

FENÔMENO MÍSTICO: TRANSICIONALIDADE E RELAÇÕES OBJETAIS

Estudo interdisciplinar de Santo Inácio de Loyola

Flávio Martinez de Oliveira¹
Paulo Luís Rosa Sousa²

RESUMO: Propõe-se o estudo interdisciplinar, entre um teólogo e um psicanalista, do fenômeno místico à luz da teoria winnicottiana, abordando a vida e obra de Santo Inácio de Loyola. Motiva-se este ensaio pela relevância atual do fenômeno estudado e o interesse que vem despertando nas esferas psicanalítica e teológica esta expressão ápice da experiência religiosa. Inácio revela-se uma personalidade de caráter narcisista, que, superando um prolongado período regressivo paralelo à sua progressiva conversão espiritual, acompanhada de diversificados fenômenos místicos, torna-se líder no cristianismo católico, uma personalidade rica, destacado como educador, missionário, orientador espiritual. Fundador e primeiro geral dos jesuítas, no entender de William James “foi um místico, mas seu misticismo fê-lo seguramente um dos mais poderosos engenhos humanos práticos que já viveram”.

A interdisciplinaridade teológico-psicanalítica pode revelar-se útil e oportuna no estudo do fenômeno místico, fato relevante para uma época em que tanto as psicoterapias quanto a orientação espiritual religiosa têm sua busca intensificada e as experiências místicas das pessoas envolvidas requerem uma atenção mais qualificada em busca de sua saúde mental e desenvolvimento espiritual.

Este estudo destinou-se à dissertação do primeiro autor no Mestrado em Saúde e Comportamento da UCPel, a qual tem o segundo autor como orientador. Completa, em seqüência, na mesma dissertação, o artigo “Deus: representável? Irrepresentável? Ensaio interdisciplinar sobre as representações de Deus na psicanálise e na teologia”, publica no v. 1, n. 1, de junho de 1999, nesta mesma revista.

PALAVRAS-CHAVE: Fenômeno místico, fenômeno transicional, relações objetais, interdisciplinaridade.

¹ Médico, especialista em Saúde Pública (SSMA-RS/FIOCRUZ. Mestre em Saúde e Comportamento (UCPel). Mestre e doutorando em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Gregoriana). Professor adjunto e diretor do Instituto Superior Cultura Religiosa e professor do Instituto Superior de Teologia Paulo VI (UCPel).

² Psicanalista didata da SPPel-IPA. Especialista em Pediatria (Hospital dos Servidores do Estado- RJ). Professor titular da UCPel, nas escolas de Medicina e Psicologia. Membro do corpo docente e da comissão científica do Mestrado em Saúde e Comportamento (UCPel).

Introdução

A psicanálise, entre outras disciplinas, não se tem mostrado indene ao tema aqui desenvolvido, tanto no âmbito das instituições psicanalíticas quanto no acadêmico e universitário. Isto pode ser constatado historicamente na cinquentina de artigos que abordam verbetes tais como fé, crenças, religião, Deus, teologia no CD-Pep Archive IPA. Os mesmos verbetes fornecem 267 publicações no CD-Rom PsycLITE entre 1996 e junho de 1998, 193 outras entre 1998 e julho de 1999. Pode-se acrescer as inúmeras publicações de cunho psicanalítico, encontradas nos catálogos eletrônicos de busca múltipla e nas livrarias virtuais. Nota-se mesmo que tal interesse se reflete no *International Journal of Psychoanalysis* nos últimos anos (Grossman, 1993; Hopkins, 1997; Franco, 1998). A abordagem de temas ligados às crenças religiosas tem merecido lugar em não poucos congressos e simpósios nacionais e internacionais nos últimos anos, como se verá neste ensaio.

A teoria das relações objetais revelou-se um campo fértil para o estudo psicanalítico do fenômeno religioso. É fundamentalmente a partir das elaborações de Winnicott, como veremos, que os psicanalistas de orientação religiosa buscarão a fundamentação para sua investigação do fenômeno religioso, com as noções de espaço, objeto e fenômeno transicional, símbolo e ilusão.

Por sua parte, no âmbito das religiões, também o panorama tem mudado significativamente. O que pode ser exemplificado com as obras de Rizzuto (1979), Meissner (1984, 1992), Vergote, (1969, 1988) e Dominguez Morano, (1991, 1992 1994).

Atualmente, dispomos não apenas estudos clínicos, psicanalíticos e teológicos. Avança-se com estudos empíricos em um sem número de trabalhos sobre representações de Deus (Vergote, Tamayo, 1981; Hutsebaut & Verhoeven, 1995) e é a própria Organização Mundial da Saúde que vem propor o estudo das relação entre espiritualidade, religiosidade, crenças religiosas e saúde, qualidade de vida (World Health Organization, 1998).

Não é intenção deste estudo uma revisão histórica das relações entre psicanálise, representações de Deus, teologia, crenças religiosas e espiritualidade, aqui apresentada em painel, a modo de introdução. Em ensaio anterior (Sousa & Oliveira, 1998-1999), procurou-se investigar qual representabilidade de Deus se pode inferir em psicanálise e qual a influência do analista na emergência do material, tratando de sua equação pessoal e da contratransferência. Procedeu-se um diálogo interdisciplinar entre as representações de Deus na assim chamada teologia negativa ou apofática, na tradição bíblico-cristã, e na psicanálise, assim defendendo a potencial fecundidade do diálogo psicanalítico-teológico, visando superar preconceitos fundamentalistas de parte a parte.

Neste, quer-se partir das elaborações da escola das representações objetais, fundamentalmente de Winnicott, o qual inspirou os estudos seminais de A. M. Rizzuto (1979) e W. W. Meissner (1984, 1987, 1992) e, a partir desses, muitos outros que tratam das representações de Deus e relações objetais com a divindade como ilusão no processamento no fenômeno transicional. Esses e outros estudos identificam falhas narcísicas e a persistência da onipotência nas experiências religiosas e místicas (Domínguez Morano, 1992, 1994; St. Clair, 1994).

Supõe-se que se vive um período fértil no estudo da experiência religiosa. Esta acontece no cotidiano, na vida de oração, mas pode ser pesquisada principalmente no fenômeno místico. Motivo pelo qual, escolhe-se para investigar Inácio de Loyola, personalidade de primeira grandeza e liderança na história não somente da Igreja Católica, mas universal. No qual se quer demonstrar traços e, talvez caráter, narcisistas, bem como sua superação. Nesta, quer-se defender, não há porque postular antinomias entre introspecção, auto-análise e atuação da graça. Tem-se estudado psicanaliticamente a vida de outros místicos, mas, sem dúvida, este é um campo por ser investigado.

1- A “crença” de Winnicott, fenômeno transicional, símbolo e ilusão

Winnicott, conscientemente, usa a expressão “capacidade de acreditar” (1986a, p. 142-149). Explorando esta capacidade, a psicanálise pode ter algo a ensinar à religião, “algo que pouparia a prática religiosa de perder seu lugar nos processos da civilização, e no processo de civilização” (1979, p. 90). Para ele, a capacidade da criança de desenvolver um senso moral pode ter por trás uma idéia como “acreditar em Deus” para “acreditar em”. Trata-se aqui do Deus da família ou da sociedade. Para a criança que não “crê em”, Deus é, pelo melhor, um esquema pedagógico, ou, pelo pior, uma peça da evidência que as figuras parentais são carentes em confiança nos processos da natureza humana e são amedrontadas pelo desconhecido (p. 88-89). Winnicott trata aqui da idéia de “crer” por si mesma, a capacidade para crer, uma espécie de potencialidade, algo que espera por acontecer ou ser completado. Sem esta capacidade, o ensinamento de moral ou religião é mera pedagogia, e é geralmente aceito como sujeito a objeções ou ridículo. Em outras palavras, pode haver não “crer em”, quando a criança não tenha desenvolvido um espaço interior no qual colocar as crenças.

A objeção de Winnicott à religião, ele adverte, repousa nos mesmos termos espaciais, aqueles de conteúdo e continente. Deus pode ser criado e recriado, espoliado e guardado, como um lugar, para nele colocar o que é bom, opondo ao que em si (na pessoa) é mau, num processo de *splitting* (p. 89), quando surge a possibilidade de a salvação vir somente de fora.

