



TEOLOGIA E PSICANÁLISE: UM ESTUDO BIOGRÁFICO INTERDISCIPLINAR - AGOSTINHO DE HIPONA E ORAÇÃO: MÍSTICA E RELAÇÕES OBJETAIS

*Flávio Martinez de Oliveira**
*Paulo Luís Rosa Sousa***

RESUMO: Este artigo é paralelo a outros dois, destinados à obtenção do título de Mestre em Saúde Mental na Universidade Católica de Pelotas. Num deles, publicado no número anterior desta revista, estudavam-se as representações mentais de Deus em teologia e em psicanálise; no segundo, com as mesmas bases teóricas deste, Santo Inácio de Loyola. Neste estudam-se o fenômeno místico em Agostinho de Hipona e a oração cristã. A Escola Inglesa, que desenvolveu a teoria das relações objetais, tem, fundamentalmente a partir de D. W. Winnicott, inspirado uma nova abordagem do fenômeno religioso com as categorias da psicanálise. São seminais a respeito as obras de P. Pruyser, W. W. Meissner e A. M. Rizzuto. Mas, expõe-se outras abordagens, mais recentes, que convergem no mesmo objetivo: novas compreensões do fenômeno religioso. São elas o objeto transformacional, em C. Bollas, o ser em H. Garbarino e a posição transcendente, em J. S. Grotstein. O último, procura articular sua proposta com as transformações em “O” de Bion. Propõe-se um novo diálogo interdisciplinar entre psicanálise e teologia que pode ser dirigido tanto para o estudo do fenômeno místico quanto para aplicações práticas, como na orientação espiritual e no tratamento psicanalítico.

PALAVRAS-CHAVE: mística; fenômeno místico; religião; relações objetais; objeto transicional; teologia; psicanálise; interdisciplinaridade.

Introdução

Sabe-se, neste fim de século, não somente do aumento de visibilidade do fenômeno religioso, mas observa-se o crescimento do número de pesquisas em ciências da religião. Estas focalizam a nova busca da experiência religiosa (dos Anjos, 1998), o retorno à religião na crise da modernidade (Berger, 1973; 1989), sua situação sociológica em relação à cultura pós-moderna (Martelli, 1995), ao fenômeno da globalização (Oro, Steil:1997), diante dos novos movimentos religiosos (CNBB, 1994), da recente migração das religiões orientais (CNBB, 1991), da onda pentecostal e neopentecostal (Antoniazzi, 1994; Mariano, 1999). Multiplicam-se no país e internacionalmente os estudos em antropologia religiosa (Meslin, 1992) e psicologia da religião, dos quais Valle (1998) fornece-nos uma ampla revisão documentada.

* Médico, especialista em Saúde Pública na Fundação Osvaldo Cruz-RJ. Teólogo, Mestre em Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Gregoriana- Roma. Mestre em Saúde Mental-UCPel. Professor do Instituto Superior de Teologia Paulo VI-UCPel. Professor e Diretor do Instituto Superior de Cultura Religiosa-UCPel. Segundo Secretário da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião do Brasil. Pesquisador junto ao Mestrado em Saúde Mental - UCPel.

** Médico, especialista em Pediatria no Hospital dos Servidores- RJ. Psicanalista didata da SPPel- IPA. Doutor em Psicologia Clínica, pela Universidade de Belgrano, Buenos Aires. Diretor Científico e Professor do Mestrado em Saúde Mental, Professor Titular da UCPel, na Residência de Pediatria e no Curso de Psicologia – UCPel. Vice-Presidente do Capítulo Latino-americano da *Society for Psychotherapy Research*.



A psicanálise, especificamente, não se tem mostrado indene a tal fenômeno, como outras disciplinas, 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-Rom *Pep Archive* da *International Psychoanalytic Association*. 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, dos quais se pode citar o Simpósio *Psicoanálisis y Fe Religiosa*, da Pontifícia Universidade Católica do Chile (Jiménez, 1996), o qual tem continuado em seus desdobramentos (Jiménez, 1999); o Simpósio Transdisciplinar do Cone Sul *Ciência e Deus no Mundo Atual*, promovido pela Universidade Católica de Pelotas em 1998 (Oliveira, 1998); o recente Congresso da Sociedade Brasileira de Psiquiatria I; o tomo LXI, número 3 da *Revue Française de Psychanalyse* dedicado ao tema *Croyances* (1997); a *Society for Psychotherapy Research Conference*, em Portugal, 1999 (Purcell-Lee, 1999; West, 1999). Tem-se ainda um número crescente de obras coletivas em âmbito universitário no estudo do tema (Finn & Gartner, 1992; Liebman & Caps, 1997).

