

**Converter-se, ou seja, despir-se de si próprio:
A recriação inaciana de um modelo antigo**
To convert oneself, that is, to divest oneself of one's own self:
The Ignatian re-creation of an ancient model

GIANFRANCO FERRARO¹

Resumo: Neste artigo, a partir de um enquadramento morfológico da noção de conversão em diferentes códigos de escrita, procuro mostrar como a conversão de Iñigo/Ignácio descrita na *Autobiografia*, pode ser abordada no interior de uma história de longa duração das formas de conversão, encontrando apoio, nesse sentido, nas análises desenvolvidas por Pierre Hadot e Michel Foucault.

Palavras-chave: Conversão; *Epistrophê*; *Metanoia*; *Inventio*.

Abstract: In this article, drawing on a morphological framework of the notion of conversion across different codes of writing, I seek to show how the conversion of Iñigo/Ignatius, as described in the *Autobiography*, can be approached within a long-term history of the forms of conversion, finding support in this regard in the analyses developed by Pierre Hadot and Michel Foucault.

Keywords: Conversion; *Epistrophê*; *Metanoia*; *inventio*.

¹ CEG, Universidade Aberta, Lisboa; Universidade da Beira Interior. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1915-5155>.

Introdução

Apesar de se ter definido como uma noção própria do contexto religioso, a noção de conversão atravessa a história das práticas de vida e de escrita em múltiplos códigos e disciplinas. Neste sentido, é possível ler a persistência da noção de conversão, na sua componente narrativa de «relato», como na sua componente prática, na forma de um «meta-código», que, atravessando certamente toda a cultura ocidental, é possível identificar em muitas outras culturas.

Dentro de um relato de conversão aparecem elementos que reenviam, de forma explícita como implícita, para outros relatos. Entende-se melhor, por exemplo, a noção de conversão de Santo Agostinho quando a relacionamos com as figuras de conversão presentes no Evangelho ou no contexto neoplatônico, sendo que o próprio Santo Agostinho é influenciado pelo neoplatonismo. Por sua vez, compreendemos melhor o que se associa ou se distancia do modelo agostiniano de conversão quando abordamos formas de conversão da modernidade. É possível afirmar, portanto, que um modelo de conversão pode ser analisado através de diferenças e de continuidades: na ambivalência entre herdades e diferenciações, um modelo de conversão liga-se ao presente que

atinge o próprio relato, oferecendo uma visão da modalidade com que naquele presente histórico se pode «mudar de vida», e criando quase uma comunidade entre os indivíduos vivos e aqueles que, no passado, integrando o mesmo modelo, transformaram a sua própria existência. A história da noção de conversão deve, portanto, ser abordada através de uma história de longo prazo das conversões, dos modelos e das figuras que efetivamente se encontram nos diferentes relatos, bem como dos códigos que estas figuras integram.

Podemos individuar, neste sentido, alguns aspectos marcantes por meio dos quais é possível testar uma epistemologia da conversão: 1) um aspeto *trans-histórico*; 2) um aspeto *formativo/protréptico*; 3) um aspeto *eidético* e *transfigural*; 4) um aspeto *intersemiótico* e *metasemântico*; 5) um aspeto *interespiritual*; e 6) um aspeto *antropológico*.² Para além do aspetto trans-histórico, que acabei de descrever brevemente, é importante destacar o aspetto que tem a ver com a própria «figuralidade» da conversão. A conversão é-nos dada como objeto de compreensão através de figuras, caracterizadas, quase sempre, por um cariz formativo. O objetivo do relato de uma conversão é geralmente uma replicação do próprio acontecimento narrado na existência do leitor. É fácil identificar esta dimensão na pintura.

² Para uma discussão mais aprofundada quer da epistemologia da espiritualidade que proponho nestas páginas quer dos aspectos que a caracterizam, cf. Ferraro, 2024b: 218-221. Para uma abordagem da noção de conversão de cariz não exclusivamente religiosa ver: Joly 1961; Nock 1985; MacDonald 1997; Charlier 2011; Szalay 2020; Despotis and Lohr 2022; Cusinato 2023.

Caso paradigmático é a *Conversão de S. Paulo*, pintura de Caravaggio patente na Capela Cerasi da Basílica de Santa Maria del Popolo, em Roma. Nesta obra, a conversão assume a forma de uma luz que interrompe a cena, inteiramente dominada pela grande figura do cavalo e do apóstolo, caído no chão. Na luz, em particular, manifesta-se uma força que escapa inteiramente à capacidade de resistência humana: o humano é sobrecarregado, reduzido quase a uma matéria inorgânica sobre a qual intervém uma força capaz de lhe atribuir uma nova forma. Contudo, a figuralidade aparece precisamente em termos de «figuras» literárias também no contexto filosófico, literário ou político. Não é por acaso que, no quadro da retórica antiga – de Aristóteles, Cícero, Quintiliano –, retomada pela mais moderna, como a de Genette, as figuras de «invenção» (*inventio*) são aquelas que permitem transpor as figuras reais no âmbito do imaginário. Desta forma, a instância protréptica dos relatos de conversão revela-se na própria matriz imaginativa. São estas figuras que reenviam umas para as outras através dos códigos, permitindo a estes influenciar-se reciprocamente: a *periagogé* platónica do prisioneiro da Caverna continua a influenciar as conversões narradas nas obras filosóficas e literárias, e isto precisamente