É verdade que Winnicott se pergunta: “Se Deus é uma projeção, mesmo assim há um Deus que me criou de tal forma que eu tenho o

material em mim para uma tal projeção?” Mas, logo acrescenta: “O importante para mim deve ser: tenho tomado em mim a idéia de Deus? Se não, então a idéia de Deus está fora de valor para mim (exceto supersticiosamente)” (1989, p. 205). Não obstante estas questões, em matéria de religião Winnicott permaneceu um céptico. Chega a um ponto que agradece porque sua formação religiosa (Metodismo Wesleyano) “foi de uma espécie que permitiu-me crescer fora de” (1986a, p. 143). Assevera que “o cientista não voa para uma explanação sobrenatural...mas mantém a ignorância, tanto quanto possível enquanto um programa de pesquisa é divisado”. A verdadeira “existência da lacuna” é que provê “o estímulo para o trabalho”. Para ele, “a religião substitui a dúvida com a certeza. A ciência sustenta uma infinidade de dúvidas, e implica uma fé. Fé em que? Talvez em nada; justamente a capacidade de ter fé; ou, se deve haver fé em algo, então a fé nas leis inexoráveis que governam os fenômenos” (1986b, p. 14).

Onde Winnicott difere do modelo iluminista de Freud do progresso intelectual, contudo, é em sua crença que a religião, as práticas religiosas, e a capacidade de crer em sua eficácia, são contudo de uma qualidade salvífica. Suas referências à religião, ao contrário de Freud, nunca são de rejeição. Religião, crenças e práticas religiosas, sustenta Winnicott, jogam um papel na experiência humana que nunca podem ser rejeitadas como mera ilusão, algo mais que obras de arte que podem ser demitidas como meros substitutivos para uma gratificação intelectual mais direta, ou mitos como meras formas primitivas de representação (Hopkins, 1997, p. 493). Em seu estudo original sobre os objetos transicionais esclarece que “Estou, portanto, estudando da substância da ilusão, aquilo que é permitido ao bebê, e que, na vida adulta, é inerente na arte e na religião...Podemos compartilhar do respeito pela experiência ilusória... Esta é uma raiz da associação, do agrupamento entre os seres humanos” (1953, p. 15).

Sabe-se das críticas dirigidas a Winnicott (Brody, 1980; Greenberg & Mitchell, 1983; Flax, 1990; Summers, 1994) Pode-se lembrar entre elas a análise do desenvolvimento unicamente da perspectiva da criança. A mãe é teorizada apenas nos termos de seu papel maternal. Sua subjetividade é discutida apenas em seus aspectos problemáticos. Há uma tendência a idealizar a mulher em seu papel de mãe. Ao lado desta exagerada centralidade da mãe, falta qualquer papel do pai, o que Winnicott poderia reivindicar como descontado, situando-se na esteira de Freud. Hoje, uma visão mais ampla, contemplando as relações entre representações e interações entre mãe, pai, criança e analista pode ser encontrada nos estudos de Stern e outros (1995).

Jones (1997, p. 123) aponta as seguintes contribuições de Winnicott para a compreensão psicológica da religião:

- 1- Sua idéia de objetos transicionais provê um caminho viável de compreensão da natureza dos objetos e símbolos religiosos. Em contraste com as análises clássicas, Winnicott provê uma

- abordagem não reducionista da origem do mundo simbólico ao oferecer uma linha independente para o seu desenvolvimento.
- 2- Sua discussão do espaço transicional provê um modelo para a compreensão da experiência religiosa.
 - 3- Sua ênfase na importância da imaginação e criatividade, e a articulação de uma área intermediária de experiência, chama em questão a dicotomia moderna entre objetividade e subjetividade, e permite uma epistemologia com textura mais aberta, na qual o conhecimento religioso pode encontrar um lugar.
 - 4- Sua defesa de um modelo relacional da natureza humana pode formar a base para uma antropologia teológica.

A Winnicott seguiram-se as obras de A. M. Rizzuto (1979) e W. W. Meissner (1984, 1987), hoje clássicas em psicologia da religião na área psicanalítica, os quais são abordados a seguir.

2- Ana Maria Rizzuto e a imagem de Deus

A hipótese básica de Rizzuto deriva da conexão descoberta por Freud entre o “pai na carne” e Deus. O que vem confirmado atualmente pela pesquisa empírica (Vergote & Tamayo, 1981). Ou seja, que criamos nossos deuses na base das relações precoces da infância.

Entre suas descobertas, tem-se que as imagens ou representações de Deus não são estáticas, mas sofrem modificações durante toda a vida, tendo ela chamado esse processo “*The birth of living God*”, que constitui o título de sua obra original. Descobre que os componentes das representações de Deus provêm de variadas fontes, mais amplas do que meramente imagens do pai ou da mãe. Constata que as imagens e experiências dos primeiros anos de vida, antes do conflito edipiano, parecem jogar um papel chave a respeito. Conclui que a formação da imagem de Deus resulta de um processo de formação de imagem que se levanta a partir da relação emocional com uma pessoa-chave ou várias figuras-chave.

Contudo, a criança não cria um Deus sozinha. Observa seus pais orando, procurando a igreja e rituais religiosos institucionais, ouvindo adultos a respeito de Deus. Todos esses eventos participam do desenho e expandem a imagem de Deus que as crianças desenvolvem. Mas elas trazem seu próprio Deus, único para cada uma, e tais eventos encontrar realidade somente depois que a imagem pessoal de Deus tenha sido formada. Rizzuto afirma em uma frase paradigmática: “Nenhuma criança chega à casa de Deus sem o seu Deus favorito (“de estimação”) embaixo do braço” (p. 8 e 10). Genericamente falando, a integração do Deus conceptual com o Deus representacional requer considerável procura da alma, auto-escrutínio e reelaboração interna da representação em causa. Porque não se experimenta Deus como um símbolo genérico ou sinal, mas como um ser vivo (p. 47-49).

Uma tese básica de Rizzuto é que nenhuma criança educada em circunstâncias normais passa através do período edipiano sem formar uma rudimentar representação de Deus, a qual se torna parte da vida religiosa do indivíduo ou pode permanecer latente e inativa no inconsciente. Ao longo do ciclo vital, são possíveis transformações e mudanças na representação de Deus. Os estágios ulteriores do desenvolvimento individual podem deixar aquela representação intocada. Com as mudanças das representações do *self*, a representação de Deus pode tornar-se descompassada com o crescimento da imagem do *self* e, conseqüentemente, ser experimentada como ridícula ou irrelevante, ou, pelo contrário, ameaçadora e perigosa (p. 200).

A importância da contribuição de Rizzuto reside em que, usando os recursos da teoria e da técnica psicanalítica, ela ajuda-nos a compreender como Deus funciona no mundo interior do indivíduo com todas as suas potencialidades psíquicas de uma pessoa viva, demonstrando como a compreensão das representações de Deus ilumina a análise da experiência religiosa.

As proposições de Rizzuto podem ser resumidas da seguintes forma:

- 1- A criança cria uma altamente personalizada representação mental ou imagem de Deus, desenhada do seu mundo interno de representações dos pais, do *self*, e de outras pessoas significativas.
- 2- A imagem de Deus é consciente e inconsciente durante sua formação original e na vida posterior.
- 3- A imagem de Deus pode mudar, similarmente às mudanças no *self* e nas representações de objeto, de acordo com processos de adaptação e defesa.
- 4- A imagem de Deus contém componentes viscerais, emocionais e conceptuais.
- 5- A imagem de Deus pode ser usada em sua forma original, reprimida ou transformada.
- 6- Entre indivíduos nos quais a imagem de Deus não tenha mudado ao longo de seu desenvolvimento, Deus pode ser visto como irrelevante ou ameaçador.
- 7- Porções da imagem de Deus que tenham sido reprimidas podem emergir, particularmente durante períodos de *stress* ou de transição na vida.

Uma possível falha na metodologia operada por Rizzuto nessa obra, contudo, é que seu material é largamente desenhado de indivíduos problematizados, internados em hospital psiquiátrico, o que deixa a indagação de qual poderia ser o papel da religião em indivíduos plenamente maduros ou razoavelmente saudáveis. Mas seus dados são confirmados em outras pesquisas com pessoas analisadas (Saur & Saur, 1992, p. 129-140).

Como veremos, Rizzuto desencadeou considerável discussão entre psicanalistas de várias orientações e também entre aqueles que trabalham em assuntos ligados à fé e à relação com Deus.