Pode-se perguntar até onde vai esta abertura nos círculos psicanalíticos. Difícil dizê-lo, uma vez que existe uma certa ambigüidade na *main stream* do movimento analítico e psicológico. Há inequívocos indícios de abertura institucional, como no caso da Associação de Psicólogos dos Estados Unidos (APA) ao criar uma nova divisão, a trigésima sétima, destinada a psicólogos e psicanalistas interessados em assuntos ligados ao estudo do fenômeno religioso. Abertura questionável quando se verifica o dado que essa divisão da APA ocupava em 1987 o último lugar na escala de interesse dos psicólogos pertencentes à Associação (Del Col, 1996, p. 5). Verdade é que dados recentes (Smith, 1999) revelam que 65% dos psicólogos nos Estados Unidos são filiados a uma denominação religiosa específica, percentual próximo aos 68% da população do país membros em uma igreja ou sinagoga (p. 10). Outro estudo recente foi conduzido por Bilgrave e Deluty (1998), o qual aponta o mesmo percentual anterior, mas acrescenta que 72% dos psicólogos afirmam que suas crenças religiosas influenciam sua prática de psicoterapia, enquanto 66% revelam que sua prática de terapia influencia suas crenças religiosas.

A teoria das relações objetais, nascida na Inglaterra, revelou-se um campo fértil para o estudo psicanalítico do fenômeno religioso. Da Escola Inglesa, na realidade, somente Guntrip adota uma postura pró-religiosa (1969): “integração, maturidade, saúde mental e experiência religiosa são todas estreitamente relacionadas” (p. 324). Para ele (1961): “...religião está relacionada à necessidade humana inata de encontrar boas relações objetais nas quais viver sua vida” (p. 257). Mas é fundamentalmente a partir das elaborações de Winnicott 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. Temos psicanalistas judeus (1981, 1985, 1986, 1987, 1992, 1995, 1996; Leavy, 1990; Beit-Hallahmi, 1975, 1992) e cristãos (Rizzuto, 1979, 1982, 1992, 1996; Meissner, 1984, 1987, 1992) estudando as crenças religiosas de maneira mais favorável. Há teólogos-



psicanalistas freudianos e pós-freudianos nos principais centros de formação em psicologia da Igreja Católica, como a Pontifícia Universidade Gregoriana (Rulla, 1977), a Pontifícia Universidade Salesiana (Fizzotti, 1992-1995), a Universidade Católica de Lovaina (Vergote, 1969, 1974, 1978), na Espanha (Domínguez Morano, 1991, 1992, 1994, 1996), para somente citar os mais recentes de uma lista numerosa, a partir da década de 60. No Brasil, os principais assessores na linha de psicologia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) são freudianos e pós-freudianos: Edênio Valle, José Luiz Cazarotto, Dalton Barros, formados na Pontifícia Universidade Salesiana, em Roma. Pela primeira vez na história, também um documento papal, a Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis*, sobre a formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais (João Paulo II, 1992) recomenda “formas de análise ou de ajuda psicológica” (p. 95) no cuidado pelas vocações ao sacerdócio na Igreja Católica.

Não se está mais no início do século XX. Houve, sem dúvida, um percurso sinuoso, do fechamento hostil à aceitação cautelosa, de posições de abertura a novas elaborações e avaliações de parte a parte, em teologia e psicanálise. Naturalmente, esta é uma breve revisão dos *status questiones*. Há uma longa história de observações, conflitos, mais recentemente de avaliação e reaproximação entre teologia e Igreja de um lado e psicanálise de outro, bastante estudada (Morano, 1991; Valle, 1998b; Küng, 1979, 1990). Cabe aqui destacar alguns dos nomes mais expressivos entre os que, com competência, em número crescente, buscaram, fazer uma crítica teológica, epistemológica, e reintegração, no âmbito do cristianismo, das hipóteses e dos métodos de trabalho do pai da psicanálise (Godin, 1986; Freijo, 1966; Pruyser, 1974, 1983, 1985; Beinaert, 1969; Vergote, 1969; 1978; Nuttin, 1972; Dolto & Sévérin, 1979; Ricoeur, 1984; Meissner, 1984; Dalbiez, 1987), entre os quais cabe um lugar de primeira ordem à competente obra de Domínguez Morano (1991).

