

**DOSSIÊ RELIGIÕES, ESPIRITUALIDADES E EDUCAÇÃO**

doi: [10.25247/paralellus.2023.v14n35.p577-598](https://doi.org/10.25247/paralellus.2023.v14n35.p577-598)

**TRÊS VIAS E TRÊS ETAPAS: PARALELOS ENTRE MÍSTICA E  
ALQUIMIA**

THREE PATHS AND THREE STAGES: PARALLELS BETWEEN MYSTICISM  
AND ALCHEMY

TRES CAMINOS Y TRES ETAPAS: PARALELISMOS ENTRE MISTICISMO Y  
ALQUIMIA

*José Benedito de Almeida Júnior\**

**RESUMO**

Este trabalho tem por objetivo fazer um estudo sobre o paralelo entre as três vias da experiência mística cristã, a saber, purgação, iluminação e união, com as três etapas da obra alquímica, isto é, nigredo, albedo e rubedo. Assim, recorreremos à noção de arquétipo dentro da tradição dos estudiosos junguianos e, em relação à mística cristã, aos estudiosos da obra *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, o que implica, necessariamente, num aprofundamento das fontes que de modo direto ou indireto influenciaram a sua concepção de exercícios espirituais. Concluimos que há uma relação direta que não se trata de influencia de uma corrente sobre outra, mas ambas comungam de um mesmo ambiente cultural que leva a esta proximidade evidente entre as três vias e as três etapas: purgar, equivale ao nigredo; iluminar, ao albedo e unir-se à rubedo, via de regra simbolizada pelo “casamento sagrado” entre o rei e a rainha.

**Palavras-chave:** Mística; Alquimia; Exercícios Espirituais; Arquétipo.

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Pós-doutor em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (FAJE). E-mail: [jbeneditoalmeida@gmail.com](mailto:jbeneditoalmeida@gmail.com).



## **ABSTRACT**

The purpose of this paper is to study the parallels between the three paths of Christian mystical experience, namely purgation, illumination and union, with the three stages of the alchemical work: nigredo, albedo and rubedo. Thus we resort to the notion of archetype within the tradition of Jungian scholars and, in relation to Christian mysticism, to the scholars of the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola, which necessarily implies a deepening of the sources that directly or indirectly influenced his conception of spiritual exercises. We conclude that there is a direct relationship that is not about the influence of one current over another, but both share the same cultural environment that leads to this evident proximity between the three paths and the three stages: to purge, is equivalent to the nigredo; to enlighten, to the albedo, and to unite to the rubedo, as a rule symbolized by the "sacred marriage" between the king and the queen.

**Keywords:** Mystic; Alchemy; Spiritual Exercises; Archetype.

## **RESUMEM**

El propósito de este trabajo es estudiar los paralelismos entre las tres vías de la experiencia mística cristiana, a saber, la purgación, la iluminación y la unión, con las tres etapas de la obra alquímica: nigredo, albedo y rubedo. Recurrimos así a la noción de arquetipo dentro de la tradición de los estudiosos de Jung y, en relación con la mística cristiana, a los estudiosos de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, lo que implica necesariamente una profundización en las fuentes que directa o indirectamente influyeron en su concepción de los ejercicios espirituales. Concluimos que existe una relación directa que no tiene que ver con la influencia de una corriente sobre otra, sino que ambas comparten un mismo entorno cultural que conduce a esta evidente proximidad entre los tres caminos y las tres etapas: purgar, equivale al nigredo; iluminar, al albedo, y unir al rubedo, como regla simbolizada por el "matrimonio sagrado" entre el rey y la reina.

**Palabras clave:** Mística; Alquimia; Ejercicios Espirituales; Arquetipo.

## **1. INTRODUÇÃO: AS ORIGENS DESTE TRABALHO**

O motivo deste trabalho surgiu durante os estudos que fazia sobre os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola. Em alguns momentos deparei-me com a descrição de um processo de três vias: purgativa, iluminativa e unitiva. Imediatamente comecei a perceber que havia um paralelo evidente com as três etapas do processo alquímico: nigredo, albedo e rubedo. Aos poucos comecei a pesquisar com mais calma e percebi que poderíamos fazer algumas considerações em torno deste paralelo entre as três vias e as três etapas.

Aprofundando os estudos, um outro paralelo muito forte surgiu especialmente a respeito da última etapa, a via unitiva ou perfeita e a rubedo, trata-se do casamento místico, a união sagrada. Esta ideia geral aparece em ambas as tradições. Na tradição católica como o casamento da esposa e o esposo, nos levando a entender por que o *Cântico dos Cânticos* é uma das obras mais referenciadas para ilustrar este processo; na tradição alquímica, o *mysterium coniunctionis* o casamento sagrado é a última etapa que leva ao surgimento da rubedo. Nossa tese é que esta via tríplice é um arquétipo da psique humana, seria possível encontrar inúmeros outros paralelos por conta desta fonte.

A mística cristã, de Dionísio Areopagita, é contemporânea da alquimia helenística e, provavelmente, receberam as mesmas influências culturais de seu tempo. Segundo os estudiosos, a obra de Dionísio deve ter sido escrita ao final do século V e início do VI, período posterior às obras de importantes alquimistas helenísticos como Maria, a Judia, cuja obra ocorre por volta de 270 d. C.; Zóximo de Panópolis, que teria vivido entre o final do século III e início do IV. Além disso, podemos citar como referência deste caldo cultural místico e alquímico a obra *Corpus Hermeticum* que foi escrita, provavelmente, entre os séculos I e III da era cristã. Não me parece que a obra de Dionísio Areopagita tenha sofrido influência direta das tradições alquímicas, pelo menos, não há qualquer documento relatando isso, por isso, além do ambiente cultural que tenha favorecido duas concepções tríplicas tradicionais às duas correntes culturais, a outra hipótese mais provável é de princípios arquetípicos.

Neste sentido, outros estudos comparativos poderiam ser feitos, uma vez que os paralelismos são evidentes, menos por relações históricas do que pelos elementos arquetípicos. Um exemplo seria relativo ao número sete, a partir das antigas astronomia e astrologia que consideravam existir sete planetas e os associavam, por exemplo, a sete metais; o número sete é também o número das *Moradas do Castelo Interior*, obra de Santa Tereza de Ávila e também estrutura a obra *A montanha dos sete patamares*. No entanto, o estudo de arquétipos não pode basear-se somente no elemento numérico, pois as possibilidades tornam-se infinitas e, provavelmente em muitos casos, meramente aleatória, por exemplo, se acrescentássemos acima uma comparação com os sete chakras da filosofia indiana.