3- William Meissner e seguidores: as representações de Deus

Meissner (1984) defende que tarefas desenvolvimentais interminadas e resíduos do desenvolvimento infantil configuram e delineiam a experiência religiosa do adulto (p. 150-158). Segundo ele (p. 150), um adequado desenvolvimento na infância provê as pré-condições para experiências religiosas adultas maduras, e, ao contrário, um resíduo de algum conflito desenvolvimental ou transtorno não resolvido pode causar algumas formas de experiências religiosas problemáticas ou imaturas na vida adulta. O ponto focal para discussão é a representação de Deus. O desenvolvimento das representações de Deus vem ligado ao desenvolvimento das relações objetais, reflete e corre em paralelo ao desenvolvimento das relações humanas. Remanescentes arcaicos e o retorno de deficiências no desenvolvimento podem não somente causar transtornos psicológicos na vida adulta mas também experiências religiosas imaturas ou mesmo neuróticas, do ponto de vista da psicologia, não de fé ou de teologia (Meissner, 1987, p. 28).

Meissner (1984) sugere vários “modos” de experiência religiosa que refletem os diferentes níveis do desenvolvimento infantil. Ninguém antes dele o tentara e os modos ou esquemas são um esboço (p. 153-158), derivado fundamentalmente das fases-padrão da psicanálise (p. 138-149), que é mais desenvolvido por seguidores. St. Clair (1994), baseando-se em Kernberg (1976, p. 55-83) propõe cinco estágios de desenvolvimento psicológico com as correspondentes experiências religiosas na vida adulta:

- 1- *Experiência de self fusional*: com esta concepção de Mahler, St. Clair sugere que ela possa estar presente nas formas adultas de experimentar Deus, fato que configura o aspecto paradoxal desta representação: não há separação entre as representações do *self* e do objeto. Aqui fixado, o adulto manterá uma forma primária de narcisismo que os místicos podem experimentar no “sentimento oceânico” descrito por Freud (1930).
- 2- *Diferenciação psicológica primitiva*: nesta fase o *self* ainda não é coesivo e integrado. Com a introdução do pai, ingressa-se no período edipiano primitivo, sendo que a representação resultante de Deus pode referir-se ao pai, à mãe ou “ambos como um casal” (Rizzuto, 1982, p. 376). Daqui podem resultar escrúpulos religiosos e uma submissão masoquista e supersticiosa a Deus. Esta e a próxima modalidade parecem ser a única área que Freud (1907, 1909) descreveu em sua teoria da religião como neurose obsessivo-compulsiva.

- 3- *Integração das representações do self e representações objetais e o desenvolvimento das estruturas psicológicas de alto-nível*: este período intermediário do desenvolvimento solidifica a emergência do *self* como um indivíduo coesivo. Boas e más imagens do *self* coalescem num sistema total do *self*, enquanto as boas e más representações de objeto são integradas de forma que a criança agora tem uma representação mais realista da mãe como uma pessoa inteira com boas e más qualidades. Nesta fase, a crença religiosa do indivíduo é menos mágica, mais envolvida com a cognição e compreensão racional, mas persiste a tendência a repousar em sentimentos, isto é, uma fé baseada em uma autoridade confiável fora de si mesmo, tal como a Igreja ou a tradição, mais que um apoio no seu próprio juízo, experiência ou lógica. Se houver conflito, o indivíduo sente que é mais confortável repousar numa autoridade que numa lógica ou julgamento pessoal. Ainda preocupado com a lei e a ordem, pode ter interesses sobre punições de transgressões, retidão e performance ritual obsessiva.
- 4- *Latência e puberdade, consolidação e integração*: o final da infância envolve a integração final do superego. O adolescente, interagindo com pessoas reais, em contato com o mundo externo, continua a solidificar uma identidade do ego (Jackobson, 1964, p. 53). O mundo interno configura a percepção do externo e a experiência do mundo externo configura as representações internas num todo mais harmonioso, o que é verdade também em relação aos pais, com seus valores e fragilidades (Kernberg, 1976, p. 75). A criança, já na fase de latência, tende a ver Deus como mais universal, dissociando a imagem deste daquela paterna. Meissner (1984) acredita que o comportamento religioso da maioria dos adultos recai nesta modalidade (p. 155-156). O superego consolidado pode possuir e expressar ideais, valores, e o indivíduo cresce em avaliá-los e selecioná-los. Diante desses, o indivíduo pode experimentar ansiedade ou culpa ao não atingir as metas dos valores e ideais internalizados.
- 5- *Adolescência e adulto jovem*: os pais são vistos com novos olhos, e intensas dúvidas podem estar presentes quando a pessoa jovem tenta lidar com o significado da vida. Se a representação dos pais vem combinada com as representações de Deus, o adolescente pode abandonar a Deus como uma via de tomar distância dos pais e dos valores destes. A representação dos pais pode ser testada, como sugere Rizzuto (1992), sob o nome disfarçado de Deus, enquanto o adolescente procura por significado e por Deus numa questão filosófica ou religiosa. Mas, ordinariamente, ao final da adolescência, a representação de Deus adquiriu os traços básicos que terá para o resto da vida, embora algumas adições e transformações ainda sejam possíveis. Neste ponto, a

representação de Deus é complexa e feita de muitas trocas entre o indivíduo e seus pais (p. 381).

Cada crise oferece uma oportunidade para revisar as representações de Deus ou deixá-las intocadas.

Com uma madura capacidade para o amor mútuo, alguns indivíduos podem ter experiências espirituais de graças especiais e dons místicos, o que expõe Meissner (1984), no estudo dos santos (p. 157-158), como será explanado.

A seguir, escolhe-se a experiência religiosa de Inácio de Loyola, para ilustrar, discutir as bases teóricas até aqui apresentadas e para proceder, subseqüentemente, uma análise mais exaustiva do fenômeno místico.

4- Inácio de Loyola³

Iñigo de Oñez y Loyola vem designado Inácio no diploma de bacharelado em filosofia, no ano de 1532. Confronta-nos uma personalidade complexa e forte, haurida numa época em que a Espanha respirava os ideais de heroísmo, cavaleirismo e conquista, ao lado da descoberta dos outros mundos, entre os quais a América. Eram também anos em que a Igreja Católicaurgia por mudanças espirituais e reformas, na Espanha adiantadas pelo grande Cardeal Ximénes de Cisneros. Quando nasceu Iñigo, Lutero tinha oito anos de idade.

Na configuração da vida de Iñigo, cabe apontar as circunstâncias e eventos que mais proximamente nos ocuparão.

Iñigo nasce provavelmente em 1491, de família nobre, por parte de pai e mãe. Perde a mãe nos seus primeiros anos de vida, sendo confiado a uma ama-seca que morava nas adjacências. Seu pai e seus irmãos seguem os ideais de cavaleiros, soldados e nobreza do país, ideais incorporados por Iñigo e depois desenvolvidos. O pai morre durante a adolescência de Iñigo, que nesta fase é marcado pela figura da cunhada Magdalena, por sua beleza, bondade, ternura e piedade religiosa.

O nosso personagem é um adolescente vaidoso, audacioso, galanteador, pronto a qualquer bravura e adquire os hábitos da nobreza e da corte quando enviado, a convite, à casa do mordomo da rainha e tesoureiro geral do reino de Castela. Confessa desta época o desejo vaidoso de conquistar a glória (Vita 1).

O acontecimento central da vida de Iñigo dá-se em Pamplona, aos cerca de 30 anos de idade, quando, em favor do rei, defende desesperadamente a cidade contra os franceses, combate que lhe resulta

³ A história de Inácio de Loyola é obtida em sua "Ignatius. *Autobiography*", aqui designada por "Vita" com o número correspondente ao parágrafo utilizado. Quando necessário explicitar outras fontes, cita-se no texto. O seu texto dos *Exercícios Espirituais* vem citado com a sigla EE seguida do número do parágrafo.

em fratura de uma perna. Iñigo sobrevive a este trauma, mas sua identidade nunca mais será a mesma.