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; Janssen et al, 1994; Hutsebaut & Verhoeven, 1995), testam-se instrumentos (Hall et al, 1994; Tisdale et al, 1997), procura-se aferir o *status* espiritual (Ellehorst-Ryan, 1996) 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), à luz de uma série de trabalhos que têm identificado relação significativa, antes e depois da investigação da OMS (Mitka, 1998) a ponto de incluir disciplinas afins nas próprias escolas de medicina (Sloan, 1999).

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, defendendo, desse modo, a potencial fecundidade do diálogo psicanalítico-teológico, visando superar preconceitos fundamentalistas de parte a parte.

Naquele ensaio, nos estribávamos fundamentalmente em Freud, enfocando a representação-coisa e da representação-palavra. 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. Estes 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 o campo da oração e um personagem da maior expressão na Igreja Católica e na história universal. É ele Agostinho de Hipona e no qual quer-se demonstrar os traços narcísistas, que marcaram o desenvolvimento de sua personalidade, bem bem como sua superação. Traços que nitidamente se refletem em sua experiência de Deus, tal como nos vem transmitida em sua obra as *Confissões*. Nesta transformação, 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. Noutro ensaio, paralelo a este, estuda-se Santo Inácio de Loyola (Oliveira & Sousa, no prelo).

Como premissa, começa-se com a exposição da crença, do fenômeno transicional e das contribuições de Winnicott à psicologia da religião.

1 - D. W. Winnicott e o fenômeno religioso

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 pode salvar a prática religiosa de perder seu lugar nos processos civilizatórios, e no processo de civilização” (1979, p. 90). Para ele, a capacidade de a criança 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 de evidência que as figuras parentais são carentes em confiança nos processos da natureza humana e são amedrontadas pelo desconhecido. 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 lúdico. Em outras palavras, pode não haver a capacidade de “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*, quando surge a possibilidade de a salvação vir somente de fora (p. 88-89).

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 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 crescer fora de” (1986a, p. 143). Assevera que “o cientista não voa para uma explicação 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 do associação do agrupamento entre os seres humanos” (1953, p. 15).

Durante seus últimos anos, Winnicott começou a trabalhar numa autobiografia a ser intitulada “Not less than everything”. Principiou com uma citação de T. S. Elliot – “custando não menos que tudo”- e uma “oração” por si próprio – “Oh God, may I alive when I die”. Mais tarde, escreveu uma ponta de fantasia sobre estar vivo quando morrera, vendo tudo como um espectador (1989, p. 4). Não que tema a morte física, mas sim não estar lá para experimentá-la.

A mais radical das inovações teóricas de Winnicott foi ter deslocado a atenção psicanalítica das vicissitudes dos impulsos para a qualidade das relações interpessoais. Raramente Winnicott recorre à importância das internalizações, como o faz seu contemporâneo Fairbairn. Antes que isso, ele começa a partir de uma tendência inerente ao auto-desenvolvimento, a qual é ou facilitada ou atravessada pelo ambiente interpessoal (primariamente materno) da criança. A mãe provê, suporta, apoia (*holding mother*). “O termo *holding* é utilizado aqui para significar não apenas o segurar físico de um lactente, mas também a provisão ambiental total anterior ao conceito de viver com” (1979, p. 44). A mãe ambiental encontra as “necessidades do ego” do bebê para prover-lhe consistência, estímulo, e, mais importante, liberdade de um “aniquilamento” no desenvolvimento do verdadeiro *self*, porque “o ambiente tem por isso como principal função a redução ao mínimo das irritações a que o lactente deva reagir com o conseqüente aniquilamento do ser pessoal” (p. 47). Compreender o “ser pessoal” e cuidar dele é o coração de uma psicanálise, cuja última meta é permitir ao paciente “sentir-se real”, “o que talvez é a mais simples de todas as experiências, a experiência de ser” (1971, p. 114) (...) “Após ser – fazer e deixar-se fazer. Mas ser, antes de tudo” (p. 120). A maior barreira para sentir-se real é uma identificação com o falso *self* (1979, p. 128-139), cuja responsabilidade cabe primariamente à mãe, ao forçar o bebê a identificar-se com suas (dela) necessidades como uma condição da relação mãe-bebê, no estágio das primeiras relações objetais. O lactente é seduzido à submissão perante os desejos maternos (p. 132-134)