através de um *topos* que pode atravessar códigos diferentes. Também no caso do relato da conversão de Inácio, tal como o encontramos na *Autobiografia*, é possível, portanto, entrever a ambivalência entre repetição e desvio de figuras de conversão e, portanto, interpretá-las através do paradigma da *inventio*.³ É precisamente o caso da nudez, ou melhor, do momento em que Inácio relata o ato de despir-se dos seus antigos hábitos de militar, para vestir os trajes de penitente. Trata-se de uma figura própria da tradição religiosa que é possível já verificar no âmbito filosófico da Antiguidade e regressará sucessivamente em outros contextos: um aspeto que revela também a dimensão meta-semântica da conversão. Para além de se representar através de signos que pertencem aos diferentes códigos, a figura da conversão mantém uma autonomia, uma certa autorreferencialidade face a eles. A identificação do «meta-código» da conversão reenvia-nos, de resto, para um substrato antropológico: se a conversão implica uma ruptura que transcende a forma duma existência, esta ruptura, que se configura antes de mais como uma viragem dentro da repetição de existência, define também uma temporalidade própria da vida humana. Como fenómeno que desconstrói a repetição e cria uma diferença, por sua

³ Sobre a história da conversão através das figuras da *inventio*, leia-se o meu ensaio «A conversão e as suas figuras: Luzes, sombras, regressos, viragens e metamorfoses» (2024b: 217-239). A conversão, como *metanoia*, foi aprofundada por Sergio Zatti, no âmbito do género autobiográfico, como veremos adiante (cf. Zatti, 2024: 301-328). Zatti, por sua vez, retoma a investigação sobre as figuras da *inventio*, interpretadas, de um ponto de vista freudiano, pelo teórico italiano da literatura Francesco Orlando. Veja-se, por exemplo, Orlando 2017 e Orlando 2025.

vez, criadora de novos conteúdos existenciais, a conversão acaba por refletir um fenómeno decisivo da vida humana enquanto vida cujas possibilidades de repetição não têm apenas um fim biológico, uma diferença absoluta. A conversão descreve o tempo humano de vida como tempo em que se podem determinar diferenças concretas, em que se pode viver mais do que uma vida no próprio tempo de vida. Se há uma possibilidade própria da vida dos humanos, esta consiste na capacidade humana de criar e recriar o tempo de vida: a «liberdade» dos humanos aparece concretamente apenas como fenómeno de transformação decidido pelos próprios humanos. A aquisição de uma forma de vida outra, de um *bios* que não se reduz à persistência da *zoe*, é algo que pertence aos humanos, e apenas aos humanos: só os humanos podem converter-se. O anseio e a capacidade de transformação de si próprio que se manifesta na conversão é algo que é, portanto, próprio da experiência humana.

Uma abordagem filosófica da espiritualidade: Hadot e Foucault

Seja a conversão representada – seguindo a topografia desenhada por autores como Michel Foucault e Pierre Hadot – como regresso a uma forma autêntica de existência (*epistrophé*) ou como uma mudança radical (*metanoia*) para uma existência que se percebe mais conforme ao presente, a conversão surge como um dos fenómenos em que se manifestam algumas

modalidades de transformação da vida humana. Pierre Hadot esclarece a presença, na noção de origem latina de *conversio*, de uma oposição interna, correspondente às duas palavras gregas *epistrophè* e *metanoia*, entre uma noção, portanto, de «retorno à origem», e uma noção de «renascimento» (Hadot, 2014: 203). Toda a tradição ocidental da conversão poderia ser colocada, portanto, para ele, dentro desta polaridade.

Pode-se dizer que a ideia de conversão representa uma das noções constitutivas da consciência ocidental: com efeito, pode-se conceber toda a história do Ocidente como um esforço incessantemente renovado para aperfeiçoar as técnicas de «conversão», isto é, as técnicas destinadas a transformar a realidade humana, seja reconduzindo-a a sua essência original (conversão-retorno), seja modificando-a radicalmente (conversão-mutação). (Hadot, 2014: 204)

Embora a *epistrophè* se insira na própria tradição cristã das origens, com o cristianismo surge uma nova representação da conversão, a *metanoia*, termo que indica uma completa renovação do espírito:

A metanoia inspirada pela fé no Crucificado é absolutamente radical: trata-se de uma morte vivida em espírito e não apenas simbolizada por ritos. E é um homem absolutamente novo que renasce. A *epistrophè* é um despertar de um sono, a recordação de uma vigília: *anamnésis*; a *metanoia* é morte e ressurreição: *anastasis*. (Hadot, 1953: 32)

A identificação dos dois principais movimentos da conversão, ou seja, a *epistrophē* (ἐπιστροφή) e a *metanoia* (μετάνοια), não exclui, contudo, a presença de um vocabulário mais amplo do fenómeno, como se pode observar num autor cristão como Clemente de Alexandria: é o caso de expressões presentes tanto no contexto estoico como no platónico, como *metastrophē* (μεταστροφή), *metabolē* (μεταβολή) e *periagôgē* (περιαγωγή) (Hadot, 1953: 32).⁴

Tal como acontece com as práticas espirituais da Antiguidade, o cristianismo herda da filosofia tardo-antiga as formas de conversão, ainda que se fundamente na revelação, ou seja, numa «fé absoluta e exclusiva na palavra e na vontade salvadora de Deus» (Hadot, 2014: 206). Se a *epistrophē* continua a manifestar-se como um regresso a uma perfeição originária, como «afirmação das hipóstases através da sua própria renúncia» (Hadot, 1953: 32), realizada mediante a *kénose* trinitária, a *metanoia* traduz aquilo que anteriormente, em termos filosóficos, era compreendido como separação do indivíduo em relação à sua vida anterior – entregue à quotidianidade e à ausência de reflexão –, e que se converte agora, em termos religiosos, num «desenraizamento de um estado

de perversão e pecado, penitência e contrição, reviravolta total do ser na fé na palavra de Deus» (Hadot, 2014: 206). O próprio movimento escatológico cristão é construído dentro deste quadro, com a Incarnação histórica de Jesus, que corresponde ao movimento de «saída» da divindade de si própria, e a Ressurreição, o regresso de Cristo junto do Pai, movimento que inclui toda a humanidade, que corresponde ao movimento de retorno a si própria da Divindade (Hadot, 1953: 33). No ritual cristão do batismo, a conversão interior adquire, enfim, uma representação exterior: o renascimento em Cristo e o novo nascimento do indivíduo seguem de perto os movimentos da *epistrophē* e da *metanoia* (Hadot, 20014: 206).