O sofrimento que se sucedeu foi incalculável. Iñigo volta a Loyola para o restabelecimento. Após uma primeira cirurgia, Iñigo esperava a morte mas convalesceu. Restava-lhe uma perna mais curta e com uma protuberância nada estética. Iñigo propõe-se a uma nova cirurgia, sem anestesia na época. São dias de enorme martírio e dor. É quando sua cunhada Magdalena põe-lhe nas mãos os volumes *Vida de Jesus* e *Flos Sanctorum*. Começam a introspecção e o discernimento de Iñigo (Vita 8). O seu tempo era dado à oração, à contemplação e, parte dele, à escrita (Vita 11). Deseja agora outro tipo de heroísmo, o dos grandes santos. Seu novo herói é Francisco de Assis.

Nessas circunstâncias, sobrevém-lhe a depressão, culpa e medo, invadido por ideação suicida, e começam suas experiências místicas. Dessas destacam-se a visão de Nossa Senhora com seu Santo Filho Jesus, acompanhada de um sentimento de consolação. Interessante é que, anos depois, Inácio confessa a um de seus noviços que uma figura de Nossa Senhora em seu livro de orações lembrava-lhe a grande beleza de sua cunhada Magdalena, de forma que cobrira a figura para que não se lhe despertasse seu intenso afeto e paixão por aquela (Meissner, 1995, p. 57).

Começa-lhe um período de grandes penitências e jejuns, penas essas que bem podem ser responsabilizadas por estados alterados de consciência, com experiências regressivas alucinatórias, como a visão da serpente de muitos olhos (Vita 19), que ele finalmente atribui ao demônio (Vita 31).

Peregrinando à cidade de Manresa, Iñigo ainda teve diversas experiências místicas. Entre elas, a visão de raios luminosos vindos de cima, durante a Missa; outra da humanidade de Cristo, cerca de trinta a quarenta vezes; algo como a semelhança de Nossa Senhora. Vê ainda como que seus olhos abrindo-se à compreensão de muitas coisas, espirituais e concernentes à fé e à aprendizagem, freqüentemente, por um longo tempo (Vita 27-31). São todas imagens carregadas de sentimentos de consolação irresistível, alegria e força.

A seguir, Iñigo começa seus estudos de filosofia e teologia, primeiramente em Barcelona e completados em Paris, para onde vai em 1529.

Parte, em 1537, para Roma com os companheiros, onde recebem do Papa a permissão para a ordenação sacerdotal que ocorre em junho do mesmo ano, em Veneza. Num santuário vizinho à cidade, Inácio tem uma das mais poderosas iluminações místicas de sua vida. Numa visão, ele observa o divino Pai com Cristo carregando sua cruz; ambos olham-no com amor. O Pai diz ao Filho: “Eu desejo que Tu o tomes para teu servo”. Ao que Cristo responde, dirigindo-se a Inácio: “Eu desejo que tu sejas meu servo”. E o Pai acrescenta-lhe: “Eu te serei propício em Roma”.

A seguir, Iñigo e os companheiros fundam a Companhia de Jesus, cujas Constituições, ao lado de sua obra, os *Exercícios Espirituais*,

revelam tanto os seus ideais quanto os combates internos que enfrentara. O resultado é a expansão de sua obra por todos os continentes, na educação, onde se destacam as universidades, na catequese, no cuidado aos pobres, no contato e na influência extraordinária que exerce na Igreja e junto aos reinados. É digno de nota o estreito relacionamento de Iñigo com muitas mulheres, que acompanhou e orientou, seja de extração nobre e régia, seja na assistência a prostitutas e mulheres de extração a mais pobre.

5- Discussão psicodinâmico-teológica

Como se pôde perceber e se antevê, a vida mística e a personalidade de Inácio são riquíssimas para análise, abrangendo todo o arco de sua existência, cuja história aqui não é possível explanar exaustivamente, por razões óbvias. Esta proposta foi tomada a peito na obra de Meissner (1992).

Iñigo não apenas reedita a figura materna com a cunhada e com o rico relacionamento com mulheres, mas uma de suas mais decisivas visões traz Maria, mãe idealizada, com o filho Jesus no colo. Seu narcisismo infantil tem o reforço no espírito da época e na figura do pai, todo-poderoso, cavaleiro, guerreiro e nobre. Sua identidade de adolescência é fortemente narcisista e fálica. Não por acaso, a visão da serpente com muitos olhos vem atribuída ao demônio. Pode-se ousar a afirmação: um narcisismo de caráter, e o ego ideal, ambos indelevelmente feridos com a fratura da perna, que, então, resistem apelando ao heroísmo dos grandes santos. Não por acaso sobrevêm a depressão, os escrúpulos, a ideia suicida. Nem sem motivos, seu ideal é o Cristo humilde e servo, valores centrais na nova identidade de Inácio. Permanecem os traços do Iñigo narcísico na liderança de Inácio como Geral da Companhia de Jesus, agora temperado com os novos valores internalizados. Mudou a identidade, transformou-se o ego ideal. Inácio aprendera a discernir não somente o que vem do espírito de Deus, o que vem do espírito do mal, mas o que vem de si, de suas “moções”, impulsos na linguagem psicanalítica. Seu ego está em novas sínteses e re-sínteses, superando um superego implacável.

A perda precoce da mãe e a maternagem por uma ama-seca, cuja qualidade não conhecemos em profundidade, associada às freqüentes ausências do pai, podem ter marcado precocemente o psiquismo de Inácio. A estrutura de caráter de Iñigo, adolescente, cavaleiro, soldado, cortesão e galanteador, é permeada com sinais de narcisismo fálico, identificado também no pai agressivo e fortemente determinado, com os sentimentos de onipotência e invulnerabilidade, como bem demonstra na batalha de Pamplona. São manifestações de narcisismo patológico, considerando as fantasias de invencibilidade, a resistência desesperada, se não suicida, na luta. A auto-imagem idealizada, modelada no heroísmo cavaleiresco constituiu o seu ego ideal.

Começa o período de meditação ainda na cama, e Iñigo identifica, como foi dito, três espíritos em suas fantasias e impulsos (aos quais chama de moções): o bom, o mau e o próprio. Spero (1986), estudando aspectos da identidade dos novos pacientes religiosos, e convertidos, aponta que, em resumo, uma mudança religiosa resulta em desordem primariamente quando os seguintes fatores existem: 1) transtorno intrapsíquico, interpessoal ou familiar pré-existente; 2) manipulação externa excessiva das faculdades atencionais, cognitivas e conativas dos devotos em ordem a reforçar o compromisso; 3) repentino ou rápido curso de mudança de valores e identificação com uma nova comunidade religiosa e seus objetos (p. 383). Os pontos 1 e 3 podem ser encontrados em Inácio. Observa-se um arrependimento como um redirecionamento mais que uma obliteração do passado (p. 385). O senso do passado é um produto básico e se ancora no princípio da realidade (Freud, 1911). Estamos lidando com a identidade do ego de Inácio e Kernberg (1980) nota que a sua consolidação requer vir a termo na adolescência e novamente na meia idade, não somente com os limites da própria personalidade, mas também com “ciclos repetitivos de ativação da relações objetais internalizadas, que são ligadas, novamente e novamente, como um repertório limitado dos mitos pessoais” (p. 127).

Spero (1987) assinala que não se está livre da emergência de sentimentos edípicos contra os pais, combinados com uma forma de luto sobre a simbiose perdida, resultante de uma mais clara diferenciação *self-outro* e do senso de identidade mantido no ego ideal (p. 68). Conclui-se que, simultâneos a esses desenvolvimentos nas relações objetais, estão as próprias modificações na representação de Deus (p. 69).

As semanas da convalescença de Iñigo em Loyola haviam ativado suas defesas perante o sentimento de castração, resultante das catexes narcisísticas intensas de sua imagem corporal. O que é confirmado por sua decisão de uma nova e sofrida cirurgia, para corrigir a aparência física. Ainda seu ego ideal permanecia intacto, não obstante o insulto ao seu auto-conceito básico. Mas são necessários novos investimentos e novos ideais que possam responder às suas poderosas necessidades narcísicas, o que Iñigo busca em Cristo e nos santos. O incidente que resulta central em sua conversão, no momento, é a visão de Nossa Senhora com o Santo Menino Jesus.