Outra perspectiva que exige uma breve palavra neste trabalho é o fato de que esta via trinitária também ser encontrada em raízes antigas. Segundo Melloni:

Alguns autores consideram que as *três vias* são tributárias da mística especulativa de Plotino, e que, por isso, não são próprias do Cristianismo. O que é próprio do Cristianismo – dizem – é deslocar o interesse pelo crescimento humano para o seguimento de Jesus. Assim, a mística da elevação se transforma na mística da encarnação (2001, p. 28),

Como Plotino está no horizonte e nos fundamentos das reflexões filosóficas e teológicas do cristianismo, é bem capaz que de um modo ou de outro, ideias que são encontradas em suas páginas também o sejam no cristianismo. Melloni dirá que, em sua opinião, opor as duas místicas é uma postura insatisfatória. Em resposta afirma: “O que propomos ao longo deste trabalho é mostrar, precisamente, como nos *Exercícios* a mística da interioridade e da exterioridade, da elevação e da encarnação, se unificam neste ato de abandono e de despojo que se dá através da eleição” (2001, p 28).

Podemos dizer, portanto, que o fato de encontrarmos as três vias da mística em Plotino, não significa que elas nasceram com ele – se recuarmos nos documentos e no tempo as encontraremos em várias religiões de mistério, com as etapas, *katábese*, *anábase* e *iniciação* – e que todas as referências às três vias são oriundas desta única fonte. Seria desconhecer bastante o espírito humano, cujas experiências existenciais justificam a existência destes paralelismos que podem ser, muitas vezes, considerados arquétipos.

Tomaremos como definição a concepção junguiana de arquétipo. Trata-se de um conceito bastante complexo, então, nós o utilizaremos no que se refere a estes fenômenos comuns entre religiões ou tradições ritualísticas, que é onde a alquimia se encaixa. Em primeiro lugar observamos que não se trata de ideias ou imagens inatas, conforme Jung:

Mas afora esses, no inconsciente encontramos também as qualidades que não foram adquiridas individualmente, mas são herdadas, ou seja, os instintos enquanto impulsos destinados a produzir ações que resultam de uma necessidade interior, sem uma motivação consciente. Devemos incluir também as formas a priori, inatas, de

intuição, quais sejam os *arquétipos*<sup>1</sup> da percepção e da apreensão que são determinantes necessárias e a priori de todos os processos psíquicos (JUNG, 1984, p. 36, 270).

Uma das maiores autoridades em psicologia analítica, a psiquiatra brasileira Nise da Silveira nos ajuda a compreender esta noção: “Os arquétipos são possibilidades herdadas para representar imagens similares, são formas instintivas de imaginar. São matrizes arcaicas onde configurações análogas ou semelhantes tomam forma. Jung compara o arquétipo ao sistema axial dos cristais que determina a estrutura cristalina na solução saturada sem possuir, contudo existência própria”. (SILVEIRA, 1981, p. 77). Portanto, entendemos que os arquétipos não são os símbolos em si, mas eles promovem o surgimento destes símbolos, segundo Lurker “Observáveis são, apenas, seus efeitos, ou seja, o fato de seres de todas as épocas e de todos os povos produzirem, com estruturas semelhantes, gestos rituais míticos (arquetípicos), representações imagéticas verbais e pensamentos que atuam carregados de emoção e fascínio.” (2003, p. 48) Portanto, os astros, os animais, as estações do ano, alguns fenômenos da existência humana não são arquétipos em si, mas manifestam princípios arquetípicos sob estas imagens o que, em outras palavras, equivale a dizer que são símbolos. Assim, no nosso caso, o número três que aparece na mística como corpo, alma e espírito em relação ao ser humano, a santíssima trindade e as três etapas da alquimia podem ser consideradas manifestações de um princípio arquetípicos comum do ser humano em relação aos números e, neste caso, à trindade. Isto, em hipótese alguma retira o caráter sagrado do cristianismo, nem, por outro lado, o aspecto místico da alquimia, pois o estudo dos arquétipos e símbolos não implica numa secularização da religião, nem de uma redução do fenômeno numinoso, pois está no mero campo das ideias e não da experiência do sagrado em

---

<sup>1</sup> Esta é a primeira vez que Jung emprega o termo "arquétipo". Em publicações anteriores ele designa o mesmo conceito com a expressão "imagem primordial" (*Urbild*) que ele foi buscar em Jacob Burckhardt. Cf. *Symbols der Wandlung*, p. 35, nota 1 [Obras Completas, V] e *Über die Psychologie des Unbewussten* [Psicologia do Inconsciente, p. 118, Obras Completas, VII] - Os termos "imagem primordial" e "arquétipo" são usados aqui e em outros escritos em sentido equivalente. Isto deu origem à opinião errônea de que Jung pressupõe a hereditariedade das representações (idéias ou imagens), ponto de vista este que Jung retificou por várias vezes. Mas a expressão "imagem primordial" em si sugere um conteúdo muito mais preciso do que o termo "arquétipo", que — como o próprio Jung explica em outro local — representa um conteúdo essencialmente inconsciente e conseqüentemente desconhecido, um fator formativo ou um elemento estrutural. O arquétipo só se herda enquanto elemento estrutural, como fator ordenado presente no inconsciente, ao passo que a imagem "ordenada" por ele e percebida pela consciência volta sempre a aparecer como variante subjetiva na vida de cada indivíduo. N. do E.

si. A religião não é um conjunto de ideias, mas uma vivência e o que importa para sua sacralidade é a experiência individual e coletiva da vivência dos rituais, dos mitos e de seus símbolos e não o estudo deles. O arquétipo, nesta pesquisa, designa, portanto, os elementos comuns que os pesquisadores das religiões comparadas identificaram nas diferentes manifestações do sagrado, nas narrativas mitológicas, nos rituais.

O primeiro paralelo a ser estudado é sobre as tríades *corpo, alma e espírito* que aparecem tanto na antropologia cristã, quanto na obra alquímica. O segundo paralelo a ser estudado é sobre as tríades *via purificativa, via iluminativa e via unitiva*, em relação as três etapas da obra: *nigredo, albedo e rubedo*. A última via e a última etapa da obra nos levam diretamente a outro paralelo: o casamento místico, o sagrado matrimônio ou o *mysterium coniunctionis*.

## **2. A TRÍADE: CORPO, ALMA E ESPÍRITO**

A primeira tríade será explorada neste trabalho, mas está presente em ambas as tradições é a tripartição do ser humano, em parte da tradição cristã: corpo, alma e espírito. Na alquimia também encontramos esta tríade relativa à natureza: plantas e minerais também possuem corpo, alma e espírito.

Na tradição alquímica todas as substâncias, sejam elas, animal, vegetal ou mineral possuem os três princípios filosóficos, que são corpo, alma e espírito, designados como Sal, Mercúrio e Enxofre. Não se trata das substâncias comuns que encontramos na tabela periódica, mas três princípios da natureza. Na espagiria, isto é, a alquimia com vegetais, o Sal corresponde ao corpo da planta, o Enxofre ao óleo e o Mercúrio ao álcool nela presente, tal como vemos em Paracelso:

Entre todas as substâncias do Mundo, existem três cujos corpos vemos reunidos sempre no corpo de cada um dos seres. Estas três substâncias – Enxofre, Mercúrio e Sal – ao reunirem-se compõem os corpos, para os quais nada mais pode ser adicionado, exceto o sopro da vida e tudo o que a ele se relacione. Isto quer dizer que sempre que tiver um corpo qualquer em suas mãos, terá invisivelmente entre elas as três substâncias sob uma única forma ou espécie. Falaremos destas três coisas, uma vez que sob a forma na qual existem, se encontra toda a saúde (1945, p. 94-95).

