caracterizá-lo, devemos orientar-nos momentaneamente pelo famoso sermão alemão 86, onde Eckhart tematiza a diferença entre Marta e Maria. Vejamos sinteticamente seu conteúdo e sentido.

O conhecido texto do evangelho de Lucas (Lc 10, 38 seg.) analisado por Eckhart retrata a chegada de Jesus na casa das irmãs Marta e Maria. A primeira, preocupada em servir a Jesus, se deparou com uma cena inusitada: a irmã, em vez de ajudá-la a servir o convidado, estava aos seus [do convidado] pés ouvindo seus ensinamentos. Pedindo a Jesus para chamar a irmã, Marta recebe como resposta as famosas palavras do mestre: “Marta! Marta! Andas inquieta e te preocupas com muitas coisas. Entretanto, pouco é

27 SD, p. 154.

necessário ou uma só coisa; Maria, pois, escolheu a boa parte, e esta não lhe será retirada.”²⁸ Ora, à primeira vista, parece que Jesus rejeita a preocupação de Marta e valoriza a sabedoria de Maria, ao posicionar-se aos seus pés. Neste sentido, parece, então, que a vida desvinculada das ocupações cotidianas e absorta na contemplação da presença de Jesus é a melhor das vidas possíveis. Se levarmos adiante esta distinção, concordamos com a clássica oposição cristã entre vida ativa e vida contemplativa, cujas raízes remontam aos gregos. Tudo se passa como se Jesus fosse um defensor da contemplação em oposição à ação. Contudo, segundo Eckhart, não é isto que está em jogo no encontro entre Jesus, Marta e Maria. Para Eckhart, Marta é mais experiente na vida que Maria, o que a faz conhecer sua irmã mais do que esta se conhece. A experiência de Marta se dá por causa de sua prática das virtudes. Estas só se intensificam por meio das obras realizadas. As virtudes, contudo, exercem no tempo a experiência de Deus que se dá na eternidade. É como se nas virtudes o ser humano trouxesse para o tempo o horizonte da eternidade. Eckhart vê essa dinâmica na vida de Marta, justamente por causa da passagem em que Jesus chama duas vezes Marta (“Marta! Marta!”). Ao chamar Marta duas vezes, Jesus estava sinalizando que a vida de Marta se determinava pela integração do tempo com a eternidade.²⁹ Cada chamada significaria um direcionamento de seu espírito: para o tempo e para a eternidade. Assim, Marta estava com as coisas com as quais se relacionava na vida cotidiana, mas não estava presa às coisas: “Tu estás junto às coisas e as coisas não estão em ti”³⁰, são as palavras que Eckhart projeta na boca de Jesus, como se Ele quisesse explicar o porquê de invocar Marta duas vezes. Esta liberdade assinalada por Eckhart nada mais é, segundo o que fora dito anteriormente, que um modo de existência cuja medida não é fornecida pelos entes temporais, mas que não se determina fora da relação com esses entes. Ao chamar a atenção de Maria, Marta estava, na compreensão de Eckhart, preocupada com o modo como ela relacionava-se com Deus (Cristo). Isto porque, segundo Eckhart, há três grandes caminhos para chegar a Deus:

O primeiro é: procurar a Deus em todas as criaturas, com múltiplo empreendimento e com amor ardente. (...) O segundo caminho é caminho

28 Lc 10, 41-42.

29 Cf. SA, 86, p. 128: “Mas por que chamou Marta duas vezes? Ele quis indicar que Marta possuía plenamente tudo que é bem temporal e eterno e tudo que a criatura deveria possuir. Na primeira vez que disse: ‘Marta’, demonstra sua perfeição nas obras temporais. Quando pronunciou pela segunda vez o nome de ‘Marta’, demonstrou tudo que pertence à bem-aventurança eterna, da qual ela nada carecia.”

30 Idem.

sem caminho, livre e, no entanto, ligado, elevado e arrebatado muito acima de si mesmo e de todas as coisas, sem vontade e sem imagens, embora ali não haja instância essencial. (...) O terceiro caminho se chama ‘caminho’ e é, no entanto, lar, isto é, contemplar a Deus, sem mediações no-que-é-seu-próprio.³¹

Entre Marta e Maria estão dois modos de chegar a Deus: o segundo caminho e o terceiro. Maria encaminhou-se a Deus negando a si mesma, em um tipo de saída de si (êxtase). Ora, isto, por mais espetacular que seja, é ainda insuficiente. Isto porque “A luz eterna permite conhecer a si mesmo e a Deus, mas não a si mesmo sem Deus”³² O contrário também é verdade: a luz eterna não nos permite conhecer a Deus sem conhecer a si mesmo. Por este motivo, por mais que o conhecimento de Deus via êxtase seja intenso, ele ainda não é a “instância fundamental”³³; nele, Deus não está plenamente integrado com a totalidade da condição humana. Já o terceiro caminho para se conhecer a Deus é o caminho essencial, pois nele a unidade com Deus lança o ser humano para junto da criação. Por este motivo, “Marta era tão essencial que seu operar não criava nenhum impedimento; obrar e operar conduziam-na para a bem-aventurança eterna.”³⁴ Ao agir, Marta estava com Deus em tudo que empreendia. Justamente em Marta o desprendimento aparece na plena transparência de si mesmo.