Logo a seguir, nos anos de peregrinação, é que Iñigo começa a atacar a auto-imagem em qualquer ponto onde o narcisismo fosse evidente, mobilizando o ego a exercitar o controle dos investimentos libidinais e narcísicos. Seu ego aqui já é capaz de esforços heróicos. É possível que, nesse período, as rigorosas práticas ascéticas tenham induzido um estado de consciência alterada, no qual experiências alucinatórias regressivas possam ser esperadas, tais como a serpente de muitos olhos, a qual provavelmente carrega um significado fálico, personificando um aspecto ameaçador do conflito (Meissner, 1992, p. 71). É, em termos de Freud (1915), “o retorno do reprimido” (p. 159).

Nessa crise regressiva, Iñigo entra em depressão. Na análise clássica de Freud sobre a depressão (1917), o mecanismo essencial é o voltar-se dos impulsos sádicos do superego contra o ego (1923, p. 66-67). Disso resultam os escrúpulos obsessivos e a própria ideação suicida. A organização narcisista patológica da sua personalidade reside no seu ego ideal, no qual os resídeos de grandiosidade, e onipotência arcaica e narcisista, estão firmemente embutidos (Freud, 1914, p. 100). Uma certa perda nos níveis de funcionamento autônomo do ego, vinculado à libido narcisista e aos apelos por um novo ego ideal, podem resultar na modificação de certas capacidades, como a percepção da realidade, o que resulta, por exemplo, em ilusões visuais, numa experiência do sensorio mais intensificada e menos organizada (Meissner, 1992, p. 78).

O próprio Freud em *O ego e o id* (1923) agrega que “As percepções internas produzem sensações de processo que surgem nos mais diversos e, também, certamente, nos mais profundos estratos do aparelho mental. Muito pouco se conhece sobre essas sensações e sentimento...São mais primordiais, mais elementares, do que as percepções que surgem externamente, e podem ocorrer mesmo quando a consciência de acha enevoada” (p. 35). Do contexto, depreende-se que Freud se refere ao ego inconsciente. Na *31ª Conferência* (1932), quase dez anos depois, nos parágrafos finais, diz: “Também é fácil imaginar que determinadas práticas místicas possam conseguir perturbar as relações normais entre as diferentes regiões da mente, de modo que, por exemplo a percepção pode ser capaz de captar acontecimentos, nas profundezas do ego e no id, os quais de outro modo lhe seriam inacessíveis” (p. 84). E em um de seus últimos escritos (1938b), Freud, propõe que “o misticismo é a obscura autopercepção do reino exterior ao ego, do id”. Assim, as percepções dos místicos estão fora do ego. É no *Esboço de Psicanálise* (1938a) que Freud reconhece haver uma questão da máxima importância teórica ainda não respondida, “quando e como é possível este princípio de prazer ser superado”, referindo-se à modificação do princípio do prazer, em que o id não está sozinho, mas parece contar com a atuação de outros agentes psíquicos. Acrescenta Freud então: “A consideração de que o princípio do prazer exige uma redução, no fundo a extinção, talvez, das tensões das necessidades instintivas (isto é, *Nirvana*) leva às relações ainda não avaliadas entre o princípio do prazer e as duas forças primevas, Eros e o instinto de morte” (p. 227-228).

É nesse contexto que se processa uma ampla avaliação da identidade do peregrino. A identidade de Iñigo não resulta destruída, mas é transformada, um reflexo da extensão e mobilização dos recursos do ego, em direção a uma mais plena realização de sua própria potencialidade e a um nível mais elevado de organização e síntese. Fato é que em Iñigo o resultado de seu obsessivo controle foi um completo domínio sobre suas paixões e impulsos (Meissner, 1992, p. 305). Ou quase.

Sua ascese implacável vai sendo substituída por uma auto-abnegação serena e passa a defender que, em geral, os métodos de oração delineados nos *Exercícios Espirituais* eram suficientes para a formação dos companheiros, e que longas horas de oração não eram necessárias. Sua carne fora conquistada e o corpo reduzido à impotência (Dudon, 1949, p. 372). Sua devoção trinitária e cristocêntrica vem sumarizada nos *Exercícios*, na oração chamada “Contemplação para Obter o Amor de Deus” (EE 234).

A verdade é que as manifestações de Inácio não podem ser reduzidas ao patológico, pois estamos lidando com fenômenos que desafiam uma explicação simplista ou conceitualização redutivista. Sem dúvida, algumas manifestações de Inácio transitam a patologia nos períodos mais regressivos. Dois fatos básicos que atestam, por outro lado, a saúde mental são sua capacidade de trazer tais experiências disruptivas, intensamente afetivas e regressivas, sob controle racional e, depois, sua capacidade para desempenhar-se, no mais alto nível, como líder, diretor espiritual, organizador, legislador, superior, guia e administrador prático. Qualquer que seja a natureza e qualidade das forças psicológicas dinâmicas desencadeadas nos transportes místicos de Inácio, elas encontraram lugar, de outra forma, num ser humano efetivo e capaz, que funciona bem.

Mais tarde, já na liderança da Companhia de Jesus, com sua inspiração carismática, encontramos ainda níveis de interação narcisista entre Inácio e seus companheiros (Meissner, 1992, p. 209). A nova identidade de Inácio, além dos traços narcisistas, manifesta-se nas características libidinais num nível mais infantil, derivado das vicissitudes do conflito e da fixação, determinado pelas dinâmicas de perda e restituição que permeiam sutilmente o seu inconsciente, o que também pode ser detectado nas relações de Inácio com mulheres. Estas remontam à perda materna, substituída pela cunhada Magdalena, a qual Inácio, com perturbação de espírito, associa à imagem de Nossa Senhora de seu livro de orações. Inácio está lidando com mães substitutas, na tentativa inconsciente de sustentar os laços com essas figuras maternas que satisfazem seu desejo por uma provisão materna (Meissner, 1992, p. 271).

É a partir desta análise do psiquismo de Inácio que se pode chegar à análise dos fenômenos místicos por ele apresentados, do ponto de vista psicanalítico, paralelamente ao teológico. Sua relação com Cristo e a Trindade é definida como um humilde e amoroso servo. Trata-se de um misticismo mais catafático que apofático, o qual, segundo Egan (1984), consiste em “uma progressiva simplificação da oração, a qual culmina nos mais altos níveis de contemplação sacramental. A crescente transparência dos mistérios, imagens e símbolos da história da salvação guia o místico através da jornada contemplativa para uma fecundidade transformacional e espiritual” (p. 303).

Um fenômeno que intriga em Inácio é a “consolação sem causa prévia”, ou seja, o centro da perspectiva inaciana, entendida como um

estado de paz, iluminação, serenidade, sem desencadeante imediato perceptível, muitas vezes associada às demais manifestações místicas. Interessante é que Inácio não coloca muita confiança nas manifestações extraordinárias. Sabe que são um caminho para a ilusão e a decepção e, ainda, que a experiência mística genuína é a exceção, não a regra (Rahner, 1977).

Em Inácio, podemos encontrar que a essência do fenômeno místico também vem acompanhada de visões, locuções, estigmas, levitações e instâncias isoladas de arrebatamento e êxtase irresistíveis, o que constitui o fenômeno místico secundário (Egan, 1988, p. 21). Mas os estudos atuais tendem a destacar o “fenômeno místico essencial que é a contemplação infusa” (Meissner, 1992, p. 305), o que equivale também à orientação fundamental de Inácio (p. 313). Conversão, energia renovada, força, coragem, autoridade, e paz o acompanham, os quais permitem *insight*, conhecimento e sabedoria, enquanto aprofundam a fé, a esperança e o amor (Egan, 1984, p. 330).

A pergunta que inevitavelmente, a este ponto, se impõe é: foi Inácio psicótico? A resposta inicial é que não estamos sem razões para pensar assim. A análise, porém, começa por lembrar que houve um precipitante agudo, com o ferimento na perna em Pamplona. Tudo indica que, não obstante o período regressivo, a resolução psíquica satisfizes suas necessidades narcísicas básicas e encontrou adequado reforço e suporte na sua missão religiosa. Inácio soube, após um tempo, a partir dos anos de estudo, moderar seus escrúpulos com traços obsessivos. E, finalmente, torna-se um líder. William James (1902) foi agudo e certo a respeito: “Santo Inácio foi um místico, mas seu misticismo fê-lo seguramente um dos mais poderosos engenhos humanos práticos que já viveram” (p. 324). Se aceitamos que Inácio foi um psicótico, para Meissner (1992), “ele deve ser visto como psicótico num sentido diferente e único – um que a ciência psiquiátrica ainda não reconheceu ou explicou. Pode ser menos preconceituoso e mais acurado dizer que a vida mística de Inácio representou uma forma de experiência extraordinária nos limites da capacidade humana” (p. 325).