O modelo da conversão que se instala, portanto, na Antiguidade, e que se aparenta ao cristianismo, consiste, para Hadot, numa «inversão de uma inversão» (Hadot, 1953: 33). É este o esquema hermenêutico que atravessará a civilização ocidental, segundo Hadot, quer nas suas componentes religiosas quer nas filosóficas: se a condição humana é lida como uma inversão relativamente a um estatuto «natural», qualquer conversão procurará – dentro de um determinado horizonte gno-

⁴ Recorde-se que Hadot (1953: 32) cita os *Stromata* de Clemente (IV, 6). Para além do ensaio de Telo, incluído em Ferraro e Caeiro (2024), que se refere ao contexto platónico, sobre a noção de conversão enquanto *periagôgē*, cf. Cusinato, 2023. Ainda sobre a distinção entre conversão filosófica e conversão religiosa, cf. Charlier, 2011: 31-64. Pierre Hadot argumenta que a experiência de conversão, também vivida por ele próprio, pode ser alcançada quer no horizonte religioso quer num horizonte não religioso. Neste sentido, não atribui a noção de espiritualidade exclusivamente ao campo religioso. Em particular, remete as experiências de carácter místico para a noção de «sentimento oceânico» de Romain Rolland, igualmente associável à “mística selvagem” de Michel Hulin, segundo a qual essa experiência coincide com «o sentimento de estar presente aqui e agora no meio de um mundo ele mesmo intensamente existente»: cf. Hadot, 2001: 27.

siológico – alcançar novamente uma autenticidade desta condição, desligando-a do seu estado de perversão e de alienação.

Segundo Hadot, também Michel Foucault coloca a questão da conversão como elemento central das práticas de si e, no seu caso, da tradição do cuidado de si. Através do estudo das diferenças entre os paradigmas da *epistrophé* e da *metanoia*, Foucault depara, assim, com um modelo típico da época helenística que, ao radicalizar o tema do «retorno», o aprofundaria no sentido de estar orientado para a constituição, completamente imanente – e, portanto, neste sentido, distante do modelo platónico e neoplatónico – do «si» do sujeito da conversão. A expressão *conversio ad se* deve ser compreendida, em primeiro lugar, como uma modificação da atividade: não se trata de interromper toda e qualquer forma de ocupação para se consagrar total e exclusivamente a si mesmo, mas sim, nas atividades que se realizam, reencontrar uma forma de atenção isenta de preocupações que não tenham relação direta com a própria constituição do sujeito.

A conversão que encontramos na cultura e na prática de si helenística e romana não se move, primeiramente, no eixo de oposição entre este mundo e o outro, como a *epistrophé* platônica. Ao contrário, trata-se de um retorno que se fará, de certo modo, na própria imanência do mundo, o que não significa, contudo, que não haverá oposição essencial – e real-

mente essencial – entre o que não depende e o que depende de nós. Porém, enquanto a *epistrophé* platônica consistia no movimento capaz de nos conduzir deste mundo ao outro – do mundo daqui de baixo ao de cima –, a conversão de que agora se trata, na cultura de si helenística e romana, conduz a nos deslocarmos do que não depende de nós ao que depende de nós. (Foucault, 2006: 258)

Por outro lado, a *conversio a si* próprio é também profundamente diferente da *metanoia* cristã, que, para Foucault, obedece a três características essenciais: em primeiro lugar, a característica de uma mudança repentina da existência; em segundo lugar, o facto de o sujeito ser conduzido por um único acontecimento, simultaneamente histórico e meta-histórico, que transformaria por completo a sua forma de viver, levando-o a atravessar uma passagem – como, por exemplo, das sombras para a luz, da mortalidade para a imortalidade. Por fim, em terceiro lugar, a *metanoia* cristã seria caracterizada por uma rutura e por uma renúncia.

De Iñigo a Inácio

Na *Autobiografia* que Santo Inácio narra ao Padre Luís Gonçalves da Câmara entre 1553 e 1555, podemos observar a centralidade da figura da conversão. Na história de vida, que caracteriza todas as autobiografias jesuítas, de resto, entra em jogo precisamente a narração de uma descontinuidade, de um desvio, que a partir de um determinado momento aparece

ao longo de um caminho⁵. No caso específico dos jesuítas, o chamamento pela graça divina – da qual a conversão inaciana é paradigma – é precisamente o momento em que se abre para o arbítrio individual a possibilidade de acolher, de responder, ou de seguir para um caminho diferente: neste sentido, a conversão não inaugura um espaço e tempo de onde as sombras se retiraram completamente. Pelo contrário, como esclarecia o historiador italiano Adriano Prosperi, nas *Vocationes* jesuítas o momento da conversão torna evidente, na própria tensão entre chamada e resposta, um «território obscuro, cheio de acidentes imprevisíveis, dominado pela resistência do homem» (Prosperi, 2016: 46).