Abgeschiedenheit, como vimos, é formado por uma dupla negação, que produz plena afirmação. A primeira negação, presente em Maria, refere-se ao apego à criação, apego este que produz um modo de ser existencial onde a fugacidade da criação torna-se a medida dos comportamentos humanos. É necessário, ainda que insuficiente, desapegar-se da criação, quando esta obstaculiza a plena realização da condição humana.³⁵ Ora, se este desapego fosse suficiente, Eckhart estaria reproduzindo, sob novo enfoque, o espírito ascético que tradicionalmente norteou o cristianismo. Para Eckhart, o desprendimento deve se transformar em disponibilidade. O estar-com-as-

31 SA, 86, p. 129-130.

32 Ibidem, p. 127.

33 Ibidem, p. 129.

34 Ibidem, p. 133.

35 O sermão alemão 2 deixa vir a luz esta negação, ao falar da “virgem que era mulher”. Neste caso, a virgem é aquela que esvazia-se das imagens das criaturas, desapegando-se das mesmas. Esse é o pressuposto necessário para que a alma torne-se fecunda e possa parir. Isto não é realizado pela virgem, mas pela mulher, uma vez que somente sendo mulher a alma é fértil. Não é à toa que esse sermão é um comentário a outra passagem sobre Marta. Nele, Eckhart tentará mostrar que Marta é tanto virgem quanto mulher: ela é a dupla negação presente na Abgeschiedenheit.

criaturas é o alvo derradeiro da *Abgeschiedenheit*. Justamente nesse estar-com reaparece a mencionada relação analógica do ser humano com Deus. Segundo “Sobre o desprendimento”, o desprendimento é o próprio ser de Deus, pois por causa dele, Deus não sofre corruptibilidade em seu ser, ainda que se relacione com os seres corruptíveis. Como Eckhart afirma: “o ser de Deus, Deus o deve ao seu desprendimento imutável; e do desprendimento Lhe vem a pureza e a simplicidade e a imutabilidade.”³⁶ Por não ser apegado ao ser da criação, Deus pode estar com as criaturas sem se deteriorar mediante do devir dos entes. Neste sentido, “O desprendimento permanece em si mesmo. Ora, jamais o sair de si é tão nobre que o permanecer em si não seja mais nobre ainda.”³⁷ No desprendimento, portanto, a ipseidade está junto de si, sem que ela se aliene por meio das relações que instaura com os demais entes. No caso da ipseidade humana, esta dinâmica só é possível mediante a relação com Deus, uma vez que, como já visto, o si mesmo de Deus é uno com o si mesmo do ser humano. Somente por meio desta relação, o ser humano consegue ser-com-as-criaturas, sem ser corrompido por elas. Este ser-com, conseqüentemente, não instaura uma relação de domínio, nem mesmo de subserviência, mas somente uma relação de favorecimento da alteridade naquilo que ela mesma é. Mais: se no desprendimento, à semelhança de Deus, o ser humano está no elemento (uno) que o faz ser plenamente quem é, neste caso, a existência nada quer senão ser o que ela já é, sem querer vir a ser o que ainda não é, isto é, sem relação de carência com algo que ela ainda não tem ou ainda não é. Como diz lapidarmente Eckhart:

O desprendimento perfeito ou a total disponibilidade não pretende submeter-se nem sobrepor-se a criatura alguma; não quer estar abaixo nem acima; o que ele quer é estar ali por si mesmo, sem querer bem nem mal a ninguém, sem querer ser igual ou desigual a criatura alguma, sem querer ser isto ou aquilo: quer ser, e nada mais. Quanto a ser isto ou aquilo, ele não o quer, ao passo que o desprendimento não quer ser coisa alguma. Por isso deixa estar todas as coisas, sem importuná-las.³⁸

Desprendido, o ser humano age em consonância plena com o “lugar” em que ele é plenamente ele mesmo. Não há porque querer nada com tudo o que se faz. O fazer torna-se ele mesmo um fim em si mesmo e não um meio para uma perfeição que já foi

36 SD, p. 151.

37 Ibidem, p. 149.

38 Ibidem, p. 149-150.

atingida. A inutilidade do fazer garante ao fazer a sua necessidade.³⁹ Disto se depreende a liberdade advinda do desprendimento: não apegar-se a nada, para poder ser inutilmente disponível para todas as coisas. Livre da subserviência e livre para o encontro. Como disse Eckhart:



Que é uma atitude livre?