Na alquimia com minerais também há os três princípios, sendo que ao invés de álcool se encontram os ácidos. Segundo, Valentim:

Portanto, aquele que se propuser a buscar a fonte clara e esperar vencer a batalha cujo preço é a nobre Arte, que creia em mim, pois evidencio que o Deus soberano da Verdade é a parte na qual encontramos a Alma Metálica, o Espírito Metálico, o corpo Metálico, e assim é encontrado infalivelmente o Mercúrio dos Filósofos, o Enxofre e o Sal Metálico, que não formam necessariamente um corpo metálico perfeito (2016, p. 17).

O excerto acima afirma que há os três princípios nos metais, e uma vez que começa a trabalhar alquimicamente com eles chega-se aos elementos purificados o Mercúrio dos Filósofos, o Enxofre e o Sal Metálico. O mesmo vale para a espagíria, ou seja, os três princípios filosóficos encontram-se na natureza de todos os seres – incluindo os minerais – mas é preciso operar corretamente sobre eles para que sejam purificados e elevados a um nível mais alto de perfeição. Por exemplo, na alquimia metálica há uma famosa situação na qual se descreve que “Dê fogo ao fogo e o Mercúrio ao Mercúrio, isto será suficiente” (1617, p. 34). O trabalho de purificação dos três princípios filosóficos chama-se retificação, isto é, aperfeiçoamento.

Na tradição cristã encontramos também esta tríade, agora relacionada ao ser humano ao passo que na alquímica todos os seres possuem estes três princípios. Esta diferença deve-se à filosofia da natureza subjacente a cada uma destes campos de saber ou até mesmo de existência. No entanto, devemos lembrar que há inúmeras referências cristãs na alquimia europeia moderna, inclusive, como vimos no caso de Basílio Valentim, produzidas mesmo por homens da Igreja, uma vez que ele monge beneditino. Fizemos um brevíssimo recorte deste tema, dada a sua vastidão.

Baseamo-nos em um trabalho de Henrique Lima Vaz que, por sua vez, descreve a síntese elaborada por Henri de Lubac. O termo utilizado é uma “antropologia tripartida” que está presente na tradição cristã, cujo fundamento se encontra num trecho da Primeira Epístola ao Tessalonicenses “Que o Deus da paz inteiramente vos santifique e que todo o vosso ser, espírito, alma e corpo seja guardado irrepreensível até o advento do senhor Jesus Cristo”, o que nos leva, imediatamente, a perceber a diferença em relação à antropologia platônica ou aristotélica, por exemplo.

Segundo Vaz, estas três partes devem ser entendidas como formas de autoexpressão do homem, isto é, conhecer a si por meio da significação de si mesmo. “[...] na medida em que ele deve assumir a sua própria existência – ou a sua vida – para fazer dela a manifestação ou linguagem do seu ser” (1991, p. 352). A partir daí, a ideia é de que estas três partes não são exatamente aquilo que a tradição considera, mas estas formas de expressão. Então o corpo a qual se refere não é o corpo fisiológico, mas como o homem anuncia sua presença no mundo exterior, manifestada no espaço. A alma é a autoexpressão do homem no seu mundo interior, manifestada no tempo. O espírito é o momento da mais elevada autoexpressão humana, uma vez que é síntese da exterioridade e da interioridade: “Só no três do ‘espírito’, portanto, o homem se auto exprime na sua relação com o Absoluto – com Deus – que é, a um tempo, absolutamente transcendente e absolutamente imanente ao próprio ‘espírito’, segundo a fórmula célebre de Santo Agostinho: *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.* (1991, p. 353)”

Podemos entender que há duas perspectivas da relação entre a tríade cristã, na interpretação de Vaz e a alquimia. Numa primeira perspectiva diríamos que também na alquimia os três princípios, apesar de estarem na matéria de todos os seres, não são somente esta manifestação de exterioridade, pois sendo princípios filosóficos emanam diretamente do modo pelo qual o cosmos foi criado; por isso, todos os livros clássicos de alquimia sentem a necessidade de apresentar tanto a sua cosmogonia, quanto uma antropogonia, pois estas origens explicam a constituição da matéria e de suas implicações para além da exterioridade. A alquimia não é química, não limita suas operações e conhecimentos da matéria apenas pela exterioridade delas, mas há elementos interiores à própria matéria, aos seres, e, igualmente, aos três princípios filosóficos.

Porém, numa outra perspectiva, o corpo é sim aquela matéria fisiológica que temos diante dos olhos, palpável e cuja constituição é possível conhecer. Da mesma forma, os vegetais e minerais também não apresentam esta sutil desvalorização da matéria frente à transcendência que só se resolve na síntese do espírito. Na obra alquímica metálica opera-se com metais de verdade, cuja materialidade foi gerada no ventre da Mãe Terra, portanto, ela também sagrada. Mircea Eliade destacará esta relação tanto



dos mineradores e ferreiros, quanto dos alquimistas, com a materialidade sobre a qual operam. Segundo Eliade

É certo que não pretendemos estabelecer uma perfeita continuidade entre o universo mental do mineiro, do metalúrgico, do ferreiro e do alquimista, embora os ritos de iniciação e os mistérios dos ferreiros chineses formam, muito provavelmente, parte integrante das tradições herdadas mais tarde pelo taoísmo e pela alquimia da China. Mas algo tem em comum entre o mineiro, o ferreiro e o alquimista: todos eles reivindicam uma experiência mágico-religiosa particular em suas relações com a substância; esta experiência é seu monopólio, e seu segredo se transmite mediante os ritos de iniciação dos ofícios; todos eles trabalham com uma matéria que têm ao mesmo tempo por viva e sagrada, e seus trabalhos vão encaminhados à transformação da Matéria, seu 'aperfeiçoamento', sua 'transmutação' (1979, p. 4).