Uma característica do verdadeiro *self* é “a capacidade de usar símbolos” (p. 133), que ocorre no fenômeno transicional. A inabilidade para apreciar o mundo simbólico, derivada de uma grande identificação com o falso *self*, obviamente inibirá a apreciação da linguagem religiosa pela pessoa, tanto quanto aquela da arte e da literatura (p. 137). Neste contexto, Winnicott introduz sua discussão do fenômeno transicional e assim vinculou o verdadeiro



self com a criatividade do lactente, manifestada primeiramente no uso de objetos transicionais. Estes permanecem no meio caminho entre o mundo onipotente da experiência do lactente e o mundo baseado na realidade do adulto, constituindo uma área intermediária de experiência, para a qual contribuem a realidade interna e a vida externa, o interno e o externo em interação, para além da dicotomia entre objetividade e subjetividade (p. 14-18). Começando no espaço interacional entre a mãe e o lactente, tal processo permanece uma experiência interpessoal, que se expande gradualmente para “todo o mundo cultural”, “um espaço potencial entre o indivíduo e o meio ambiente” (p. 130). Cultura, ciência, religião e arte são, assim, extensões normais do espaço transicional. A adaptação da mãe às necessidades do bebê, quando suficientemente boa, dá a este a ilusão de que existe uma realidade externa correspondente à sua própria capacidade de criar. Aqui se situa a onipotência do bebê, na medida em que este tem a ilusão de que o seio da mãe faz parte dele, sob seu controle mágico (p. 26-27). Uma provisão ambiental suficientemente boa, nos estádios mais primitivos, torna possível ao indivíduo enfrentar o imenso choque da perda da onipotência (p. 102). A aceitação da realidade, na medida em que a mãe suficientemente boa desilude gradativamente o bebê, nunca é completada. O alívio dessa tensão é proporcionado por uma área intermediária da experiência que não é contestada (artes, religião, etc.).

Sabe-se das críticas dirigidas a Winnicott (Flax, 1990; Summers, 1994; Greenberg & Mitchell, 1983). Pode-se lembrar, entre elas, a análise do desenvolvimento unicamente desde a 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. Moi (1989) estende esta crítica a toda a teoria das relações objetais. Hoje, uma visão mais ampla, contemplando as relações entre representações e interações entre mãe, pai, criança e analista pode ser encontrada nos estudos de D. Stern et al (1995).

Em suma, o propósito de Winnicott foi situar o senso vivo de sentir o verdadeiro ou o falso para si próprio, como o centro da experiência e do pensamento humano (Eigen, 1981, p. 426).

Jones (1997) 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.

Um dos primeiros a aplicar as idéias de Winnicott para a compreensão da religião foi o psicólogo Paul Pruyser. Como Winnicott, Pruyser (1974) usa o termo *ilusão* de Freud para redimi-lo de sua conotação negativa. O “mundo ilusionístico”, da imaginação, na esfera



transicional, permanece a meio caminho entre o “mundo autista”, de pura, incontida, fantasia, e o “mundo realista” do pensamento ligado aos fatos duros, inegáveis (1985).

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

2 - Ana Maria Rizzuto e a imagem de Deus

Rizzuto, psicanalista ligada à Universidade de Boston, tendo ministrado cursos a convite em Harvard, abriu seu interesse em pesquisar a religião com os olhos da psicanálise em 1963, ao ser convidada a abordar o tema num seminário para formação de futuros presbíteros católicos, em Córdoba, Argentina, com o foco no processo de desenvolvimento de uma fé em Deus e os fatores facilitadores e interferências que se apresentam durante o curso da vida, mais especificamente durante os anos de formação (1979, p. VIII). Inspirada nos *insights* de Freud a respeito do papel dos pais na formação da representação de Deus, começou um projeto de pesquisa com pacientes admitidos no *Boston State Hospital*. Sua hipótese básica 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. Começa-se com as experiências ligadas aos pais e termina-se com a criação, pela criança, de uma imagem da divindade.