Se Iñigo fosse psicótico, isso minaria e destruiria o significado religioso da experiência pessoal, o significado e importância de seus caminhos para a história religiosa subsequente e para a história da salvação? A resposta não pode vir por caminhos redutivos. Precluem uma presença de psicose as obras da graça divina na alma de Inácio? Para Meissner (1992) a resposta deve ser não, uma vez que o princípio teológico afirma que *gratia perficit naturam*. Assim, nenhum fator patológico que houvesse poderia barrar a ação de Deus, o que se pode ver pelos resultados (p. 329).

Meissner (1992) adverte que as aproximações psicológica ou psicanalítica aos textos místicos deve ser empregada com cuidado, dado à tendência reducionista em suas abordagens hermenêuticas (p. 310).

O que se pode então discutir quanto à experiência mística de Inácio? Em primeiro lugar esta evoca seus correlatos infantis, em que a

vivência de sensório é relativamente difusa e desorganizada e a distinção entre afeto e cognição é borrada, se não ausente. Ross (1975) assinala que, nessas configurações, “o sentimento é o pensamento, e o pensamento o sentimento” (p. 86). Esse estado de difusão afetivo-cognitiva é análogo ao “sentimento oceânico”, que Freud (1930) descreve como a emoção religiosa básica, termo tomado de empréstimo a Romain Rolland, místico francês, o qual usa o termo para designar a verdadeira fonte da religiosidade (p. 81). Freud (1936) relata ter sentido algo semelhante em sua experiência na Acrópole, em Atenas, mas a reduz a uma peça não resolvida do conflito edipiano, manifestada como desrealização do ego, uma experiência regressiva e infantil (p. 243-245). Ross (1975) identifica nesses fenômenos uma regressão ao estágio de união simbiótica com a mãe, no qual Mahler (1975) vê uma intensificação notável das características narcisistas. O que pode resultar da perda precoce da mãe seguida da maternagem por uma ama-seca, com qualidades que, em profundidade, nos são desconhecidas.

A experiência mística em Iñigo é orientada a Deus, o Pai. Constantemente apela à Virgem Abençoada ou a Cristo para que intercedam por ele junto ao Pai. O que pode evocar a perda do pai de sangue aos cerca de dezesseis anos, quando Iñigo estaria revivendo seu conflito edipiano. Não é por nada que Iñigo apresenta fortes componentes fálicos na personalidade e mais tarde terá a visão da serpente com muitos olhos. Reativamente, o Cristo que Inácio segue é o Cristo humilde e sofredor, o radical oposto do poder agressivo e da destrutividade.

A hipótese fálico-edipiana não conflita necessariamente com aquela ligada à simbiose materna. Deus não é macho nem fêmea e pode ser evocado concomitantemente com as imagens de ambos os sexos. Como Chasseguet-Smirgel (1976) observa, “o misticismo segue o padrão da fusão do ego com seu ideal...Ele promete a fusão com o objeto primário – mesmo quando no nível consciente é identificado com um Deus-Pai, que no final é equivalente à mãe antes da desfusão” (p. 376).

A representação de Deus na mente de Inácio indubitavelmente deriva, em grande parte, das imagens de seu pai e de sua mãe, num balanço de ambos. A representação de Deus não é uma representação objetal como qualquer outra, no contexto das experiências transicionais (Meissner, 1984, 1990). O aspecto essencial da experiência transicional é que repousa sobre os âmbitos subjetivo e objetivo da experiência e pertence simultaneamente a ambos. As experiências místicas de Inácio foram formas de ilusão, no sentido winnicottiano; foram expressões de sua própria vida psíquica subjetiva, com suas complexas necessidades e determinantes – infantis, narcisistas, libidinais e outras – e de como elas interseccionam com a realidade externa que pode ser descrita em termos teológicos como presença divina, graça, contemplação infusa e outras manifestações transcendentais.

Iñigo encontra-se não somente diante da regressão e da crise, mas de um novo sistema de valores, o qual pode ser visto como significativo na integração da libido narcisista, nas atividades do ego e do superego,

em uma coerente e bem funcionante estrutura do *self*. O sistema de valores por isso serve como função integrativa dentro do *self*. Segue-se paulatinamente uma reorganização do ego, em que os dinamismos narcisistas podem ser significativamente investidos num novo e internamente realizado, ou internalizado, sistema de valores. Tal integração demanda um compromisso com as necessidades inconscientes do superego. O que vemos em Iñigo é um dramático diálogo entre ego e superego, sem que o assunto tenha sido encerrado. Iñigo principia uma ampla avaliação por obra do ego em conjunto com o superego na criação ativa de um sistema de valores inerentes ao ego ideal, que modifica o esquema pré-existente de valores do ideal, processo que conta com a ação energizante da graça divina (Meissner, 1992, p. 398). É, em última análise, a identificação com Cristo que se torna o veículo do preenchimento masoquista e de gratificação, tudo ao serviço de um ideal narcisista e religioso. Só gradualmente ela evoluiu numa espiritualidade plena de significado e internalização madura dos valores espirituais inerentes ao ideal de Cristo.

O efeito substantivo desse processo foi o crescimento interno dentro do próprio ego, com a integração progressiva dos impulsos, e a disponibilidade do potencial psíquico do ego resultante, para tais funções integrativa e sintética suficientemente livres de conflito.

Finalizando o ensaio, quer-se cotejar as análises procedidas que derivam fundamentalmente dos pensamentos de Winnicott e Freud, através dos aportes de Rizzuto e Meissner, com alguns investigadores atuais na psicanálise e na teologia.

Resulta sumamente interessante observar uma convergência de perspectivas entre: 1) o objeto vital de La Mothe (1998), herdeiro do objeto transicional; 2) o objeto transformacional de Bollas (1987), prévio ao transicional; 3) o conceito de Ser que antecede ao ego primitivo, segundo Garbarino (1990); 4) e ainda o conceito de “posição transcendente” que Grotstein (1996) adiciona às tradicionais posições kleinianas, em diálogo com a transformação em “0” para Bion (1965, 1970), com o Outro de Lacan e com o objeto transicional de Winnicott. Todos estes autores elaboram seus conceitos observando a mística, as artes e a psicose, e aqui reside a importância da abordagem multidimensional na compreensão do fenômeno religioso.

La Mothe defende um objeto vital derivado dos processos secundários, compartilhados intersubjetivamente, os quais mantêm a identidade social em situações de angústia. Bollas invoca um tipo de objeto conhecido mas ainda não pensado (p. 16) que tem o ego como fator constitutivo. São elementos até agora inarticulados na vida psíquica, associados aos estados de alteração do ego. Garbarino postula um ser anterior ao ego e a toda identificação, no qual tal ser acha-se em união não discriminada com a mãe-universo, provido de uma só dimensão, sem limites e sem tempo, infinito e eterno (p. 35). Grotstein, por sua vez, elabora o conceito de posição transcendente em que a transformação em “0”, de Bion, encontra lugar, posição aberta à Verdade Absoluta e

Realidade Última, ao encontrar uma presença coerente, inteligência ou sabedoria que é preternatural e que pode ser compreendida funcionando como um criador e organizador “divino” putativo da vida mental inconsciente (p. 130).

Hoje são muitas as abordagens, procedentes fundamentalmente de duas tendências básicas na psicanálise: uma parte da estrutura intrapsíquica e outra das relações objetais. Green (1998-1999) propõe a sua articulação através do processo terciário, constituído de processos que não têm materialidade, sendo apenas processos de ligação, aquilo que permite passar do processo primário ao secundário, uma transicionalidade interna que permite ao sujeito estabelecer ligações entre diversas lógicas. Tal é a plasticidade própria do processo terciário (p. 346). Assim sendo, a relação entre os sujeitos é uma relação entre dois “intrapésíquicos” mediada pela intersubjetividade que se articula nas relações objetais.

Quer-se concluir com a visão interdisciplinar, para a qual evocamos inicialmente Bergeret (1997), que em recente simpósio na França, com o tema *Croyances*, ocupando um número inteiro da *Revue Française de Psychanalyse*, propõe que a psicanálise não pode se furta ao estudo das questões afetivas ligadas à crença (p. 877). O analista deve permanecer dentro do campo que lhe é próprio, não caindo na tentação de estar em grau de aventurar-se, em solitária imprudência, dentro dos domínios que não mais são seus, com o que tropeça numa confusão de problemáticas.