Assim, vejamos como Santo Inácio apresenta a sua «conversão». Logo no início do relato, o protagonista caracteriza-se como um homem «dado às vaidades do mundo», e cujo desejo principal era o de se nobilitar por meio de empresas militares, até ao episódio decisivo ocorrido durante o cerco de Pamplona. Cerca do fortaleza de Pamplona, Iñigo é quem mais defende a necessidade de o seu exército não se render às forças francesas inimigas (Ignácio de Loyola, 2013: I, 1). Acontece, porém, que «Depois de muito tempo de bateria, uma bomba o atingiu numa perna, quebrando-a inteiramente, e como a bola passou pelas duas pernas, a outra também ficou gravemente fe-

rida». Inácio conta quase em pormenor o sofrimento e o desgaste do corpo, a longa convalescença, que o leva, por fim, a «cair em si», ou seja, a reconhecer em si próprio uma necessidade que reescreve o sentido da sua vida.

Encontramos, por conseguinte, aqui a premissa quer de uma representação da conversão como *metanoia*, como *rutura*, quer de uma representação da conversão como *epistrophê*, ou seja, como viragem e regresso para uma autenticidade de cujo sentido a vida passada se tinha aparentemente afastado. Ao mesmo tempo, parece-me que encontramos aqui um terceiro elemento da conversão, ou seja, o elemento da *conversio ad se*, que aparece muito tarde na tradição filosófica antiga. O sujeito quer ficar, antes de mais, em frente de si próprio, reconhecer-se.

Esta necessidade traduz-se, em Inácio, no prenúncio de um caminho penitencial, ou seja, de uma linguagem do caminho penitencial, bem enraizada no cosmo de um homem renascentista, certo, mas com as raízes ainda na Idade Média. Falamos da ida para Jerusalém. É uma stá linguagem que se traduz no desejo da imitação dos Santos (Ignácio de Loyola, 2013: I, 9) e que, porém, se revela como um caminho exposto ao falhanço. A disposição da alma que está na base desta frustração, vista de resto como inevitável, é descrita da seguinte maneira:

⁵ Importante pela reflexão que desenvolvo nas páginas que seguem foi a leitura do artigo de Gonçalves Ferreira (2021).

E nesses pensamentos ele tinha todo o seu consolo, não olhando para nenhuma coisa interior, nem sabendo o que era humildade, caridade, paciência ou discrição para regrar ou medir essas virtudes, mas toda a sua intenção era fazer destas umas grandes obras exteriores, porque assim era o que os santos tinham feito para a glória de Deus, sem olhar para nenhuma outra circunstância mais particular. (Ignácio de Loyola, 2013: [II, 14] 37).

Um evento, uma blasfémia ouvida na rua – não sabemos quanto fruto de imaginação ou de realidade –, acaba, assim, por interromper o caminho de Inácio, que deixa ir a mula que o acompanhava e se dirige a perto deMontserrat para comprar uma veste penitencial que envergaria no caminho para Jerusalém («e então ele comprou um pano, do qual se costumam fazer sacos, nem muito tecido e com muitos buracos»). Acaba assim – continuando a pensar dentro de um quadro da tradição penitencial da cavalaria – por ficar a vigiar as armas em frente do altar de Nossa Senhora de Montserrat «sem sentar-se nem encostar-se, mas às vezes de pé e às vezes ajoelhado» (Ignácio de Loyola, 2013: [II, 17] 38), deixando por fim as armas no próprio santuário. O que acontece a seguir?

Na véspera de Nossa Senhora de Março, à noite, no ano de 22, ele foi embora tão secretamente quanto pôde um homem pobre, e despojando-se de todas as suas roupas, deu-as a um homem pobre, e vestiu-se com o vestido desejado, e foi ajoelhar-se diante do altar de

Nossa Senhora; e uma vez assim, e outras vezes em pé, com o cajado na mão, passou a noite inteira. E de madrugada partiu por não ser conhecido, e não foi pelo caminho certo para Barcelona, onde encontraria muitos que o conheceram e o honraram, mas desviou-se para uma cidade, que se chama Manresa, onde estava determinado a ficar internado por alguns dias, e também a tomar notas num seu livro, que ele mantinha muito bem guardado, e com que ia muito confortado. (Ignácio de Loyola, 2013: [II, 18] 40)

Em Manresa, onde pretendia permanecer só alguns dias, Inácio acaba por ficar dez meses. Não iremos seguir todo o trajeto interior e também geográfico da peregrinação seguinte. O que nos interessa é focarmo-nos num dos aspetos cuja descrição mais se evidencia nesta parte do relato, a saber, o momento de passagem para uma vida «outra». Inácio não somente se despe das suas armas, e se veste de saco, como também passa a viver como um pobre.

E ele exigia esmolas em Manresa todos os dias. Não comia carne, nem bebia vinho, ainda que lho dessem. Aos domingos não almoçava e, se lhe davam um pouco de vinho, ele bebia. E como tinha muita curiosidade em tratar o seu cabelo, como era costume naquela época, e ele tinha um bom cabelo, resolveu deixá-lo assim, conforme a sua natureza, sem se preocupar com ele nem cortá-lo, nem cobri-lo com qualquer coisa, nem a noite nem durante o dia. E pela mesma razão deixou crescer as unhas dos pés e das mãos, porque nisso também tinha sido curioso. (Ignácio de Loyola, 2013: [III, 19] 41)

Como se pode constatar, em Inácio, o ato penitencial faz-se acompanhar de uma forma específica de lidar com o seu corpo. O corpo deve, por assim dizer, manifestar o particular estado da alma em que se encontra o peregrino. Não deve ser deixado sem nota também um outro elemento: Inácio não deixa de tomar notas das suas experiências interiores, registando-as num caderno e, portanto, espelhando-se no registo das manifestações – por exemplo, as próprias visões – da mudança de vida. Mudar de vida implica uma manifestação, um registo, uma testemunha visível que torne o sujeito continuamente consciente do seu estado emocional e psicológico.