A atitude livre é aquela de quem não se perturba com nada nem está presa a nada; nem condicionou a sua felicidade a uma situação dada; nem se preocupa consigo mesmo, antes está mergulhado totalmente na amorosíssima vontade de Deus e se despojou de si mesmo. Ninguém pode realizar alguma obra, por mais insignificante que seja, que não haura daí sua força e seu poder.⁴⁰

Indiferença e liberdade em Santo Inácio

A relação entre indiferença e liberdade em Santo Inácio de Loyola pode ser tematizada por meio de uma análise exegética do conhecido capítulo presente nos Exercícios espirituais inacianos intitulado *Princípio e Fundamento*. Trata-se do capítulo 23 da obra em questão, cuja reprodução abaixo serve para orientar uma posterior análise de seus momentos estruturais:

O ser humano é criado para louvar,
reverenciar e servir a Deus nosso Senhor
e, assim, salvar-se.
As outras coisas sobre a face da terra
são criadas para o ser humano e
para o ajudarem a atingir
o fim para o qual é criado.
Daí se segue que ele deve usar das coisas
tanto quanto o ajudam para atingir o seu fim,
e deve privar-se delas tanto quanto o impedem.
Por isso, é necessário fazer-nos indiferentes
a todas as coisas criadas,
em tudo o que é permitido à nossa livre vontade
e não lhe é proibido.
De tal maneira que, da nossa parte, não queiramos
mais saúde que enfermidade,
riqueza que pobreza,

39 Cf. CE, 4-6.

40 CE, p. 102. Deve-se assinalar que, para Eckhart, a vontade de Deus é ela mesma o lugar onde o ser humano encontra sua ipseidade. Por isso, a Abgeschiedenheit também deve desprender-se da vontade própria do ser humano. Cf. CE, 3-4.

honra que desonra,
 vida longa que vida breve,
 e assim por diante em tudo o mais,
 desejando somente
 aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual
 somos criados.⁴¹

A primeira observação a ser realizada em torno do texto acima reproduzido refere-se ao fato dele ser chamado tradicionalmente de *Princípio e Fundamento* ou mesmo, que por vezes de concebeu, somente de *Fundamento*. A palavra princípio aí em jogo é, obviamente, uma referencia ao modo como a filosofia metafisicamente pensou este conceito. Princípio não é começo, uma vez que este, após se determinar, consome-se em seguida por meio mesmo daquilo que ele possibilitou. Por exemplo: uma bola de sinuca toca em outra e, assim, desencadeia um movimento causal, que, após se iniciar, logo estanca a participação da primeira bola em movimento. A reação causal é produzida, contudo, a bola que iniciou tal movimento não participa mais da rede causal que foi por ela possibilitada. Por outro lado, se pensarmos em um “olho d’água”, que produz a nascente de um rio, seu movimento principiador não somente movimentava a água de um rio, como participar de todo curso do rio, pois o atravessa. A água do olho d’água consuma-se (e não consome-se) no fim do rio, pois ela o acompanha. Neste sentido, o olho d’água não é começo do rio, mas princípio do rio. O princípio estrutura e acompanha a determinação de tudo que ele desencadeia. Trata-se daquilo que os gregos chamaram de *arché* e os latinos de *principium*. No exemplo do olho d’água, o princípio determina a organicidade de todo rio: sua coesão, isto é, sua unidade, suas margens, seu fluxo, etc. Ao chamar de *Princípio e Fundamento* o capítulo 23 dos Exercícios Espirituais, a tradição inaciana está assinalando que a totalidade dos exercícios que serão realizados pelos exercitantes encontra ali sua unidade e coesão. Como diz Inácio: “Tudo, portanto, que escolhermos deve concorrer para conseguir o fim da nossa existência, não subordinando nem acomodando o fim ao meio, mas o meio ao fim.”⁴² Ora, é justamente no *Princípio e Fundamento* que Inácio tematiza com clareza e simplicidade a questão do sentido último da existência. Consequentemente, sem esta parte da obra não é possível subordinar os meios ao fim (télós). Por isso, Inácio também afirma: “Em toda boa escolha nossa intenção deve ser simples, pelo que estiver em nós,

41 EE, 23. Seguimos aqui a sugestão de divisão do texto tal qual exposta por GONZALES-QUEVEDO, 2007.

42 EE, 169.

visando somente o fim para que fomos criados, isto é, a glória de Deus Nosso Senhor e a salvação da nossa alma.”⁴³ Ora, esta passagem é extremamente significativa, uma vez que ela, posicionada na tematização dos três degraus da humildade (mais para o fim dos Exercícios), retoma o conteúdo do capítulo 23. Justamente isto sustenta o que dissemos acerca da diferença entre começo e princípio. Se o *Princípio e Fundamento* fosse simples começo, ele não transpassaria a totalidade dos Exercícios.