Entre suas descobertas, tem-se que essas imagens ou representações de Deus não são estáticas, mas sofrem modificações durante toda a vida, tendo chamado esse processo “*The birth of living God*”, que constitui o título de sua obra original. Descobre que os componentes das representações de Deus provém 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 edípiano, 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. Vários fatores convergem numa complexa realidade que nós denominamos Deus (p. 41 e 44). Sem dúvida, a criança cria em meio de uma rica mistura entre a administração de suas próprias representações paternas grandiosas, sua necessidade de afeto e amor, seu medo de separação e perda do amor, suas urgências sexuais e fantasias sexuais sobre bebês e partes corporais (p. 44-45).

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 encontram 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). Mc Darght (1992), na mesma linha, sublinha: “um teólogo sofisticado que tenha pensado que suas noções de Deus tenham sido própria e criticamente desmitologizadas [e que] fica maravilhado ao descobrir num momento de crise pessoal que tenha evocado o Deus de sua oração ao leito, quando criança” (p. 3). 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 vivente (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 ativa, mas 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*, conseqüentemente, ser experimentada como ridícula ou irrelevante, ou, pelo contrário, ameaçadora e perigosa (p. 200). A experiência de catequistas e presbíteros demonstra que alguns adultos com elevada formação pode manter uma religião infantil que não se coaduna com seu desenvolvimento intelectual e emocional.

Rizzuto reconhece que pode haver, potencialmente, um sem número de caminhos de relacionar-se com Deus, diferentes tipos de “deuses” ou “imagens de Deus”. Mas sugere que a maioria dos seres humanos, em suas experiências religiosas de adultos, podem ser localizados numa das seguintes categorias: a) um Deus com quem se relacionam de várias maneiras; b) surpreendidos se acreditam ou não num Deus de cuja existência não estão seguros; c) maravilhados, enraivecidos ou tranqüilamente surpresos ao ver outros profundamente investidos num Deus que não lhes interessa; d) em luta com um Deus exigente, severo, do qual gostariam de livrar-se se não estivessem convencidos de sua existência e poder. Sumariamente tais posições podem ser expressas como: eu tenho um Deus, eu poderia ter um Deus, eu não tenho um Deus, eu tenho um Deus, mas desejo não tê-lo (p. 91).

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 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 menos enfermas e analisadas (Saur & Saur, 1992, p. 129-140). Outras confirmações provêm de estudos empíricos (Birky & Ball, 1998; Heinrichs, 1982; Roberts, 1989).

Rizzuto acendeu considerável discussão entre aqueles que trabalham em assuntos de fé e relação com Deus. Talvez o principal, entre tais estudiosos, seja John Mc Dargh, que usa a teoria psicanalítica das relações objetais no diálogo com a teologia. Ele considera dois aspectos: a contribuição dessa teoria oferece uma concepção do lado humano da fé e, segundo, leva em consideração um elemento chave na experiência religiosa, o objeto de fé como Deus (1983, p. XVI-XVII). Ele também vê que a religião contribuiu para o funcionamento e equilíbrio psíquico (1992, p. 1-20). Mc Dargh vê a fé como um caminho de se estar em relação com o que é ultimamente real e confiável no universo. A fé envolve significado, e o significado, usando os *insights* da teoria das relações objetais, é estar em relação. A fé, para ele, “é descritiva de uma reação total à vida como ela vem a nós, uma relação de nosso meio ambiente último” (p. 6). Um psicanalista ortodoxo poderá provavelmente ver isto como demasiado místico, opaco, linguagem que não é a terminologia psicanalítica padrão (Rizzuto, 1992, p. 160).

Meissner e Rizzuto vêm trabalhando paralelamente. A obra de Meissner é volumosa; este autor vem se dedicando seja à temática ligada à psicologia da religião seja a temas internos à psicanálise, como epistemologia, relações objetais, afetos, identificação, introjeção, incorporação, internalização e afetos. Interessa a este estudo sua abordagem da psicologia da religião, bem como aquela desenvolvida por seus seguidores, a partir de suas elaborações. É o que vem a seguir.