Agora, a manifestação visível da conversão no ato de pobreza e no corpo deixado à sua própria natureza tem evidentemente alguns antecedentes históricos e, no contexto cristão, algumas formulações específicas, como as de Jesus no Evangelho de Mateus, sobretudo, ao descrever o ato de conversão como ato de espoliação de si próprio. Lembro, em particular, Mt 19, 21: «Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro nos céus. Então vem e segue-me»; Mt 16, 24: «Se alguém quer vir atrás de mim, renegue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me». E ainda Lc 14, 26 e 33: « Se alguém vem a mim e não me amar mais do que ao pai, à mãe, à esposa, aos filhos, aos irmãos, às irmãs e até à própria vida, não pode ser meu discípulo », a que se segue, mis uma vez, «Assim, todo aquele que de entre vós não renunciar a todos

os seus bens não pode ser meu discípulo». São frases, estas que também constituem o conteúdo da *Regra não bulada da Ordem dos Frades Menores*, ou seja, da mais antiga regra estabelecida por São Francisco para a «particular forma de vida» que desejava para os seus confrades. Uma forma de vida caracterizada, precisamente, pela partilha da pobreza, enquanto manifestação da intervenção divina dentro da vida humana, e enquanto completa confiança nesta própria manifestação.

Não se trata de algo que Santo Inácio deixe cair ou que define simplesmente a passagem da conversão. Ainda na primeira semana dos *Exercícios espirituais* (parte 1), Inácio entrega uma sugestão, a de «se tornar indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo o que é concedido à liberdade do nosso livre-arbítrio, e não é proibido», «somente desejando e escolhendo o que mais nos conduz para o fim para o qual somos criados». E, ainda, se formos ver alguns artigos da *Deliberação sobre a pobreza*, documento autógrafo que acompanha o *Diário espiritual*, podemos ver como Santo Inácio, refletindo sobre as razões de pobreza, toma à letra o capítulo 19 do Evangelho de Mateus: «Persuade-se melhor os outros para a verdadeira pobreza, guardando aquela conforme a qual Cristo nosso Senhor move, dizendo: *se quis dimiserit patrem [...]*». E, por fim, numa carta aos confrades do Colégio de Pádua, de 1547, Inácio afirma o valor ético da pobreza, por um lado, retomando Mt 19, por outro, dando centralidade ao poeta latino Lucano

e, sobretudo, ao filósofo estoico Séneca, que, numa das *Cartas a Lucílio*, afirma, de acordo com a influência epicurista, que a alegria de um pobre é maior, se comparada com a daqueles que têm tudo. A pobreza, para Inácio, chega a ser até «a madre, o tesouro, a defesa da religião, porque lhe fornece o ser, dá-lhe nutrimento, preserva-a, como, pelo contrário, a afluência das coisas temporais a debilita, a desgasta e arruina [...] de modo que, por muito que seja amarga, parece que se deveria aceitar voluntariamente a santa pobreza» (Ignácio de Loyola, 2013, Carta 40, *A los padres y hermanos de Padua*). A sugestão de refletir sobre a pobreza religiosa a partir do exemplo de Séneca oferece-nos, porém, uma interpretação para o conceito e objetivo da «espoliação» de Inácio.

Arqueologia de uma conversão

Pouco antes do fragmento que acabamos de trazer à colação, algumas linhas antes, Inácio cita a referida carta de Séneca (§ 80). Ao lê-la percebemos o que está em jogo:

Por isso te digo que a «liberdade» a que se referem os registos públicos é uma palavra vã, pois nem os compradores nem os vendedores da alforria a possuem. O bem que é a liberdade terás tu de dá-lo a ti mesmo! Liberta-te, para começar, do medo da morte (já que a ideia da morte nos opõe como um jugo), depois do medo da pobreza. Para te convences de que a pobreza não é em si um mal basta-te-á comparares o rosto dos pobres com o dos ricos. Um pobre ri com mais frequência

e convicção; nenhuma preocupação o aflige profundamente; mesmo que algum cuidado se insinue nele depressa passará como nuvem ligeira. Em contrapartida, aqueles a quem o vulgo chama «afortunados» exibem uma boa disposição fingida, carregada, contaminada de tristeza, e tanto mais lamentável quanto, muitas vezes, nem sequer podem mostrar-se abertamente infelizes, antes se vêem forçados, entre desgostos que lhes roem o coração, a representarem a comédia da felicidade. (Séneca, 2004: [80] 345-346)

O que está em causa, portanto, também, nas figuras da espoliação e da pobreza em Inácio é um conteúdo fundamental de liberdade e de franqueza. Inácio retoma figuras e experiências espirituais antecedentes, não só religiosas, para oferecer um novo conteúdo a esta liberdade, ou seja, uma passagem para uma reversão da experiência espiritual individual e coletiva. Espoliar-se de um «eu» antecedente é, nesse sentido, uma figura que volta a expressar um anseio de liberdade e de regresso para uma autenticidade (o capítulo omnipresente de Mt 19), no seguimento da qual só se dá uma *verdadeira* vida cristã. Liberdade de si próprio através de uma verdade sobre si próprio.