Por ser princípio, o *Princípio e Fundamento* é também fundamento. Isto porque ele sustenta a totalidade dos exercícios. Isto nos permite dizer que esta parte da obra é o horizonte de inteligibilidade da totalidade de suas partes. Ora, a questão então que nos interessa é determinar a relação entre indiferença e liberdade a partir justamente do *Princípio e Fundamento*. Se este texto é principal ou fundamental, então, seus momentos se articulam, o que nos impõe como tarefa caracterizar, ainda que muitas vezes sucintamente, seus elementos. Deve-se começar com a seguinte parte: “O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus nosso Senhor e, assim, salvar-se.” O que está essencialmente em jogo aí? Resposta: a relação entre criação, louvor e salvação. O que isto significa? Até que ponto termos tão complexos possuem uma unidade? Vejamos.

“O ser humano é criado”. Trata-se da ideia comum a todo judeu-cristianismo (e também islamismo) de que tudo que é e que não é Deus é, conseqüentemente, criatura de Deus. Ser criatura significa, essencialmente, não ser o fundamento último de si mesmo e ter em uma alteridade absoluta, isto é, uma alteridade incondicional as raízes de si e, por isso, o princípio de estruturação de seu ser. Ao dizer que “No princípio criou Deus o céu e a terra”⁴⁴, o judeu-cristianismo assinalou que tudo que não é Deus não provém de causas plurais, mas de uma causa primária a partir da qual todos os elementos que compõem a criação provêm. Dito em linguagem filosófica, com a ideia de criação o real se diferencia em ser necessário e seres contingentes.⁴⁵ Ora, é preciso contudo não pensar a criação somente à luz da ideia de causalidade, mas sobretudo de pessoalidade do Deus criador. O Deus que cria é Ele mesmo pessoa e, por isso, relaciona-se visceralmente com a totalidade criada. É o Deus que fala, que escuta, que

43 Idem.

44 Gn 1, 1.

45 Cf. GILSON, 2006, cap. III, IV e VII.

51

intervém. Não se trata de um *numen locale*, como observa Ratzinger, mas de um *numen personale*. O caráter pessoal do Deus criador aparece, se comparado com outras culturas circunvizinhas ao Israel bíblico, em contraste pleno com as divindades circunscritas ao movimento cíclico da natureza. Como pessoa, o Deus judaico-cristã a nada está submetido, ainda que esteja em relação com tudo e todos. Como afirma Ratzinger:

O Deus escolhido por eles (Ratzinger refere-se aos israelitas anteriores a Moisés) se distingue na tipologia religiosa pelo fato de ser um *numen personale* (um Deus pessoal) e não um *numen locale* (um Deus local). O que significa isso?(...) Diante da tendência pagã ao *numen locale*, ou seja, à divindade determinada e limitada localmente, o Deus dos pais representa uma decisão completamente diferente. Ele não é o Deus de um lugar, mas o Deus de seres humanos, o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, e que, por isso mesmo, não está ligado a nenhum lugar, pois está presente e exerce o seu poder em toda parte em que há seres humanos. Assim, chega-se a uma maneira totalmente diferente de pensar sobre Deus. Deus é visto no plano do eu e do tu, não no plano espacial. Transportado para a transcendência do ilimitado, ele se mostra justamente por isso em toda parte (e não só num determinado lugar) como aquele que está próximo e cujo poder não conhece limites. Ele não está em algum lugar, antes pode ser encontrado onde estiver o ser humano e onde o ser humano se deixar encontrar por ele (...) Esta característica fundamental de El continua sendo um dos elementos básicos não só da religião de Israel, mas também da fé no Novo testamento: seu ponto de partida é a personalidade de Deus, o que faz com que Deus seja entendido no plano caracterizado pela relação do eu com o tu⁴⁶.

Se a criação assinala não somente a origem de tudo que não é Deus, mas sobretudo o caráter relacional de tudo com Deus, isto mostra que somente aquiescendo plenamente às relações com Deus, os seres criados encontram o eixo de sua plena realização. Ora, disto se depreende que o ser humano, que participa ativamente da produção de modos de abertura relacional a Deus, deve possuir como referência suprema o próprio Deus. Neste sentido, o louvor e adoração a Deus nascem do reconhecimento de que somente vertido para Deus o ser humano vem a ser plenamente ele mesmo. Como não há nenhum outro sentido para além de Deus que forneça ao homem seu si mesmo mais pleno, não há como instaurar com Deus qualquer tipo de relação funcionalizante. Deus é um fim em si. Logo, ser-com-Deus é relacionar-se desinteressadamente com Ele. Como diz Agostinho: “devemos gozar (*Frui*) unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar (*Uti*) para

poder conseguir o gozo daquelas”.⁴⁷ Se usamos aquilo que é um meio para alcançar o bem imutável, isto é, incondicional, é porque o bem supremo, que Agostinho obviamente identifica com Deus, deve ser fruído, ou seja, nossa relação com Ele não pode ser funcionalizada: ela é inútil (sem visar nada para além dela mesma). Somente nessa experiência de inutilidade é possível falar de louvor e adoração. Nestes atos, o ser humano nada visa senão desinteressadamente amar a Deus reconhecendo-O como sentido supremo de seu ser. Como afirmou González-Quevedo: “O louvor, como a honra e a glória, exalta Aquele que é louvado e faz exultar quem louva”.⁴⁸ O ato de louvor não informa nada a Deus, nem O bajula, mas transforma aquele que louva por meio de uma relação desinteressada com o sentido radical de si mesmo.