Há tradições cristãs que associam a tríade corpo, alma e espírito à santíssima trindade. Destacamos, em especial, o texto *Aurora Consurgens*. Esta obra é a confluência de um cristianismo profundo e também da obra alquímica. Este texto apresenta um caráter muito particular porque teria sido ditado por Tomás de Aquino aos seus discípulos ao final de sua vida. Via de regra, a tradição de estudiosos tomistas não concorda com esta perspectiva; Marie Louise Von Franz, por sua vez, apresenta, pelo menos ao nível de hipótese, que este texto pode ter sido ditado por Tomás de Aquino, dado os estudos biográficos que ela procedeu. De toda forma, sendo um texto de Tomás ou do Pseudo-Tomás, ele é uma síntese de alquimia e cristianismo, por seu aspecto místico. Destacamos um trecho em especial:

Pois no Pai está a eternidade, no Filho, a igualdade, no Espírito Santo, o liame da eternidade e da igualdade. Deus mesmo que tal como é o Pai, tal é o Filho e tal é também o Espírito Santo, e os três são um só, isto é, corpo, espírito e alma, pois toda perfeição consiste no número três, isto é, a medida, o número e o peso. Pois o Pai não provém de ninguém, o Filho provém do Pai, e o Espírito Santo provém de ambos" (2011, p. 85).

Esta segunda perspectiva da tríade se dá no campo teológico, pois a associa à Santíssima Trindade e apresenta, igualmente, o espírito como síntese de alma e corpo, não só porque deriva de ambos, mas também, na sequência do texto dirá que o Pai é a Sabedoria, o Filho é a Verdade e o Espírito Santo é a Bondade, síntese de sabedoria e verdade. Há, então, a mesma ideia na tradição alquímica, ou seja, de que os dois princípios antagônicos alma e corpo geram um terceiro que também, inversamente, os une, isto é, o espírito. Na obra *Filosofar pelo Fogo* (2012) a estudiosa

da história da alquimia e professora da Universidade de Sorbonne, Françoise Bonardel, apresenta fragmentos de obras de alquimistas e sobre alquimia que descrevem vários aspectos da obra. Numa destas referências encontra-se o seguinte excerto, da *Apologia da Grande Obra ou Elixir dos Filósofos*, escrito pelo Abade Jean Albert Belin (1659):

O corpo é composto de terra e de água, e o chamamos Sal; o espírito é composto de água e de ar, e o chamamos Mercúrio; a alma é composta de ar e de fogo, e a chamamos Enxofre. O Sal é a matéria, o Enxofre é a forma e o Mercúrio é o meio que os une. Pois como o corpo e a alma participam das qualidades demasiado distantes e opostas, o Mercúrio que participa das qualidades da alma e do corpo serve de mediador; e como ele é água e ar, e enquanto água, ele participa do corpo, e enquanto ar ele se aproxima da alma, por isso faz a ligação do Sal com o Enxofre, do corpo com a alma; e é verdade que, segundo a mistura dessas três coisas, Sal, Enxofre e Mercúrio, um sobre o outro e um com o outro, procede essa admirável diversidade de todas as coisas (2012 p. 283).

Ora, então, tanto no campo antropológico, quanto no teológico, a tríade pode ser associada aos mesmos arquétipos da alquimia. Frisamos, porém, mais uma vez, que a interpretação filosófica-teológica das palavras de Paulo de Tarso, na *Carta aos Tessalonicenses* tende a afastar a tríade da importância da materialidade, ao passo que as correntes filosóficas helenísticas, árabes e posteriormente da Europa Ocidental, voltam a aproximar a religião e o sagrado da materialidade. Assim, ao invés de considerar como Vaz “[...] o corpo, na ‘antropologia tripartida’ não deve ser entendido como o corpo físico-biológico” (1991, p. 353) deve sim, ser entendido como um fundamento material e, ao mesmo tempo, sagrado e não transcendental. A alquimia ocupa, por isso, um papel intermediário entre o cristianismo (ou mais precisamente, a interpretação filosófica-teológica do cristianismo) e a química; por um lado, a desvalorização da corporeidade não somente do ser humano, mas de toda matéria da natureza; por outro lado, o extremo da química que tende a coisificar a natureza e o ser humano, retirando-lhes os caráter sagrado ou simbólico.

### **3. AS TRÊS VIAS E AS TRÊS ETAPAS**

O segundo paralelo é a evidente relação entre as três vias: purificação, iluminação e união, com as três etapas da tradição alquímica: nigredo, albedo e rubedo. Exporemos uma síntese da obra alquímica e a explicação sobre estas cores em relação ao

processo, para depois, traçarmos os aspectos gerais do paralelo com a experiência mística do processo nestas três vias. Iniciemos com a descrição de uma parte da visão de Sir George Ripley, cômego de Bridlington, na qual se descrevem as três etapas e suas respectivas cores.

Certa noite, quando com o meu Livro ocupado me achava.  
A visão que aqui relato apareceu perante a minha vista cansada:  
Vi que um Sapo Avermelhado bebia o suco de Uvas com tanta pressa  
[...]  
E quando ao Sapo começou a lhe faltar o alento vital  
Negro como o Carvão ficou o moribundo animal. [...]  
Eu desejava Experimentar para extrair aquele Veneno.  
De modo que coloquei o Cadáver sobre um Fogo muito lento.  
Uma vez feito isso, oh, Prodígio para a vista que não pode ser narrado!  
Apareceram Cores estranhas por todo o Cadáver do Sapo:  
Tornou-se branco quando as cores desapareceram de lá;  
Logo, após, tingir-se de vermelhou, ficou para sempre assim (1996, p. 22).

O sapo avermelhado é uma referência ao cinabre, matéria primordial desta operação. O suco de uvas é o resultado da inserção de água régia (ácido nítrico e ácido clorídrico) que provoca o início da decomposição do cinabre. Depois, o texto descreve o termo da primeira etapa que lhe dá esta coloração negra. Segundo o texto, depois de oitenta e quatro dias em repouso, esta matéria é submetida novamente ao fogo dando início à segunda etapa. Alguns textos costumam considerar o aparecimento das “cores estranhas” como uma etapa à parte do processo, também chamada de *cinitras* (alaranjada) ou *cauda de pavão*, totalizando quatro etapas. A maioria das fontes, porém, consideram que estas cores são apenas o início do processo da segunda etapa, pois o branco é a reunião de todas as cores. Enfim, a última etapa ocorre quando a cor branca é substituída por uma cor vermelha, desta vez, insolúvel. A tradição dos textos alquímicos considera esta a pedra filosofal, capaz de transmitir suas virtudes a outros metais, transformando-os em ouro.

A obra alquímica metálica pode ter como matéria prima vários metais, no entanto, a operação que obtém a Pedra Filosofal, propriamente dita, é realizada a partir do Cinabre (HgS), o sulfeto de mercúrio, que como o nome químico indica, contém tanto o enxofre, quanto o mercúrio. É destas operações que nasce a famosa referência às três etapas da obra, cujos nomes são referências às cores que a pedra assume ao longo dos processos. A primeira etapa, depois de realizados procedimentos de

mortificação e calcinação se conclui com o enegrecimento completo da matéria, ao qual se dá o nome de nigredo. Aqui observamos que, em muitas obras, esta cor é associada à pessoas de pele negra (como é o caso dos etíopes no *Aurora Consurgens*) revelando um racismo evidente dos autores, por isso, neste trabalho e em outros, não nos referiremos ao nigredo associando-os às pessoas. A segunda etapa é posterior à nigredo, é quando a matéria que está sendo operada assume uma cor inteiramente branca e, por fim, com mais alguns procedimentos a matéria volta a assumir a cor avermelhada, a rubedo, porém, agora, obtida alquimicamente que lhe dá a capacidade de transmitir suas qualidades, o que em alquimia, como também nas religiões, inclusive a cristã, pode ser definido como participação. Este tema, no entanto, será desenvolvido em outro trabalho.