3 - William Meissner e seguidores: as representações de Deus

Meissner, sacerdote jesuíta, psiquiatra e psicanalista, analista didata do *Boston Psychoanalytic Institute* e professor de psicanálise no *Boston College*, tem igualmente, aplicado a teoria das relações objetais e outros conceitos psicanalíticos clássicos à religião, para ilustrar a interação entre o desenvolvimento psíquico e as experiências religiosas. Defende que tarefas desenvolvimentais interminadas e resíduos do desenvolvimento infantil configuram e delineiam a experiência religiosa do adulto (1994, p. 150-158). Segundo ele (1994, p. 150) e outros (Fitzgibbons, 1987, p. 125), 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. Sugere ele vários “modos” de experiência religiosa que refletem a influência organizacional de diferentes níveis do desenvolvimento infantil. 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 - Fusão psicológica com a mãe, com falta de diferenciação:

Recorrendo a Mahler (1975), St. Clair evoca a experiência de espelho, o *self* fusional, a consolidação das representações do *self* e objetos primitivas “boas”. É quando o bebê tem o sentimento de onipotência que vêm do suprimento mágico de suas necessidades, sem esforço. Parte da representação primitiva configura um *self* grandioso e onipotente em relação ao objeto idealizado, segundo Kohut (1971, p. 107; 1977, p. 185).

As formas adultas de experimentar Deus, derivadas e coloridas por estas experiências primitivas do desenvolvimento, são algo paradoxais: em termos psicológicos, parecem ser de um estado primitivo ou profundamente regressivo (Meissner, 1978, p. 130). Nessa condição psicológica, não há separação entre as representações do *self* e do objeto, tendo, como conseqüência, o assim chamado narcisismo primário no qual o *self* incoado é absorvido numa experiência de onipotência incondicional. A cognição que resulta específica para a fé é uma aceitação pré-conceptual e pré-lingüística das experiências oferecidas à consciência. Para ilustrar isso, os místicos usam a idéia de uma gota d’água no oceano, para sugerir o senso de fusão com Deus e mesmo a perda temporária das próprias fronteiras. Tal senso não é inusual no misticismo, e mesmo Freud (1930) usou a expressão de “sentimento oceânico” para essa espécie de experiência religiosa. Nela há uma qualidade de fusão onde as fronteiras entre as representações do *self* e de Deus permanecem difusas. Ocorre uma absorção em Deus ou no universo.

No nível mais primitivo, as experiências de “espelho” na interação com a mãe provêm importantes elementos na estruturação de seu conceito de Deus. A criança acha-se abraçada, admirada, reconhecida e acariciada, numa união simbiótica com a mãe que serve como base para um envolvente senso de confiança, aceitação e segurança. A necessidade dessa espécie de narcisismo em espelho nunca é inteiramente perdida e, sim, se desenvolve durante o curso da vida. Se o espalhamento é deficiente, ela pode entrar nos estágios posteriores com um senso básico de estar abandonada, perdida, ou elaborar um senso de sua própria onipotência, um sentimento de ser *como* Deus que substitui o senso de ser *com* Deus, realidade pesquisada e recentemente exposta por Franco (1998).

Quando a criança está habilitada a passar além da fase de espelho para um estágio de dependência de uma imago materna idealizada, sua noção de Deus pode ser gradualmente figurada ao redor dessa experiência que será, além disso, elaborada como fantasia. As atitudes religiosas dos pais, seu comportamento e linguagem são imediatamente transmitidos à criança. Em adição, os padrões de proteção, bem-estar e autoridade inerentes à estrutura familiar encontram sua extensão natural e elaboração na religião. A confusão entre as imagens parentais e divina é, no início, quase total. Em torno da idade de três ou quatro anos, a criança não tem dificuldade em imaginar Deus. Mas o universo do divino é preenchido com fantasia e fascinação, semelhante ao mundo dos contos infantis.



2 - Diferenciação psicológica primitiva

Às fases primitivas de diferenciação seguem-se outras subfases de separação e individuação, cuja cronologia e desenvolvimento são discutidos (Brody, 1982, p. 526-597). O início acontece quando as representações do *self* se diferenciam das representações objetais. O final dá-se com a integração das “boas” e “más” representações do *self* e dos objetos. O *self* ainda não é coesivo e integrado. Em termos kohutianos, os pais servem como objetos do *self*; isto é, eles jogam um importante papel em nutrir a auto-estima e bem-estar por “espelhamento”, permitindo a criança idealizá-los com *status* e poder irrealis. Com a introdução do pai, tem-se o estágio primitivo do período edipiano, mas, ordinariamente, ainda a mãe domina como uma fonte das características que se tornam parte das representações de Deus (Rizzuto, 1982, p. 359), embora Rizzuto ofereça exemplos de indivíduos cuja representação de Deus deriva, em grande medida, dos pais “como um casal” (p. 376). A representação de Deus será de uma presença protetora e terá características de ambos os pais. Posteriormente, o poder atribuído ao pai cedo ganha entrada na representação de Deus, tanto quanto uma grandemente idealizada representação do *self* (Rizzuto, 1992, p. 379).