Se a relação interpessoal com Deus por meio do louvor eleva aquele que louva (o ser humano), isto significa que em Deus o ser humano conquista sua plenitude de ser. Ora, como observou González-Quevedo, esta plenitude, que em *Principio e Fundamento* identifica-se com a ideia canônica da teologia cristã da “salvação”, nada mais é, segundo nossa atual compreensão, que a experiência de plena felicidade (beatitude), isto é, a experiência de realização plena de si.⁴⁹ Isso assinala que o fundamento dos Exercícios Espirituais não é senão possibilitar a realização plena do ser humano, por meio de uma relação “inútil” ou afuncional com o Deus pessoal tal qual revelado por Jesus Cristo. Justamente este “princípio” orienta o movimento seguinte de *Princípio e Fundamento*: “As outras coisas sobre a face da terra são criadas para o ser humano e para o ajudarem a atingir o fim para o qual é criado.” Como entender esta relação aparentemente funcional?

Inácio certamente se movimenta em um horizonte tradicional cristão de interpretação do relato bíblico da criação do ser humano, sobretudo o primeiro relato presente no primeiro capítulo do Gênesis. Como afirma o texto bíblico:

Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os

47 AGOSTINHO, 2007, cap. 22, 20.

48 GONZÁLEZ-QUEVEDO, 2007, p. 25.

49 Cf. Ibidem, p. 26-27.



peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra.⁵⁰

O texto continua com as afirmações divinas segundo as quais as ervas e animais foram dadas aos seres humanos para servir-lhes de mantimento. Trata-se do relato bíblico que mais se aproxima da noção posterior de que o ser humano é a coroa da criação e todos os seres estão na terra e nos céus para servi-lo. Tal antropocentrismo bíblico (que não contradiz o teocentrismo fundamental de toda literatura bíblica) parece ser claramente um sinal do contexto histórico que condiciona a auto-compreensão do Israel antigo. Isto seria um impeditivo para não levar adiante a ideia bíblica de domínio humano sobre a natureza em nosso contexto histórico claramente ecocida. Certamente, o israelita antigo não conhecia os desafios atuais da ecologia. Deve-se notar, porém, que tal impeditivo não provém somente do olhar cuidadoso do intérprete atual do mundo bíblico. O segundo relato da criação, presente no segundo capítulo do Gênesis, afirma que Deus legou como missão ao ser humano o cuidado do jardim paradisíaco: “Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar”.⁵¹ O ser humano transformou-se em jardineiro e guardião do lugar em que vivia, o que assinala que sua relação primária com a criação é de amparo e não de submissão, o que parecia assinalar o relato anterior. Se quisermos conciliar os dois relatos, é possível afirmar que a tarefa dominante do ser humano consiste em cuidar e guardar a criação. Somente assim ele é o centro do mundo. Seu lugar é sumamente importante para que a criação seja salvaguardada e preservada. Dominar é submeter a criação à lógica do cuidado e proteção. Ora, é possível que isto tenha determinado o texto de Inácio que estamos analisando, apesar de ser muito improvável que tenha sido assim, uma vez que as questões ecológicas atuais não eram existentes em seu tempo. Sua compreensão orienta-se pela ideia teológico-filosófica de teleologia, que, como vimos, absolutiza a relação com Deus e relativiza a relação com as criaturas. Exatamente aí aparece o sentido áureo do pensamento inaciano em torno da relação entre ser humano e criação. Ora, isto está em acordo pleno com o modo como a tradição teológica ocidental pensou a relação entre ser humano, Deus e criação. Vejamos seus principais contornos e como isto está presente em Inácio.

50 Gn 1, 27-28.

51 Gn 2, 15.

Se o ser humano encontra em Deus a fonte realizadora de sua ipseidade; se Deus é pessoa e, por isso, só pode ser pensado em meio à relação que com Ele o ser humano instaura (assim como as demais criaturas), isto significa que Ele é o referente supremo de todos os nossos comportamentos. Contudo, o ser humano não se relaciona somente com Deus. O ser humano é mutirrelacional. Por meio dele, a multiplicidade dos seres criados ganha significatividade “histórica”, ou seja, entra no horizonte humano e ganha “nomes” (não é à toa que o relato bíblico de Gn 2, 19 Deus observa como o ser humano nomeia os seres criados). Isto instaura um problema crucial: o ser humano pode absolutizar o relativo e relativizar a relação que deve possuir caráter absoluto. Foi o que observou Santo Agostinho, ao diferenciar dois tipos de amor no ser humano e dois efeitos destes amores: o amor concupiscência e o amor caridade e os efeitos da fruição e do uso. O modo como a retidão do amor deve ser realizada pode ser encontrado no seguinte texto:

A observar-se com precisão, ninguém deve gozar de si próprio, porque ninguém deve se amar por si próprio, mas por aquele de quem há de gozar. Então, é perfeito o homem quando orienta toda sua vida pra a Vida imutável e adere a ela com todo seu afeto, enquanto o fato de se amar por si próprio não tem referência a Deus. É voltar-se para si próprio, e não para o Ser imutável. Por isso, ninguém pode fruir (*Fruir*) de si próprio sem alguma perda. Desse modo, quando o homem se une totalmente ao Bem imutável e abraça-o, é mais perfeito do que quando dele se separa e volta-se sobre si próprio (...) Gozamos de uma coisa se a amamos por ela mesma. E devemos gozar, somente se ela nos torna bem-aventurados. Quanto às outras coisas, devemos simplesmente usá-las.⁵²

Usamos o que é um meio e gozamos (fruímos) do que é o fim último. Deus é, obviamente, o fim e tudo que Ele não é deve ser usado a serviço de Deus. O que significa isto, fica claro se levarmos em conta que fruição e uso são relações amorosas. Na primeira, a relação deixa Deus aparecer como fim em si mesmo; já no uso, os entes são relativos ao fim absoluto ao qual o ser humano serve. Fruição e uso são modos de relação em que o correlato da relação mostra-se com dignidades distintas. Se em Deus o ser humano vem a ser plenamente ele mesmo, nos entes relativos o ser humano não conquista com inteireza seu ser. Isto, contudo, não significa que eles não possuam dignidade. Tal dignidade só se dá, caso Deus aparece como referente sentido norteador de todos os comportamentos humanos. Caso isto não aconteça, o ser humano transforma

52 AGOSTINHO, 2007, cap. 22, 21 e cap. 31, 34.



o relativo em (falso) absoluto e, assim, não encontra o lugar onde conquista plenamente a si mesmo. A relação de uso significa, então, relação de não idolatria do relativo; já a relação de fruição significa aquiescimento ao lugar em que a ipseidade humana é plenamente conquistada. Se a fruição de Deus plenifica o ser humano, a fruição do relativo fragmenta seu ser. O amor que frui de Deus é justamente a caridade e o amor que frui das criaturas é a concupiscência. Nas palavras de Agostinho:

Chamo caridade ao movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus por ele próprio, e a fruição de si próprio e do próximo por amor de Deus. Chamo, ao contrário, concupiscência ao movimento da alma cujo fim é fruir de si próprio, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem referência a Deus.⁵³

Ora, a inversão da reta ordem do amor desintegra a unidade da ipseidade conquistada na caridade. O uso das criaturas não é mero pragmatismo: é o remédio contra a idolatria. Usar, portanto, não é marionetizar, mas liberar o campo para uma relação não desintegradora da ipseidade. Somente por meio do reto uso da criação o ser humano consegue estar junto dos entes sem perder a si mesmo. É justamente isto que orienta a ideia inaciana de que “As outras coisas sobre a face da terra são criadas para o ser humano e para o ajudarem a atingir o fim para o qual é criado.” Tudo é meio, porque tudo que é não é absoluto e, por isso, a transparência de seu ser permite ao ser humano relacionar-se com tudo sem se perder em nada. Assim, o ser humano pode alcançar, a cada vez, o seu fim (salvação). A consequência disso o próprio Inácio constata: “Daí se segue que ele [o ser humano] deve usar das coisas tanto quanto o ajudam para atingir o seu fim, e deve privar-se delas tanto quanto o impedem.”

Munido de uma relação plena e fruitiva com o absoluto, o ser humano conquista uma medida para relacionar-se com cada ser finito sem perder sua referência suprema a Deus. Ora, mas nem toda relação potencializa ou preserva a abertura a Deus. Consequentemente, a presença de Deus aparece como princípio seletivo, uma vez que confere ao ser humano a medida que acolhe ou renuncia os entes que o circundam, caso estes favoreçam ou não sua intimidade com Deus. Deriva-se disto uma experiência de liberdade para com todas as coisas, isto é, por ser afiançado em Deus, o ser humano não se escraviza ao absolutizar o relativo. A escravidão em questão outra coisa não é senão a deterioração que se dá em meio à fruição do que deve ser usado. Ora, disto irrompe uma relação desapegada com os entes criados. A palavra que Inácio escolhe para caracterizar