Neste parágrafo acrescentamos algumas passagens do livro de Rola sobre as três etapas da obra. Em relação à primeira, que equivale em termos de mística à katábase, ou à descida aos inferos, que representa uma espécie de morte do que vinha antes. Em termos simbólicos, esta fase é representada especialmente pelo corvo. “Desta forma, à morte – que é uma separação – lhe segue um longo processo de decadência que dura até que tudo apodrece e os contrários se dissolvem no *nigredo* líquido. [...] daí o aforismo dos alquimistas: “Não geração sem corrupção”. (1996, p. 12). Em relação à fase do albedo, o autor destaca o processo como sendo anunciado a partir de pequenos pontos brilhantes que começam a brilhar, fazendo parecer uma noite estrelada; depois ocorre a miríade de cores – chamada de cauda do pavão, à qual já nos referimos – e por fim ocorre o predomínio da brancura, em termos simbólicos, esta fase geralmente é associada ao cisne: “No final do ‘segundo trabalho’ aparece a Brancura, o *albedo*”. (1996, p. 13) Esta fase é associada à catábase, isto é, a ascensão dos inferos, quando o iniciado já passou pelo processo de purificação e se torna iluminado, porém há ainda mais uma fase. Por fim, a terceira etapa é representada, via de regra, pela fênix, pois esta ave simboliza o renascimento e a cor vermelha da rubedo. Esta fase é caracterizada simbolicamente, também, pela boda real, do rei e da rainha que formam um único corpo: “No terceiro trabalho se recapitulam as operações do primeiro, que adquirem agora um novo significado. Começa com a pompa de uma boda real. O Rei se reúne no Fogo do Amor (o sal ou fogo secreto) com a Rainha bendita” (1996, p. 14).

No *Aurora Consurgens* também encontramos referências às três etapas da obra a partir destas cores que a representam: “Senior também diz: Ele torna branco tudo o que é negro e vermelho tudo o que é branco, pois a água branqueia e o fogo ilumina. Ele brilha como o rubi através da alma que tingem, o que ele adquiriu pela virtude e pelo fogo” (2011, p. 93).

#### 4. AS TRÊS VIAS DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA NOS EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS

Deparamo-nos com as três vias nas leituras dos *Exercícios Espirituais* e, durante a nossa pesquisa, com os estudos de Javier Melloni que aprofundou sobremaneira esta relação, primeiro em seu artigo *Los ejercicios en la tradición de occidente* (1997) e depois em sua tese *La Mistagogia de los ejercicios* (2001). Nestas obras, nos apresenta as origens das três vias dentro da tradição mística do cristianismo como também a originalidade dos exercícios face a elas; originalidade esta que não implica uma ruptura, pois filia-se à tradição cristã.

No texto dos *Exercícios* encontramos a conhecida décima anotação: “Comumente, o inimigo da natureza humana tenta mais sob a aparência do bem, quando a pessoa se exercita na vida iluminativa, correspondente aos *Exercícios* da segunda semana, e não tanto na vida purgativa, correspondente aos *Exercícios* da primeira semana” (2015, p. 14). Os estudiosos concebem que a vida unitiva corresponde à terceira e quarta semanas, tal como vemos, por exemplo, no material didático, volume 3, da Casa de Retiros Itaiaci – Vila Kostka, no qual lemos:

Santo Inácio de Loyola (1491 – 1556), após sua conversão, confrontou sua vida com a Palavra de Deus e, sem o saber, começou uma peregrinação que passava, primeiro, pela experiência da **purificação pessoal** (1ª Semana; Via purgativa), depois dela **relacional gratuita** (2ª Semana; Via iluminativa), adquirindo maior clareza e consolação no seguimento do Senhor e, por último, experimentou a **unificação interior e exterior** (3ª e 4ª Semanas: Via unitiva), transformando a pessoa num contemplativo na ação. Os EE para leigos propõem esse percurso (2015, p. 01).

Aqui fazemos duas observações. A primeira é que, acreditamos, devido a ser um material didático, a autoria, não entrou em detalhes do processo das três vias às quais afirma “sem o saber”, porém, das quais Inácio conhecera no *Compêndio* de Cisneros. Não teria cabimento, para o objetivo do material que é a realização dos exercícios,

entrar em detalhes de erudição histórica e religiosa sobre o tema. Uma segunda observação é que a autoria afirma a experiência da vida unitiva nas terceira e quarta semanas o que significa consultar a vontade divina para a própria vida.

Segundo Melloni são quatro as principais influências das três vias na composição dos exercícios, cronologicamente: São Dionísio Areopagita, São Boaventura, Hugo de Balma e García Cisneros. Evidentemente as obras não podem ser avaliadas sob o mesmo ponto de vista dado o fato de as composições ocorrerem em tempos históricos muito diferentes, bem como, o objetivo de cada obra em si também determina o ângulo pelo qual abordaram as três vias. No entanto, a despeito destas diferenças, trata-se da mística cristã como elo entre elas. Pela nossa compreensão, Melloni procura demonstrar que a obra de Cisneros *Ejercitatorio de Vida Espiritual* (1500) no qual é possível identificar facilmente a influência dos autores acima citados. Inácio, porém, não teve contato com esta obra, mas com sua síntese *Compendio breve de los ejercicios espirituales* da qual é possível identificar algumas das opções de Inácio em seus exercícios em Manresa, tais como as sete horas de oração diárias. Em relação à distribuição das semanas, Melloni identifica uma diferença entre o *Compendio* e o *Ejercitatorio* “Outro elemento importante dos Exercícios que cremos proceder do *Compêndio*, mais do que do *Exercitatório* é a distribuição por semanas, uma vez que no *Compêndio*, além dos exercícios das três vias, se apresenta distribuído em semanas de meditação da vida e paixão de Cristo (nn.318-403), coisa que não acontece no *Exercitatório*” (1997, p. 7).

Esta observação é importante para compreendermos estes elementos de formação dos exercícios e acrescenta novos conhecimentos à tradição anterior, como é o caso de Rahner que reconhecia como influência mais direta aos exercícios as obras *A vida de Cristo*, *A legenda dourada* e *A Imitação de Cristo*. Conforme Rahner:

Alguns pensaram que tinham encontrado na *Devotio Moderna* do século XV, as fontes da corrente inaciana. Uns após outros, Cisneros, Erasmo de Rotterdam, Alonso de Madrid, Gérard de Zutphen, Jean Mauburnus, e mesmo, voltando ao início da Idade Média, Werner de Saint-Blaise e o Pseudo-Bernard foram citados como fiadores “incontestáveis” de numerosos textos dos *Exercícios* (1948, p. 40).