Crescendo cognitivamente, a criança aprende que as coisas são feitas por pessoas, e assim desenvolve noções primitivas de causalidade antropomórfica. Meissner (1979) defende que: “A resposta que deduz a respeito de quem fez o mundo ou o céu pode ser pressentida somente em termos antropomórficos – Deus é uma pessoa que é suficientemente grande, poderosa, para fazer coisas grandes” (p. 140).

O tema-chave das experiências religiosas do adulto aqui, segundo Meissner (1984), é a diferenciação bem como o que deriva desse processo (p. 153-154). Conseqüentemente, a qualidade da experiência de fé é de uma dependência completa ou o de terror da onipotência da representação de Deus. A experiência emergente dos mundos interno e externo conecta com a linha narcísica de desenvolvimento nessa fase. Característica é a dependência do próprio *self* em relação a um outro idealizado, onipotente. As experiências religiosas, desse modo, são permeadas por sentimentos de submissão e, talvez, de conflitos entre autonomia e dependência. Em alguns adultos, com características deste de estágio de desenvolvimento, é provável que haja impulsos supersticiosos de aplacar o poder terrível do Deus onipotente e onisciente através de práticas rituais e mágicas. Podem ser verificados escrúpulos, por medo de ofender a figura divina. Os indivíduos mais piedosos poder temer a separação de Deus em vista do que possa acontecer com o próprio *self*, numa espécie de pensamento mágico que pode obter resolução por meio de uma submissão masoquista e aplacação supersticiosa. Deus, no entanto, não é uma pessoa, mas uma força e poder algo terríveis de que o *self* necessita e que precisa tentar controlar. A qualidade sentimental de tal experiência usualmente predomina sobre aquela racional e lógica, em termos de cognição e afeto. Esta e a próxima modalidade parecem ser a única área que Freud descreveu em sua teoria da religião como neurose obsessiva-compulsiva.

3 - Integração das representações do *self*, 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 pessoa inteira, com boas e más qualidades.



Este estágio, durando aproximadamente do fim do terceiro até o sexto ano, justapõe-se às subfases de prática, aproximação e constância de objeto de Mahler. Estruturas-chave de personalidade são consolidadas, como o ego e o superego. As defesas psicológicas estão desenvolvidas. As habilidades cognitivas estão também suficientemente maduras e essas qualidades de pensamento contribuem para integrar o *self* e as imagens objetais numa visão mais realista do mundo.

A criança imagina Deus nos termos dos mais formidáveis seres humanos que conhece, seus pais. Ao contrário de Freud, Rizzuto (1982, p. 377) e Meissner (1979, p. 140) acreditam que a representação de Deus não deriva exclusivamente da representação do pai, mesmo que nessa fase tenha características predominantemente paternas.

Os componentes edipianos parecem importantes por causa dos intensos sentimentos envolvidos. Se os conflitos edipianos são resolvidos e a representação paterna é dessexualizada e exaltada num Deus, o indivíduo pode ter uma relação com este mais prazerosa e gratificante. Rizzuto (1979) o exemplifica com o acompanhamento de Fiorella Domenico (p. 93-108). Às vezes, aspectos assustadores ou difíceis de um pai podem ser clivados, e essas qualidades negativas podem ser atribuídas ao demônio. Depende muito do papel do pai na família e de suas características pessoais. Rizzuto (1992) o exemplifica, aqui, com David Miller, cujas representações de Deus foram vívidas, mas com as quais ele não queria ter nada a ver (p. 93).