esta liberdade é indiferença. Como ele mesmo diz no *Princípio e Fundamento*: “Por isso, é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido.” Se compreendermos a indiferença como descaso, então, não entendemos retamente o que está em questão para Inácio. A chave hermenêutica para o pleno entendimento da indiferença está na relação da livre vontade (ou livre-arbítrio) e as coisas criadas. O livre-arbítrio é tradicionalmente concebido como a faculdade humana que reponde pelo destino da razão e da vontade. Em outras palavras: quando o ser humano quer, ele o quer como ente racional que aparece como sede das deliberações, o que o faz responsável pelas consequências produzidas por todos os seus atos. O que quer e como ele quer é responsabilidade plena de cada ser humano. No livre-arbítrio, a vontade (racionalmente determinada) aparece como princípio espontâneo de determinação da ação.⁵⁴ A realização da vontade humana passa a identificar-se com a produção de modos de relacionamento com os entes em direção aos quais a vontade se inclina. Ora, neste sentido, é o livre-arbítrio que conecta o ser humano com as criaturas e com o criador.⁵⁵ Se a vontade apega-se às criaturas, ela produz ídolos que escravizam, conforme vimos, o ser humano. Ser indiferente significa, levando em consideração a livre vontade humana, realizar atos volitivos que não absolutizem as criaturas, ainda que o ser humano se relacione com elas. Nas palavras de González-Quevedo:

A ‘indiferença inaciana’ é entendida pelos comentaristas dos EE como uma ‘conclusão prática’ das afirmações que a precedem. Inteiramente disponível para Deus, o exercitante deverá sentir-se afetivamente livre diante de tudo o que não é Deus. A ‘indiferença’ nos liberta da afeição desordenada a tudo o que é relativo. Só Deus é Absoluto!⁵⁶

Por isso, o próprio Inácio afirma na sua epístola XII: “Conserva a liberdade em qualquer lugar e diante de qualquer pessoa, sem levar em conta ninguém”⁵⁷. Indiferente, o ser humano é plenamente disponível para Deus e plenamente livre para estar com as

54 Cf. GILSON, 2006, cap. XV.

55 Ainda que levemos em conta a ideia agostiniana de pecado original, que determina toda teologia cristã ocidental (inclusive o protestantismo), para a teologia católica (diferentemente de Calvino e Lutero), a queda não aniquila o livre-arbítrio, mas o incapacita a destinar, por si só, o ser humano a Deus. Para que a retidão do livre-arbítrio seja possível, será necessária a ação da graça divina.

56 GONZÁLEZ-QUEVEDO, op. cit., p. 29.

57 Ep. XII.

criaturas sem escravizar-se por causa delas.⁵⁸ Por causa da indiferença, o ser humano relativiza os valores transitórios, para os mesmos não obstaculizem o valor supremo que é Deus. Conclusão:

De tal maneira que, da nossa parte, não queiramos
mais saúde que enfermidade,
riqueza que pobreza,
honra que desonra,
vida longa que vida breve,
e assim por diante em tudo o mais,
desejando somente
aquilo que mais nos conduz ao fim para o qual
somos criados.

Perante Deus, saúde, enfermidade, riqueza, pobreza etc. nada são ou pouco são. A dignidade da criatura aparece por meio de sua remissão “ao fim para qual somos criados”. O valor de cada coisa é conferido pelo *magis* (mais), isto é, pela maior ou menor capacidade de plenificar o ser humano em sua relação com Deus. Ser indiferente é condição de possibilidade para a vontade destinar-se àquilo que, a cada vez, mais leva o ser humano a consumir o fim para o qual foi criado. A indiferença possibilita a potencialização da felicidade e a flexibilidade/inventividade dos modos de relacionar-se com as criaturas. Sem indiferença, os valores se calcificam e o ser humano não renova sua relação com todas as coisas. Por isso, é possível afirmar que somente sendo indiferente o ser humano é livre do jugo proveniente do apego ao relativo e livre para estar com a criação sem ser refém das criaturas. Deste modo, indiferença e liberdade se copertencem.

Considerações finais: desprendimento como fonte de liberdade cristã

Como vimos na introdução, levando em conta o pensamento de Pierre Hadot: “O cristianismo é, indiscutivelmente, um modo de vida”.⁵⁹ Neste sentido, seu pensamento nasce de um determinado modo de ser e potencializa seus desdobramentos. O cristianismo não é, conseqüentemente, um mero conjunto de proposições que visam descrever a mobília do céu e as vísceras de Deus. É possível, portanto, afirmar que a fé cristã engendra uma arte de vida. O crer mistura-se com o viver. Ora, tradicionalmente este viver tendeu a ser identificado com a ideia de ascese, sendo esta nada mais nada menos que um conjunto de práticas de renúncia da condição finita do ser humano e de