Em nossa perspectiva, a análise de Rahner aponta para o tema da originalidade dos exercícios inacianos, mesmo em face às influências que ele recebeu; influências estas

que Rahner nos apresenta em três instâncias: a do ambiente cultural em que ele foi educado e formou sua cultura; a da tradição da piedade cristã; as experiências místicas que ele viveu e o transformaram num homem da Igreja. Sem dúvida, portanto, Rahner reconhece, pois uma influência da tradição. Por outro lado, como Inácio viveu intensamente a experiência cristã é possível perceber vários aspectos nos *Exercícios*, na *Autobiografia*, nos *Diários espirituais*, nas *Cartas* que se assemelham à questões debatidas pelos estudiosos cristãos. Daí, neste ponto de vista, ser possível perceber tópicos que se aproximam de questões levantadas por Erasmo, Alonso de Madrid e outros. Daí, porém, dizer que estas questões teóricas estavam no horizonte dos exercícios, é um passo realmente inadequado. Com exceção, conforme vemos em Melloni, da obra de Cisneros, cuja estrutura parece ter sido decisiva para as práticas em Manresa. Da nossa parte, é exatamente este exercício que nos propomos, isto é, percebendo a relação histórica e estrutural das três vias e das três etapas da alquimia, traçamos um paralelo sem afirmar, em momento algum, que a tradição alquímica influenciou os *Exercícios espirituais*, no entanto, com certeza, ela dialoga e tem mútua influência com a mística cristã, até mesmo porque inúmeros alquimistas eram homens da Igreja.

Em que medida Melloni enxerga a influência de São Dionísio Areopagita, São Boaventura e Hugo de Balma . Sobre os Exercícios Espirituais? Considerando que Inácio não leu nada sobre eles quando criou os exercícios, então, provavelmente tomou contato com a ideia de três vias, bem como de exercícios divididos por temas e semanas, a partir do *Compendio*, que está diretamente ligado a essa tradição.

Em relação a Dionísio, o Aeropagita, Melloni faz as seguintes considerações:

O esquema das três vias remonta a Dionísio, o Areopagita, um monge do século V, influenciado pela filosofia neoplatônica, particularmente pelas *Enéadas*, de Plotino. O Pseudo-Dionísio concebe a hierarquia celeste – e a hierarquia eclesiástica à imagem da celeste – com base na tripla função: purificar, iluminar e aperfeiçoar (1997, p. 20).

Conforme Melloni, a tradição cristã irá adotar esta estrutura trinitária, porém retirará o caráter hierárquico que ela implica, como também, o caráter cosmológico, imóvel que a caracteriza em Dionísio e tornará acessível para todos: por meio de determinadas práticas mistagógicas, é possível que o praticante também experimente a experiência das três vias.

Em relação a São Boaventura as considerações de Melloni nos indicam que em suas obras há três exercícios que se pratica para evoluir nos estágios da vida espiritual: meditação (e leituras), oração e contemplação. A partir deles é possível então vivenciar as três vias: a purgativa, que é remissão dos pecados; a iluminativa que é a imitação de Cristo; e a unitiva que é a união com o Esposo (o hierogamos – casamento sagrado). Há uma diferença, porém, entre a mística de Alberto Magno e Mestre Eckhart, que poderiam ser chamados de místicos do conhecimento, enquanto São Boaventura se inscreve no grupo dos místicos do amor, porque: “a mente fica em repouso, enquanto o afeto está inteiramente em Deus” (1997, p. 22).

Em relação à Hugo de Balma, Melloni afirma que apresenta as três vias de modo sequencial: primeiro a experiência purgativa, depois a iluminativa e por fim a unitiva:

Ou seja, a via purgativa, mais do que ser uma temática da vida espiritual, é um estado inicial de purificação que precede toda a ascensão posterior, preparando a alma para conhecer primeiro – via iluminativa – e amar depois – via unitiva. O término não são simples afetos ou suspiros de união, mas um estado mística no qual a vontade chega a tornar-se “um espírito com Deus” (1997, p. 23).

Há, portanto, uma diferença entre as vias como ideias e as vias como vivências. É neste sentido que Melloni dirá que, nesta perspectiva, os exercícios inicianos estão mais próximos de Hugo de Balma do que de São Boaventura, justamente porque, utiliza o termo vida e não via:

Quando Santo Inácio, na 10ª Anotação fala de vida purgativa e de vida iluminativa e não de vias, nos faz pensar que está mais próximo de Hugo de Balma do que de São Boaventura e de Cisneros. Porque vida remete a uma concepção da purificação e da iluminação mais como um estado do que como um mero exercício. Em nosso entender, isto explica também o silêncio de Inácio a respeito da vida unitiva: porque sabia que em um mês é impossível de conseguir a união com Deus. Por outro lado, se consideramos as diferentes Semanas dos Exercícios não como estados espirituais, mas como temáticas, estamos mais próximos de São Boaventura e de Cisneros (1997, p. 23).

Podemos dizer, portanto, que há várias mudanças desde Dionísio, o Areopagita até Santo Inácio, o que era de se esperar evidentemente. O que vamos assinalar aqui, não implica em dizer que uma obra superou a outro, que é melhor, mais ampla ou mais cristã. Parece-nos que cada uma respondeu às questões de seu tempo e tratou



do tema a partir de seus objetivos. Assim, o grau de especulação – na linha apontada por Melloni – vai diminuindo sensivelmente: da mística do intelecto, para a mística do amor até que, por fim, com Cisneros e Inácio, deixa de ser uma explanação sobre as três vias e une-se o conteúdo teórico e teológico à prática da espiritualidade. Como veremos adiante, há ainda uma diferença entre o *Compêndio* de Cisneros e os *Exercícios* de Santo Inácio.

Cisneros, no início da segunda parte do *Compêndio*, apresenta os exercícios das três vias e os descreve do seguinte modo:

Assim como em todas as couzas da natureza, hà principio, meyo, & confūmació de feu fer ou perfeição: allim també na vida efpiritual ha os mesmos tres estados. O Primeiro he aquelle, em que o homem trabalha por lançar fora de feu coração o amor delordenado das creaturas, alimpar fua alma de vicios, & peccados, mortificar fuas payxoés, & màs inclinaço ens, & começar a ferver a Deos por temor. O segundo he aquelle, em que hum homem já limpo, & livre de peccados, & affeioado à virtude, conhecendo o muito, que a Deos deve, o ferve já mais por amor, que por temor. O terceiro he aquelle, em que o homem illutrado já com o conhecimento das divinas perfeçoens todo le emprega em amar a Deos, & servilo sò por amor, dezejando unir- fe com elle , quanto lhe he polliyel.