Em segundo lugar, para ele, a questão das crenças pede:

“um diálogo engajado com o filósofo, o teólogo, o antropólogo, o historiador e o sociólogo. Um diálogo inter e transdisciplinar não pode, porém, fissurar, fragmentar, reduzir, ou deformar um fenómeno humano forçosamente multifatorial, e aqui freqüentemente nada tem a ver com nossa concepção habitual da lógica. Somente uma abordagem transdisciplinar, transcultural e diacrônica da crença pode permitir-nos avançar dentro do conhecimento crítico do estágio e do momento prefigurativo da psicogênese, onde têm raízes as crenças mais diversas...(o que) exige que cada pesquisador conserve sua identidade disciplinar e encontre seu proveito dentro da comunicação mais a crítica das hipóteses visadas, segundo sua formulação conceptual própria ” (p. 878).

O analista não deve ceder à adesão à fé do paciente, o que configuraria a adesão a uma solução da sedução narcísica proposta (p. 892). Menos ainda deve ceder a um “ecumenismo epistemológico” (p. 893). Mas um “ecumenismo epistemológico” razoável repousa, para um analista, sobre a constatação da diversidade, de valor relativo e complementar das estruturações individuais e da parte da verdade contida dentro de todas as pesquisas teórico-clínicas, suficientemente abertas e diversificadas.

O primeiro respeito, o mais fácil na aparência, consiste para o analista num respeito da crença à qual o paciente diz ter sido conduzido a aderir. É um respeito pela pessoa que fala, de onde ela pensa falar e de onde lhe agrada falar. O que acarreta para o analista a impossibilidade de se interessar pelo conteúdo objetivo, conteúdo de sua crença (a do paciente).

O analista ante o interesse pelo estudo interdisciplinar pode confundir-se na aplicação deste conceito, produzindo uma “clivagem funcional”, realizada por oportunismo operatório na análise da relação analista-paciente. Pior ainda, chegaria a uma “clivagem estrutural”, na qual o analista supõe ter sido suficientemente analisado e avaliado como capaz de assegurar a psicanálise de pacientes, a partir não mais de uma denegação, mas de uma elaboração interpretativa de suas próprias crenças infantis.

Para Dominguez Morano (1996), teólogo e psicanalista, uma das questões mais cruciais que a psicanálise colocou a toda razão teórica e prática é a de mostrar as íntimas conexões existentes entre reflexão e pulsão, entre o desejar e o pensar (p. 14). Resume ele cinco grandes questões para uma teologia pós-freudiana à luz da onipotência narcisista infantil: “1) a representação de Deus como fantasma do pai onipotente; 2) o conceito de salvação como impasse nos atoladouros do Édipo; 3) a Lei e o Ideal, onde as questões do amor e do ódio temem ser reconhecidas em suas autênticas dimensões; 4) a autoridade como figuração do todo-saber e todo-poder no seio da instituição eclesiástica; 5) o pensamento teológico como tentação de perverter o dogma em dogmatismo” (p. 12-13), temática desenvolvida amplamente pelo autor amplamente em obras anteriores (1991, 1994).

Analogamente ao debate com Marx e Feuerbach, pode-se postular com Hood (1989) que se reconhece hoje “uma dialética entre teologia e psicologia, mais uma vez aberta. Neste sentido teologia e psicologia tornam-se disciplinas irmãs, cada qual com seus próprios critérios de auto-compreensão e nenhuma pode ignorar à outra” (p. 342). Ficou claro que a psicanálise não é suficiente para explicar o fenômeno místico e religioso, mas é num trabalho onde ela e a teologia tomem para si os resultados da pesquisa do outro campo, os reelaborem e devolvam, que colocaremos em movimento, por um lado, o pensamento e, por outro a fé, desde que se aceitem os questionamentos de parte a parte.

Levando, por fim, em conta a atual procura seja por psicoterapia, seja por orientação espiritual, no âmbito das religiões, avalia-se que o diálogo entre teologia e psicanálise é cada vez mais útil e necessário, justamente neste campo privilegiado de acesso interdisciplinar, que é o estudo da experiência religiosa e do fenômeno místico. Se o fenômeno místico é comum, sendo uma intensificação e parte de um mesmo fenômeno que é a experiência religiosa (Valle, 1998, p. 59); se tal fenômeno é hoje tão divulgado na literatura mais vendida e, portanto, supostamente mais procurado; se as pesquisas (Hardy, 1979) mostram que, em suas diversas expressões, é significativamente incidente na

população em geral; se em outros países são vastíssimas e crescentes as práticas e a bibliografia de natureza interdisciplinar entre as questões religiosas e as de saúde mental (Pruyser, 1976; Kilbourne & Richardson, 1984; Mitka, 1998) a ponto de o estudo da religião e da espiritualidade ser inserido nas escolas de medicina (Sloan et al, 1999) e a formação sacerdotal incluir o estudo da psicologia religiosa; se a história demonstra que alguns, uma flagrante minoria, dos grandes místicos foram bem sucedidos, ao lado de milhares de outras tentativas frustradas e insanas, por que, hoje, deixar sofrer e mesmo adoecer quem procura desenvolvimento espiritual com saúde mental, mas dificilmente será capaz de, sem uma ajuda mais competente, potencialmente interdisciplinar, chegar a bom termo?

ABSTRACT: The interdisciplinary study by a theologian and a psychoanalyst aims the mystical phenomenon in the light of the winnicottian theory, approaching Saint Ignatius of Loyola's life and work. This essay is justified by the present relevance of the phenomenon studied and the interest that this top expression of religious experience has aroused in the psychoanalytic and theological spheres. Ignatius reveals a narcissistic personality which, overcoming a long lasting regressive period parallel with his progressive spiritual conversion, followed by diversified mystical phenomena, becomes a leader in the catholic christianity, a rich personality, outstanding as an educator, missionary, spiritual counsellor. Founder and first general of the jesuits, according to William James "he was a mystic, but his mysticism made him undoubtedly one of the most powerful practical ingenious human beings who have ever lived".

The theological and psychoanalytic interdisciplinarity can be revealed as useful and opportune in the study of the mystical phenomenon in a time when not only the psychotherapies but also the spiritual and religious counselling have its search intensified and the mystical experiences of the people involved require a more qualified attention in search of their mental health and spiritual development.

This study was intended for the first author's dissertation in his Master's Degree on Health and Behavior at UCPel, whose advisor is the second author. It is followed as sequence, in the same dissertation, by the article: "God: Representable? Irrepresentable? Interdisciplinary essay about God's representations in psychoanalysis and theology", published in volume 1, July 1999 in the same magazine.

KEY-WORDS: mystical phenomenon, transitional phenomena, object relations, interdisciplinarity.

Referências bibliográficas

BERGERET, J. (1997). *Prélude à une étude psychanalytique de la croyance*. Ver. Franç. *Psychanal.* 61 (3): 877-896.

BION, W. R. (1962). (1965). *Transformations*. London: Heinemann.

- _____. (1970). *Attention and interpretation*. London: Tavistock.
- BOLLAS, C. (1992). *A sombra do objeto*. Rio de Janeiro: Imago.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J. (1976). Some thoughts on the ego ideal: a contribution to the study of the "illness of ideality". *Psychoanalytic Quarterly*. 45: 345-373.
- BRODY, S. (1980). Transitional objects. Idealization of a phenomenon. *Psychoanal. Q.* 45: 561-605.
- DOMINGUEZ MORANO, C. (1991). *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Madrid: Paulinas.
- _____. (1992). *Crear después de Freud*. Madrid: San Pablo.
- _____. (1994). *Orar después de Freud*. Madrid: Sal Terrae.
- _____. (1996). Quehacer teológico y psicoanálisis. *Teologia y vida*. 37: 11-26.
- DUDON, P. (1949). *St. Ignatius of Loyola*. Milwaukee: Bruce.
- EGAN, H. D. (1984). *Christian mysticism. The future of a tradition*. New York: Pueblo.
- _____. (1988) *Ignatius Loyola the mystic*. Wilmington: Michael Glazier.
- FLAX, J. (1993). *Disputed subjects. Essays on psychoanalysis, politics and philosophy*. New York: Routledge.
- FRANCO, O. M. (1998). Religious experience and psychoanalysis: from man-as-God to man-with-God. *Int. J. Psycho-Anal.*, 79: 113-131.
- FREUD, S. (1907). Atos obsessivos e práticas religiosas. *E.S.B.*, vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. *E. S. B.*, vol. XII. Rio de Janeiro, Imago, 1988.
- _____. (1913). Totem e tabu. *E.S.B.*, vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. *E.S.B.*, vol. XIV. Rio de Janeiro, Imago, 1988.