Michel Foucault, no último dos seus cursos, intitulado precisamente *A coragem da verdade*, tenta mostrar como há uma ligação entre a história espiritual do ser da alma e uma «estilística da existência», ou seja, entre a formas como foi concebida a interioridade e aquelas

que deram origem às maneiras de nos relacionarmos com o nosso próprio corpo. Neste sentido, Foucault recorre a um conceito antigo, o da «parresia», para esclarecer o que está em causa nas formas de «dizer a verdade» ao longo do tempo. É assim que na Antiguidade surge uma «forma de vida filosófica» que tem nos cínicos um testemunho de existência. Entre os cínicos – sendo Diógenes o mais famoso deles –, afirma Foucault, «o modo de vida (o cajado, a mochila, a pobreza, a errância, a mendicidade) tem funções precisas em relação a essa parresía, em relação a esse dizer-a-verdade» (Foucault, 2011: 149). Tem uma função instrumental, porque «desempenha o papel de condição de possibilidade em relação ao dizer-a-verdade». Tem a função de reduzir todas obrigações inúteis, todas as que são recebidas e aceites ordinariamente por todo o mundo e não são fundadas nem na natureza nem na razão, logo, é uma «espécie de decapagem geral da existência e das opiniões, para fazer a verdade surgir». Este modo de vida tem, por fim, um papel de prova, permitindo mostrar, na sua nudez irredutível, as únicas coisas indispensáveis à vida humana. «Nesse sentido, é esse modo de vida que mostra, em sua independência, em sua liberdade fundamental, o que é simplesmente, e, por conseguinte, o que deve ser a vida» (Foucault, 2011: 150). São elementos desta existência nua e autosuficiente, que se podem ver, por exemplo, no contexto dos relatos de vida de Diógenes: «Quando lhe perguntaram quem é o homem rico, ele respondeu: "Aquele que é autossufi-

ciente"» (*Gnomologium Vaticanum* 180, G241; Diógenes the Cynic 2012: [17] 12). E, precisamente a propósito da pobreza: «Diógenes disse que a pobreza nos conduz à filosofia por si mesma, pois aquilo a que a filosofia tenta persuadir-nos por meio de argumentos, a pobreza obriga-nos a realizar de fato» (Stobaeus 4.32.11; G223; Diógenes the Cynic, 2012: [19] 13).

Neste sentido, se tivermos em consideração a figura por meio da qual Inácio narra a sua conversão e o momento em que se enquadra este evento – o da Reforma, que alerta para a necessidade de uma profunda reconversão da Igreja e do cristianismo –, é possível dizer que este chamamento através da espoliação constitui uma reconfiguração, na continuidade, ao longo da história, das maneiras de dizer e de expressar a verdade. Não por acaso, tal como na verdade tinha tentado fazer o próprio Francisco, Inácio não quer fundar mais uma Ordem monástica, mas uma Companhia, ou seja, quer instituir uma maneira de viver em conjunto. Em contextos diferentes, mas nem por isso menos sugestivos de uma reconfiguração geral das formas espirituais individuais e coletivas, o movimento franciscano e o movimento da *Devotio moderna* fizeram apelo não a uma nova doutrina, mas ao carácter escatológico de um modo de vida. Também para abordar esta primeira experiência da «jesuitidade» pode ser utilizada uma passagem do texto *Altíssima pobreza* dedicado pelo filósofo Giorgio Agamben ao franciscanismo: seria esta uma

maneira de viver, «através da qual a própria vida de Cristo se faz novamente presente no mundo para cumprir não só o sentido histórico das “pessoas” na economia da salvação, como a própria vida das pessoas» (Agamben, 2011: 175). É nesse sentido que a conversão de Inácio através da figura antiquíssima da espoliação se apresenta como cumprimento de um anseio secular de reforma, oferecendo o primeiro exemplo de conversão moderna.

Foucault identifica o paradigma da conversão a si mesmo numa das *Cartas de Séneca a Lucílio*⁶:

Havia um gesto ritual – comenta Foucault – com que o mestre, a fim de mostrar, manifestar, efetuar a liberação do escravo de sua sujeição, fazia-o girar em torno dele mesmo. Sêneca retoma esta imagem e diz que a filosofia faz com que o sujeito gire em torno de si mesmo, mas para o liberar. (Foucault, 2006: 20)

A *conversio ad se* consiste, pois, em duas características: a dedicação completa a si mesmo; o afastamento do quotidiano e daquilo que arrisca desviar-nos da atenção sobre nós próprios. Daí a representação desta conceção de conversão através da imagem do pião, difundida entre os escritores helenísticos.

O pião gira sobre si, mas gira sobre si justamente como não convém que giremos sobre

nós. O que é o pião? É alguma coisa que gira sobre si por solicitação e sob o impulso de um movimento exterior. Ademais, girando sobre si, ele apresenta sucessivamente faces diferentes às diferentes direções e aos diferentes elementos que lhe servem de circuito. E por fim, embora permaneça aparentemente imóvel, na realidade o pião está sempre em movimento. Ora, contrariamente ao movimento do pião, a sabedoria consistirá em não se deixar jamais ser induzido a um movimento involuntário por solicitação e impulso de um movimento exterior. Pelo contrário, será preciso buscar no centro de nós mesmos o ponto no qual nos fixaremos e em relação ao qual permanecermos imóveis. É na direção de si mesmo ou do centro de si, é no centro de si mesmo que devemos fixar nossa meta. O movimento a ser feito há de ser então o de retornar a este centro de si para nele imobilizar-se, e imobilizar-se definitivamente. (Foucault, 2006: 255)

O modelo que Foucault apresenta é, portanto, diferente da *epistrophe*, por ser completamente imanente, e da *metanoia*, por não produzir qualquer rutura no interior do «eu» do sujeito. Trata-se, afirma Foucault, de um «processo longo», que implica não tanto uma trans-subjetivação, mas antes uma auto-subjetivação (Foucault, 2006: 263). Neste sentido, está mais próximo de um processo de ascese, de um trabalho interior, e menos de um processo de elevação repentina. Foucault evocara