Para o primeiro estado le ordenao os exercicios, que chamaó via Purgativa, na qual com - a confideração das couzas, que provocaó a temor, como he o castigo dos peccados, a morte, o juizo, o Inferno, o receo de perder a Gloria, & venha o homem a compungir-se, & a tirar - se, & purgar-se dos peccados. Para o segundo se orde naõ outros exercicios chamados via Illuminativa, na qual com a confideração dos muitos beneficios, & mercès, que nos faz, venha noffa alma a ter luz no entendimento, para alcançar o muito, que a Deos deve, & tratar de o amar & ferlhe agradecida. Para o terceiro estado fervein outros exercicios chamados via Unitiva na qual pelo conhecimento das perfeçoens divinas, vem húa alma a unir-se com elle por amor. Estas tres vias se propoem nesta segunda parte distinctas por seus capitulos (1715, p. 25 - 26).

Há, no entanto, uma diferença entre os exercícios que encontramos na obra de Cisneros e às três vias em relação à especulação e a prática: “o aspecto original da proposta cisneriana é que o objeto da contemplação não é a alta especulação, mas a vida de Cristo.” (1997, p. 06) Inácio, com certeza teve contato com a obra de Cisneros, especialmente, pelo *Compêndio de Exercícios Espirituais* que foi recompilado do livro *Exercitatório Espiritual*. O *Compêndio* está disponível no formato de e-book na internet, numa edição de 1715. Esta diferença assinala por Melloni fundamenta a ideia

de que a mudança da expressão “via”, para a expressão “vida” indicam uma mudança de postura, não somente se está explicando ao leitor as vias de acesso à experiência purgativa, iluminativa e unitiva, mas se está propondo a vivência, a experiência efetiva dos exercícios. O *Compêndio* procura ser mais sintético e didático como orientação aos exercícios; o livro de Santo Inácio, *Exercícios Espirituais* possui uma orientação ainda mais existencial do que o *Compêndio*, pois não é um livro que não se presta a ser somente lido, neste tipo de exercício ele faz pouquíssimo sentido, parece fragmentado. No entanto, quando se vive as experiências dos exercícios a partir do livro se entende seu objetivo e a forma como está organizado. Há uma observação fundamental na apresentação dos *Exercícios Espirituais* numa das edições: “Novas situações trazem novas exigências. Uma destas é em relação ao texto dos *Exercícios*, o qual não se destina, primariamente, aos exercitantes. Ele é um manual de trabalho para os que dão ou acompanham os *Exercícios*: os orientadores.” (2015, p. 7)

No material didático produzido no Casa de Retiro Itaici – Vila Kostka, há uma apresentação muito precisa e didática sobre os modos de ler a Bíblia e não apenas entender o que ele anuncia, mas sentir internamente. Este processo é assim descrito:

Imagine o lugar ou paisagem onde a passagem bíblica acontece e peça ao Senhor o que precisa e deseja e o que a passagem bíblica quer lhe doar. **Na meditação**: usa-se a **memória** (recordar), a **inteligência** (compreender e aplicar à vida) e a **vontade** (desejar, pedir, agradecer, louvar, amar, adorar...). **Na contemplação** (mistérios da vida de Jesus 2ª, 3ª e 4ª semanas): “vê-se” interiormente o Senhor, “ouve-se” o que ele diz e quer lhe dizer, e “participa-se” da cena evangélica como se presente estivesse. Sem pressas, pois não é preciso “terminar” o texto, mas sentindo e saboreando interiormente... enquanto encontra consolação interior (2015, p. 6-7).

O uso destes três termos, e a explicação detalhadas sobre eles, também se encontram no *Compêndio*. Nele são apresentadas a meditação, a contemplação e a oração que são assim explicadas a partir de uma metáfora. A meditação é como a fumaça que sobe de uma fogueira, enquanto a contemplação deve ser considerada ao fogo que provoca esta fumaça, uma experiência mais profunda e original do que a meditação. A oração “É um ato imperativo da vontade, que movida com a lição e meditação, ou contemplação se resolve pedir com muita confiança a Deus, o que acha ser-lhe necessário, e dar-lhe graças pelas mercês recebidas: ou engrandece-lo e amá-lo por suas perfeições” (1715, p. 20).

A originalidade, por sua vez, em relação a estas tradições ocorre pelo fato de que, nos *Exercícios*, o encontro com Cristo ocorre logo na segunda semana e não somente como resultado de um longo processo. A união com Deus e com o Cristo não ocorrem ao final dos exercícios, mas durante eles, pois, conforme Melloni (2001) “Senão, a *purificação* e a *iluminação* seriam atos meramente humanos, pelagianos, por conta de cada um e à margem da graça de Deus”. (p. 28). Também, neste sentido, a divisão dos exercícios em semanas apresenta, no *Compêndio*, um caráter didático ou mnemotécnico, nos *Exercícios Espirituais*, por sua vez, a divisão em semanas é simbólico e não exatamente uma demarcação de tempo.

As três vias podem ser compreendidas, ainda, em dois sentidos. O primeiro é o de progressão e o outro de simultaneidade. De certa forma, todo progresso humano em termos de aprendizagem passa por três etapas uma mais dolorosa de início de aprendizado, no qual estamos pouco habituados (aqui falar tanto de conceitos quanto de habilidades, como purificar a mão de movimentos naturais para pintar, caligrafia, tocar um instrumento) (conceitos novos que se chocam com o conhecimento comum). Depois iluminação e união. In put, reflexão, out put...

O outro sentido é de simultaneidade, pois as três vias são um modo de relação e acesso à vontade divina que se faz necessária ao longo da vida. Por exemplo, nos diz “A via purificativa põe imediatamente a transcendência de Deus e a pequenez do ser humano, insistindo na necessidade constante de conversão e de perdão.” (2001, p. 29)

Parece-nos que Inácio utiliza a expressão “vida” e não “via” para demarcar este segundo sentido, acrescentando-o ao que a tradição havia legado, ou seja, as vias consistem, num primeiro sentido, de um processo mistagógico progressivo, no qual, Deus está presente desde o início, mas também, num segundo sentido, o conhecimento de uma prática que se repetirá ao longo da vida, cotidianamente ou em momentos que requerem especial atenção, como por exemplo, no caso que Inácio narra em seus diários sobre a questão financeira da ordem. É o conhecimento de uma prática mistagógicas para quem está em busca da vontade de Deus para si: ao invés de pedir a Deus o que se deseja para vida, os exercícios ensinam a buscar saber qual é a vontade de Deus para o exercitante.

Assim a mistagogia inaciana e a obra alquímica se dá num primeiro momento e depois pode ser repetida em outras operações. O procedimento é o mesmo modificando-se somente a ocasião. Por isso, o postulante, torna-se um iniciado e depois em adepto. A partir deste último estágio, pode iniciar outros o mistério. Esta nossa interpretação, porém, não estaria repetindo e atribuindo aos exercícios espirituais um esquema semelhante ao de Dionísio, o Areopagita, uma vez que ele afirma:

Os purificadores devem, graças à abundância de sua pureza, comunicar aos outros uma parte de sua própria castidade; os iluminadores, inteligências mais transparentes que as demais e capazes, por si mesmas, de participar da luz e transmitir esta participação no bem aventurado resplendor de uma santa plenitude, espalham esta Luz transbordante aos que são dignos em todos os lugares; e, finalmente, que aqueles que tem por ofício aperfeiçoar, que aperfeiçoem aos perfeitos através de uma santa iniciação na ciência dos santos iniciados (1997, p. 20).