_____. (1915). Repressão. *E.S.B.*, vol. XIV. Rio de Janeiro, Imago, 1988.

_____. (1917). Luto e melancolia. *E.S.B.*, vol. XIV. Rio de Janeiro, Imago, 1988.

_____. (1923). O ego e o id. *E.S.B.*, vol. XIX. Rio de Janeiro, Imago, 1988.

_____. (1930). O mal-estar na civilização. *E.S.B.*, vol. XXI. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

_____. (1932). Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. *E.S.B.*, v. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. (1936). *Um distúrbio de memória na Acrópole*. *E.S.B.*, vol. XXII. Rio de Janeiro, Imago, 1994.

_____. (1938a). Esboço de psicanálise. *E.S.B.*, vol. XXIII. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

_____. (1938b). Achados, idéias, problemas. *E.S.B.* vol. XXIII. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

GARBARINO, H. (1990). *El ser en psicoanálisis*. Montevideo: EPPAL

GREEN, A. (1998-1999). La representación y lo irrepresentable. Hacia una metapsicología de la clínica contemporánea. Entrevista a André Green realizada por Fernando Urribarri. *Revista de Psicoanálisis*. 6: 327-347.

GREENBERG, N. & MITCHELL, S. (1983). *Object relations in psychoanalytic theory*. Cambridge: Harvard University Press.

GROSSMAN, L. (1993). The significance of religious themes and fantasies during psychoanalysis. *J. Am. Psychoanal. Assn.* 41 (3): 755-764.

GROTSTEIN, J. S. (1996). Bion's "transformation in '0'" and the "thing-in-itself", and the "real". Toward the concept of the "transcendent position". *Journal of Melanie Klein and Object Relations*. 14 (2): 109-141.

HARDY, A. (1979). *The spiritual nature of man. A study of contemporary religious experience*. Oxford: Clarendon.

HOOD, R. W. (1989) The relevance of theologies for religious experiencing. *Journal of Psychology and Theology*. 17: 336-342.

HOPKINS, B. (1997). Winnicott and the capacity to believe. *Int. J. Psycho-Anal.*, 78: 485-497.

HUTSEBAUT, D. & VERHOEVEN, D. (1995). Studying dimensions of God representation. Choosing closed or open-ended research questions. *The International Journal for the Psychology of religion*. 5 (1): 49-60.

IGNATIUS. (1943). *Autobiography*. Fontes Narrativi, MHSJ, MI series. Rome. Series 4, v. 1.

JACKOBSON, E. (1964). *The self and the object world*. New York: International Universities Press.

JAMES, W. (1902). *The varieties of religious experience*. New York: Collier Books, 1961.

JIMÉNEZ DE LA JARA, J. P. (1996). Apresentação. Simposio Psicoanálisis y Fe Religiosa. *Teología y Vida*. 37: 5-10.

JONES, J. W. (1997). Playing and believing. The uses of D. W. Winnicott in the psychology of religion. In JACOBS, J. L. & CAPPS, D. *Religion, society, and psychoanalysis*. Boulder: Westview.

KERNBERG, O. (1976). *Object relations theory and clinical psychoanalysis*. New York: Aronson.

KILBOURNE, B., RICHARDSON, J. T. Psychotherapy and new religions in a pluralistic society. *American Psychologist*. 39 (3): 237-251.
_____. (1980). *International world and external reality*. New York: Aronson.

LIEBMAN, J. & CAPPS, D. (eds.) (1997). *Religion, society and psychoanalysis*. Boulder: Westview.

MAHLER, M. et al. (1975). *The psychological birth of the human infant*. New York: Basic Books.

MEISSNER, W. W. (1979). Psychoanalytic aspects of religious experience. *Annual of Psychoanalysis*. 6: 103-141.

_____. (1984). *Psychoanalysis and religious experience*. New Haven: Yale University Press.

_____. (1987). *Life and Faith. Psychological perspectives on religious experience*. Washington: Georgetown University Press.

_____. (1992). *Ignatius of Loyola. The psychology of a saint*. New Haven: Yale University Press.

MITKA, M. (1998). Getting religion seen as help in being well. *Journal of the American Medical Association*. 280 (22): 1896-1897.

LA MOTHE, T. (1998). Sacred objects as vital objects: transitional objects reconsidered. *Journal of Psychology and Theology*. 26 (2): 159-167.

OLIVEIRA, F. M. (1998). *Bíblia, mito, ciência e literatura. Uma abordagem interdisciplinar da História das Origens em Gênesis 1-11*. Pelotas: EDUCAT.

PRUYSER, P. (1976). *The minister as diagnostician. Personal problems in pastoral prospective*. Philadelphia: Westminster.

RAHNER, K. (1977). Ignatius of Loyola and Philop Ner. In WULLF, F. (1977). *Ignatius of Loyola. His personality and spiritual heritage, 1556-1956*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources. p. 45-68.

RIZZUTO, A. M. (1979). *The birth of the living God. A psychoanalytic study*. Chicago: The Chicago University Press.

_____. (1992). Afterword. In FINN, M. & GARTNER, J. (1992). *Object relations theory and religion. Clinical application*. Westport & London: Praeger. p. 155-175.

ROSS, N. (1975). Affect as cognition: with observations on the meanings of mystical states. *International Review of Psychoanalysis*. 2: 79-93.

SANTO INÁCIO DE LOYOLA. (1523). *Exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 1985.

SAUR, M. S. & SAUR, W. G. Images of God. A study of psychoanalyzed adults. In FINN, M. & GARTNER, J. (1992). *Object relations theory and religion. Clinical applications*. Westport & London: Praeger. p. 129-140.

SOUSA, P. L. R., OLIVEIRA, F. M. (1998-1999). Dios ¿representable o irrepresentable? Ensayo interdisciplinario sobre las representaciones de

Dios en el psicoanálisis y en la teología. *Revista de Psicoanálisis*. (Número Internacional). 6: 273-300.

SPERO, M. H. (1986). Aspects of identity development among nouveaux religieux patients. *Psychoanalytic Study of the Child*. 41: 379-616.

_____. (1987). Identity and individuality in the nouveau-religious patient. Theoretical and clinical aspects. *Psychiatry*. 50: 55-71.

St. CLAIR, M. (1994). *Human relationships and the experience of God*. Mahwah: Paulist Press.

SLOAN, R. P. et al. (1999). Religion, spirituality, and medicine. *The Lancet*. 353 (9153): 664-667.

STERN, D. (1985). *The motherhood constellation. A unified view of parent-infant psychotherapy*. New York: Basic Books.

SUMMERS, E. (1994). *Objects relations theory and psychopathology*. Hillsdale: Analytic Press.

VALLE, E. (1998). *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola.

VERGOTE, A. (1969). *Psicologia religiosa*. Madrid: Taurus.

_____. (1988). *Guilt and Desire*. New Haven: Yale University Press.

VERGOTE, A. & TAMAYO, A. (1981). *The parental figures and the representation of God. A psychological and cross-cultural study*. The Hague: Mouton.

WINNICOTT, D. W. (1971). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. (1979). Moral e educação. In *O ambiente e os processos de maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 88-100.

_____. (1986a). Children learning. In *Is where we start from*. New York: W. W. Norton, 1986, p. 142-149.

_____. (1986b). *Home is where we start from*. New York: Norton, 1986.

_____. (1989). *Psycho-Analytic explorations*. Cambridge: Harvard University Press.

WOLFENSTEIN, M. (1969). Loss, rage, and repetition. *Psychoanalytic Study of the Child*. 2: 432-460.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. (1998). *WHOQOL and spirituality, religiousness and personal beliefs (SRPB)*. Report on WHO Consultation, Division of Mental Health and Prevention of Substance Abuse. Geneve.