58 Cf. EE 149-157.

59 HADOT, 2004, p. 348.



transformação da vida temporal em trampolim para o plano supremo supra histórico, que aparece como “casa” propriamente dita de Deus. Por isso, o modo de ser cristão tenderia a produzir uma “esquizofrenia existencial” peculiar. Por um lado, a condição corporal conecta o cristão com a história, com os entes temporais e com toda finitude constitutiva do horizonte temporal que determina a criação. Por outro lado, sua interioridade (alma/espírito) não está condenada a orientar-se pela finitude. Empreendendo uma verdadeira fuga *mundi*, a interioridade humana pode, no tempo, nortear-se por um plano atemporal. Sendo-no-mundo a medida da interioridade não é o mundo. Condição existencial cindida, o modo de ser ascético não conseguiria unificar interioridade e exterioridade. Ora, justamente isto é superado nas obras de Eckhart e Inácio. Neles, o sentido da condição existencial cristã aparece plenamente na integração entre interior e exterior; estar com Deus potencializa os comportamentos com as criaturas em geral. Nesta integração, a dificuldade será ser-com-a-criação sem ser por ela enclausurado. Por isso, é necessário o cultivo constante do ser-com-sem-ser-presopor. Em Eckhart, isto se dá por meio do desprendimento, que analogamente imita o modo de ser de Deus, que consegue entregar-se à criatura sem se alienar. Este estar-em-si-e-com-as-criaturas é o sentido da vida cristã. Sem integração entre ser-com-Deus e ser-com-a-criação, a vida cristã não é plena. O mesmo aparece em Inácio com seu conceito de indiferença, modo de ser necessário para que o cristão possa estar integrado em Deus e aberto ao serviço das criaturas. Se não houver indiferença, o cristão absolutiza alguma criatura e não recebe de Deus a medida plena de seu existir. A indiferença, portanto, não é descaso, mas a condição de possibilidade da ser mais (*magis*) disponível para Deus e para o serviço das criaturas, fim último de sua existência. Assim como Eckhart, Inácio integra interior e exterior, sem reproduzir a “esquizofrenia ascética” da tradição. Se a ipseidade cristã é formada pela relação com Deus e se Deus reinscreve o ser humano na comunhão com os entes temporais, então, do desprendimento/indiferença nasce a liberdade. Livre não é quem tudo pode escolher ou realizar, mas aquele que em tudo que realiza está inteiro, por estar integrado em Deus e na criação. Trata-se de uma experiência que se identifica plenamente com a conhecida ode de Ricardo Reis, heterônimo de Fernando Pessoa:

Para ser grande, sê inteiro:
nada Teu exagera ou exclui.

Sê todo em cada coisa.
Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim em cada lago a lua toda Brilha,
porque alta vive.⁶⁰

Livre da absolutização da (s) criatura (s), o ser humano está livre para ser com cada uma delas de modo de pleno. O ser-em-Deus produz entrega plena à criação sem alienar-se nas criaturas. Sem esta unidade Deus/criação a espiritualidade não pode ser considerada espiritualidade cristã.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 1987.

AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. coordenado por Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2002.

BIBLIA SAGRADA. São Paulo: SBB, 1993.

BIBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. “Eckhart: a mística da disponibilidade e da libertação.” In: ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *O pedagogo*. São Paulo: Ecclesiae, 2014.

ECKHART, Mestre. “Sobre o desprendimento” (“O desprendimento, a completa disponibilidade, a total liberdade”). In: ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005.

_____. “Seis sermões de Mestre Eckhart” (Sermões alemães n. 21, 44, 52, 57, 86 e sermão latino n. 29). In: ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005.

_____. *Sermões alemães*. vol. 1 e 2. Petrópolis/Bragança Paulista, 2006/2008.

60 PESSOA, 1994, p. 148.

EICKHOFF, Georg. “Los ejercicios espirituales como ‘ars vivendi’”. In: *Las fuentes de los ejercicios espirituales de San Ignacio*. Bilbao, 1998.

INÁCIO DE LOYOLA. *Cartas de Santo Inácio de Loyola*. vol. 1. São Paulo: Loyola, 1988.

GILSON, Etienne. *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004.

HENKEL, Annegret. “Posibles fuentes comunes de Ignacio de Loyola y Martín Lutero”. In: *Las fuentes de los ejercicios espirituales de San Ignacio*. Bilbao, 1998.

INÁCIO DE LOYOLA. *Cartas de Santo Inácio de Loyola*. vol. 1. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Exercícios Espirituais*. Porto Alegre: Livraria São Paulo, 1938.

QUEVEDO-GONZÁLEZ, Luís. *Princípio e Fundamento: comentário ao texto inaciano e proposta bíblica*. In: QUEVEDO-GONZÁLEZ, Luís (org.) *Um sentido para a vida: princípio e fundamento*, 2007.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006.

SALLES, Walter Ferreira. *Jesus Cristo: princípio e fundamento*. In: QUEVEDO-GONZÁLEZ, Luís (org.) *Um sentido para a vida: princípio e fundamento*, 2007.

PESSOA, Fernando. *Obra Édita*. Lisboa: Ática, 1994.

SCHÜRMAN, Reiner. *Maître Eckhart ou la joie errante: sermons allemands*. Paris: Ed. Planète, 1972.

SUZUKI, D. T. *Mística: cristã e budista*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.