Pelo menos, na tradição jesuítica não encontraremos esta ideia de que os instrutores seriam os perfeitos que poderiam transmitir esta perfeição aos outros. Sem dúvida, tanto o instrutor dos EE como o mestre de alquimia passaram várias vezes pelas experiências mistagógicas, mas isso não os torna perfeitos, perfeita é a obra e não a pessoa. Além disso, como bem observa Melloni, se Inácio não nos falou da vida unitiva é porque não há como, em um mês, atingir esta união com Deus. Quando ela é atingida a pessoa sente a união, que se torna uma experiência difícil de descrever por palavras. Santa Tereza de Ávila, São João da Cruz e outros místicos descreveram esta profunda experiência mística, por palavras poéticas, pois não estaria ao alcance da razão descrever tal experiência.

Encontramos no *Diário Espiritual* algumas narrativas que podem nos mostrar, concretamente, o que é a vida unitiva. Ao que se sabe, sobraram apenas dois cadernos da grande pilha de manuscritos que o Pe. Luís Gonçalves da Câmara indica ao final do *Relato do Peregrino*. Evidentemente, também na Autobiografia encontramos estes elementos, porém, os detalhes que aparecem no *Diário Espiritual ou diário das moções interiores* são de carregados de uma fortíssima devoção que transparece em suas palavras. Destacaremos um trecho muito significativo desta certeza de Inácio da vida unitiva. Neste relato lemos:

Querendo apresentar isso ao Pai, por meio das preces da Mãe e do Filho, e lhe dirigindo, primeiro a ela, minha oração para que me ajudasse junto ao Filho e ao Pai, e em seguida rezando ao Filho para que me ajudasse junto ao Pai em companhia da Mãe, eu me senti interiormente indo ou sendo levado diante do Pai. E, neste movimento, meus cabelos ficaram em pé, e uma moção parecida com um ardor extraordinário de todo o corpo. Em seguida, lágrimas de devoção, muito intensas (2007, p. 29).

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho traçamos as considerações sobre os paralelos entre a mística cristã e a alquimia no que se refere às três vias e às três etapas. Nosso intuito não é afirmar que uma derive de outra, mas ambas comungam de um mesmo oxigênio mental que tem seu momento no chamado período helenístico. Provavelmente, encontraremos raízes mais antigas destes processos em três etapas, mas em relação à mística e a alquimia basta recuarmos até este período, onde é possível perceber seus paralelismos.

Por que escolhemos os *Exercícios espirituais* de Santo Inácio como principal referência para comparar à obra alquímica? Porque ambas não são apenas abordagens teóricas e podemos dizer que são principalmente propostas de exercícios para a vida. Isto parece claro quando Santo Inácio utiliza o termo “vida” ao invés de “via” como vimos ao longo do texto e, também, porque, dentro da tradição alquímica, não há espaço para obras meramente teóricas, isto não faria o menor sentido. Não afirmamos com isso, que as obras desde Dionísio, o Areopagita até Hugo Balma – dentro da linha cronológica que seguimos aqui – sejam apenas teóricas ou tenham sido produzidas a partir de mera especulação. Porém, dadas as circunstâncias da produção de cada obra, como afirmamos ao longo do texto, as obras *Compendio* e Inácio tem por principal objetivo a prática e não a história da mística por trás dos exercícios que propõem. Neste sentido, a de Santo Inácio é ainda mais original, porque não é um livro ou manual que tem por leitor o exercitante, mas os orientadores espirituais que dão os exercícios. A prioridade é, de longe, que cada exercitante tenha uma experiência unitiva em relação a Deus.

## REFERÊNCIAS

- BONARDEL, Françoise. *Filosofar pelo fogo: antologia de textos alquímicos*. Tradução: Idalina Lopes. São Paulo: Madras, 2012.
- COMPENDIO DE EXERCÍCIOS ESPIRITUAES. Traduzido para o português por: P.M. Fr. Manoel da Ascensão. Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1715. (texto disponível para leitura on line. Acesso em 15/08/2020)
- ELIADE, Mircea. *Ferreiros e Alquimistas*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.
- EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS. Quatro Volumes. Casa de Retiros Itaici – Vila Kostka, 2015.
- FRANZ, Marie-Louise von. *Mysterium coniunctionis: epilogo; Aurora consurgens. Carl Gustav Jung Obras Completas*. Tradução: Dora Mariana Ferreira da Silva. Petrópolis, Vozes, 2011.
- JUNG, C. G. *A Natureza da Psique*. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, OSB. Petrópolis: Vozes, 1984.
- LOYOLA, Santo Inácio de. *Autobiografia*. Tradução: António José Coelho, s.j. Braga. Editorial A.O., 2015.
- LOYOLA, Santo Inácio de. *Diário espiritual*. Tradução: R. Paiva, SJ. São Paulo: Loyola, 2007.
- LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Tradução: R. Paiva, SJ. São Paulo: Loyola, 2015.
- LUBAC, H. Anthropologie Tripartite. IN: *Théologie dans l'histoire I, La lumière du Christ*. Paris: Desclée du Brouwer, 1990, p. 113 – 199.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de Simbologia*. Tradução: Mario Krauss e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MAIER, Michael. *Atalanta Fugiens*. Frankfurt, 1617.
- MELLONI, Javier. *La Mistagogia de los ejercicios*. Bilbao: Ediciones Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2001.
- MELLONI, Javier. Los ejercicios en la tradición de occidente. *Cristianisme i justícia*. EIDES, n. 23, 31/12/1997, p. 1 – 36.
- PARACELSO. *Obras Completas*. Tradução: Estanislao LLuesma Uranga. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1945.
- RAHNER, Hugo, s.j. *Saint Ignace de Loyola et la gènesese des exercices*. Traduit par : Guy de Vaux, s.j. Toulouse : Apostolat de la Prière, 1948.
- ROLA, Stanislas Klossowski. *Alquimia*. Coleção *Grandes Mistérios*. Tradução: Luso-Espanhola de Traduções e Serviços. Madri, 1996.
- SILVEIRA, Nise. *Jung vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- VALENTIM, Basílio. *As doze chaves da Filosofia, sobre a verdadeira medicina metálica*. Tradução: Rafael Resende Daher. São Paulo: Polar, 2016.
- VAZ, Henrique C. de Lima Vaz, S.J. Antropologia Tripartida e os Exercícios Inacianos. *Perspectiva Filosófica*, n. 23. 1991, p. 349 – 358.