⁶ «Tenho andado a respigar Epicuro, e dele li hoje esta frase: “Deves ser servo da filosofia se pretendes obter a verdadeira liberdade”. Não será posto de lado quem a ela se entregar confiadamente: logo ela lhe prestará os seus benefícios. É nesta entrega total à filosofia que consiste a liberdade» (Séneca, 2004: (I, 8): 20.

anteriormente estas duas fórmulas, existentes na tradição do cuidado de si, como os dois caminhos em que se dá a transformação interior necessária para o acesso à verdade (Foucault, 2006: 20). Se é certo que a *metanoia* é o modelo decisivo nos autores filosóficos cristãos, é contudo este modelo, que se revela vitorioso na ascese anacorética, que dará origem à tradição do monaquismo: «Construir o vazio em torno de si, não se deixar levar nem distrair por todos os ruídos nem por todas as pessoas que nos cercam. Construir o vazio em torno de si, pensar na meta, ou antes, na relação entre si mesmo e a meta» (Foucault, 2006: 272).

Dizia isto e chorava com a contrição amarís-sima do meu coração. E eis que ouço uma voz vinda da casa ao lado, com o canto de alguém, não sei se menino ou menina, que dizia e repetia muitas vezes: «Toma, lê, toma, lê». E de imediato, com o semblante mudado, atentíssimo, comecei a pensar se as crianças costumavam cantar tais palavras em algum tipo de brincadeira, e não me ocorria de maneira alguma que o tivesse ouvido em algum lugar, e, abafado o ímpeto das lágrimas, levantei-me, interpretando que o que me era ordenado por uma ordem divina não era senão que abrisse

o códice e lesse o primeiro capítulo que encontrasse. (Agostinho, 2004: [VIII, 29] 369)

Depois de ter aberto ao acaso e lido o versículo da *Epístola aos Romanos* (13, 13-14), no qual se exorta a abandonar os prazeres da carne e as alegrias quotidianas, Agostinho experimenta aquilo que também tinha acontecido a Santo Antônio depois de ter ouvido no Evangelho a ordem de Cristo «Vai, vende tudo o que tens, dá aos pobres, e terás um tesouro nos Céus; depois vem, e segue-me» (Mt, 19, 21).⁷ A conversão de Agostinho surge, assim, como uma *metanoia* – porque acontece, em última análise, de forma repentina e graças a um acontecimento em que, ilusoriamente ou não, parece ocorrer uma irrupção do divino –, mas também como um processo de concentração interior: é em si próprio que Agostinho encontra a luz interior, proporcionada pela «correspondência» da leitura. Neste sentido, podemos observar como *metanoia* e *versio ad se* estão ambas presentes no filósofo cristão por excelência dos primeiros séculos. Ao mesmo tempo, em Agostinho reencontra-se, como vimos, a presença da *epistrophé* neoplatônica, o que demonstra a capacidade

⁷ Santo Agostinho refere-se aqui à conversão de Santo António: «Antão, tendo recebido de Deus a lembrança dos santos, como se a leitura tivesse sido feita para ele, saiu logo da igreja. Os bens que recebeu dos pais, trezentos arures de excelente terra fértil, deu-os de presente às pessoas da aldeia, para não ser estorvado por eles, nem ele nem sua irmã. Vendeu todos os móveis e distribuiu aos pobres todo o dinheiro recebido, salvo pequena reserva para a irmã» (Santo Atanásio, 2014: [2] 136). Atanásio refere também que o processo de conversão do António foi proporcionado também por outro evento semelhante, proporcionado pela leitura de Mt 6,34: «Entrando na igreja outra vez, ouviu no evangelho o Senhor que dizia: "Não vos preocupeis com o dia de amanhã". Não suportando mais, distribuiu aquela reserva aos pobres» (Santo Atanásio, 2014: [3] 137).

de absorção dos três modelos antigos estudados por Hadot e Foucault⁸.

Conversão a si próprio e *metanoia* que é possível observar, precisamente seguindo o modelo agostiniano, também no relato da conversão de Iñigo-Ignácio de Loyola. No Prólogo à *Autobiografia de Inácio*, ao narrar a forma como procura obter de Inácio o relato do «modo como Deus o tem conduzido desde o início da sua conversão, para que essa narrativa pudesse servir-nos como testamento e ensinamento paterno», o Padre Nadal destaca um episódio em que o futuro santo enigmaticamente lhe diz: «Agora estava eu mais alto do que o céu». Nadal interpreta esta frase como a descrição de um êxtase místico, «como frequentemente lhe acontecia» (cf. Ignácio de Loyola, 2013: [Autobiografia, Prólogo del P. Nadal] 23). De facto, este é um dos episódios místicos que o próprio Inácio relatará na sua *Autobiografia*, precisamente no momento que coincide com a sua conversão:

E já tinha esquecido os pensamentos passados com esses santos desejos que tinha, os quais se lhe confirmaram com uma visita, desta maneira. Numa noite em que estava acordado, viu claramente uma imagem de Nossa Senhora com o santo Menino Jesus, e ao ver essa imagem recebeu uma consolação no-

tável e muito intensa, e ficou com tanto nojo de toda a vida passada, especialmente das coisas da carne, que lhe pareceu que todas as imagens que antes tinha pintadas na alma lhe tinham sido retiradas. Assim, desde essa hora até agosto de 1553, data em que isto é escrito, nunca mais teve sequer um mínimo consentimento para coisas da carne; e por este efeito se pode julgar que foi coisa de Deus, embora ele não ousasse afirmá-lo com certeza, nem dissesse mais do que o já mencionado. Mas assim o seu irmão, como todos os outros da casa, foram percebendo por sinais exteriores a mudança que se tinha feito no seu espírito interiormente. (Ignácio de Loyola, 2013: [Autobiografia, I, 10] 34)

Também no caso de Inácio se verifica, com efeito, uma *metanoia*, que é, no entanto, precedida – e seguida – por um longo trabalho interior, que inclui a leitura da *Vita Christi* de Ludolfo da Saxónia e da *Vida dos Santos*, de Tomás de Kempis (Ignácio de Loyola, 2013: Autobiografia, 5), e depois a própria escrita e anotação, unidas à oração, logo após o momento da conversão (*Autobiografia*, 11), até à distribuição das roupas a um pobre – seguindo quase à letra a recomendação evangélica que provocara a conversão de António, lida por Agostinho (*Autobiografia*, 18). *Metanoia* e *conversio ad se*, ascese e elevação «erótica», reúnem-se assim no modelo de conversão

⁸ É preciso também reconhecer a grande influência neoplatónica no processo de conversão de Agostinho. Tal como sublinha Hadot, para Plotino «era necessário que a consciência, deixando de se desdobrar, viesse coincidir com aquele nível superior de tensão e de unidade que constituía o nosso verdadeiro eu. Era preciso aprender a olhar para dentro de nós, a fim de descobrir em nós o mundo espiritual»: Hadot 1997: 47.

inaciano, que segue de perto o modelo agostiniano. É a ligação imagética do paradigma da conversão que Inácio revela ao falar da sua própria conversão e, ao fazê-lo, permite ao leitor percorrer todas as camadas , próprias desta experiência, embora teologicamente interpretada. Neste sentido, portanto, é essa persistência dos paradigmas que permite estudar a conversão, seguindo Hadot e Foucault, através de uma história de longa duração das suas imagens e das suas práticas.

Bibliografia

- Agamben, G. (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*. Neri Pozza: Vicenza;
- Atanásio, Santo (2014). *Sobre a vida e conduta de Santo Antão*. Biblioteca Patrística, vol 18. Paulus: São Paulo;
- Bíblia (2024-). Conferência Episcopal Portuguesa;
- Charlier, C. (2011). *Le désir de la conversion*. Seuil: Paris;
- Cusinato, G. (2023). *Periagoge. Theory of Singularity and Philosophy as an Exercise of Transformation*. Brill: Leiden;
- Despotis, A. e Löhr, H. (orgs.) (2022). *Religious and Philosophical Conversion in the Ancient Mediterranean Traditions*. Brill: Leiden/Boston;
- Diógenes the Cynic (2012). *Sayings and Anecdotes with other Popular Moralists*. (Trad. by R. Hard). Oxford University Press: Oxford;
- Ferraro, G. (2024a). Philosophical Mythoi. The Birth of Spirituality from the Nature of Things. Em: Faustino, M. e Telo, H. (eds.). *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy. Critical Assessment*. Brill: Leiden;
- Ferraro, G. (2024b). A conversão e as suas figuras: luzes, sombras, regressos, viragens e metamorfoses. Em: Ferraro, G. e Caeiro, A. de. Castro (orgs.) (2024). *Formas de conversão. Filosofia, política, religião, espiritualidade*. Abysmo: Lisboa: 217-239;
- Foucault, M. (2006). *A hermenéutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. (trad. de M. Alves da Fonseca e S. Tannus Mu-chail). Martins Fontes: São Paulo;
- Foucault, M. (2011). *A coragem da verdade. O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1983-1984)*. (trad. de E. Brandão). Martins Fontes: São Paulo;
- Gonçalves Ferreira, Miguel (2021). A conversão à luz da experiência espiritual de Inácio de Loiola. *Brotéria*, Outubro 193 (4): pp. 162-176;
- Hadot, P. (1953). Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie. *Actes du Xle congrès international de philosophie XII* (4): pp. 31-36;
- Hadot, P. (1997). *Plotin, ou la simplicité du regard*. Gallimard: Paris;
- Hadot, P. (2001). *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Albin Michel: Paris;
- Hadot, P. (2014). *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. (trad. de F. Fontenelle Loque e L. Oliveira). É Realizações: São Paulo;
- Ignácio de Loyola (2013). *Obras*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid;
- Joly, R. (1961). Note sur μετάνοια. Em: *Revue de l'Histoire des Religions*, 160, 2: 149-156;
- Macdonald, P.S. (1997). Philosophical Conversion. Em: *Philosophy & Theology*, 10, 2: 303-327;
- Nock, A. D. (1985). *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. University Press of America: Lanham;
- Orlando, F. (2017). *Il soprannaturale letterario. Storia, logica e forme*. Einaudi. Torino;
- Orlando, F. (2025). *Per una teoria freudiana della letteratura*. Quodlibet: Macerata;
- Prosperi, A. (2016). *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*. Einaudi: Torino.

Santo Agostinho (2004). *Confissões*. (trad. de A. do Espírito Santo, J. Beato e M. C. de Castro-Maia de Sousa Pimentel). INCM: Lisboa;
Séneca, L.A. (2004). *Cartas a Lucílio*. (trad., pref. e notas de J. A. Segurado e Campos). Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa;

Szalay, M. (2020). Imaginative conversion. Em: Oakes, K., Mezei, B.M, Murphy, F.A. (eds.). *Christian Wisdom Meets Modernity*. Bloomsbury Publishing: London/New York;
Zatti, S. (2024). *Il narratore postumo. Confessione, conversione, vocazione nell'autobiografia occidentale*. Quodlibet: Macerata.