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. O pensamento religioso sobre Deus e as origens das coisas é usualmente mítico, antropomórfico, e tende a ser literal, concreto e unidimensional. Se houver conflito, o indivíduo sente que é mais confortável repousar numa autoridade do 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 de Deus daquela paterna. Meissner (1984) acredita que o comportamento religioso da maioria dos adultos recai nessa modalidade (p. 155-156). O superego, consolidado, pode possuir e expressar ideais e valores. Diante desses, o indivíduo pode experimentar ansiedade ou culpa ao não atingir as metas dos valores e ideais internalizados. Mas o indivíduo cresce em avaliar e selecionar posições autoritativas, dentro de uma realidade multidimensional que já experimentou, mesmo que possa recorrer a autoridades externas diante das hesitações ocasionadas por incertezas, nos múltiplos níveis de significado desenvolvidos. Pode apreciar significados simbólicos. Ainda há um senso de dessemelhança e falta de uma síntese religiosa plenamente confiante e pessoal. Pode ainda ter alcançado um coerente sistema de crenças e estar filiado a uma igreja que fortaleça tal sistema de crenças. Crescentemente, o indivíduo pode ir, ou em direção da rejeição das



noções a autoridades institucionais, para assumir uma responsabilidade pessoal mais plena, ou mais e mais estar em subordinação a uma instituição externa e doutrina que lhe parecem oferecer resoluções simples para assuntos complexos. Meissner (p. 156) acredita que há aqui um campo fértil para ver a interação entre o pessoal e o institucional. O que será desenvolvido extensamente por Domínguez Morano mais tarde (1992), mas cai fora do âmbito deste ensaio.

5 - *Adolescência e adulto jovem*

Adolescência é a fase do desenvolvimento da identidade (Erikson, 1972) e da revivescência do conflito edipiano (Blos, 1985). 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 desses. 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).

O adolescente tem uma imagem mais personalizada de Deus, começa a internalizar noções, torná-las mais de acordo com as necessidades afetivas da adolescência, as quais gostaria de encontrar nos amigos. Pode esta imagem não ser integrada com aquela descrita por uma religião organizada. Segundo Meissner (1984), os rapazes tendem a idealizar Deus em vias que a moça não faz; as moças tendem a enfatizar qualidades relacionais amorosas em Deus (p. 145).

Cada crise oferece uma oportunidade para revisar as representações de Deus ou deixá-las intocadas. Podem elas ser derivadas do nascimento de uma criança, doenças sérias, morte de um parente, o que pode ocasionar também uma revisão da própria imagem de Deus. Também o surgimento da capacidade para o pensamento abstrato e habilidades intelectuais pode levar o conceito de Deus além da própria representação de Deus do adolescente. O final da adolescência, com suas tarefas evolutivas, agora questões que pressionam a vida, tais como casamento e trabalho, podem também empurrar o adulto jovem a integrar uma auto-representação mais coesa e unificada (Rizzuto, 1979, p. 200-201). Assim como as representações do *self* mudam por causa das pressões do mundo adulto, também ocorrem mudanças concomitantes nas representações de objeto e na representação de Deus. Também neste nível desenvolvimental, pode estar a integração do narcisismo sadio, o qual permite ao indivíduo ter uma medida mais plena de sabedoria, empatia, humor e criatividade (Meissner, 1984, p. 157-158).

Uma pessoa de vida espiritual e psicológica madura está habilitada a abraçar, afirmar e como que resolver as tensões da vida, a integrá-las numa orientação e existência de fé melhor balanceadas. Tal indivíduo pode afirmar e sustentar crenças, símbolos rituais e cerimoniais de uma comunidade religiosa, em toda a sua relatividade, parcialidade, limitações e particularidades (Meissner, 1984, p. 136). Ao mesmo tempo, esse conhecimento através da fé está apto a reconhecer a existência e validade de outras tradições de fé aderidas por diferentes pessoas e culturas.

Com uma madura capacidade para o amor mútuo, alguns indivíduos podem ter experiências espirituais de graças especiais e dons místicos. É provável que apenas poucos



indivíduos atinjam uma tal vida interior de lúcida simplicidade, uma espécie de harmonia interna, que, paradoxalmente, parece ser mais plena e humana. Meissner sugere que o amor de Deus em tais indivíduos se mostra plenamente auto-consciente, despojado de resíduos infantis (p. 157-158). Trata-se da capacidade para profundas e significativas relações objetais, caracterizadas por amor próprio e aceitação dos outros. É o que defendem Rizzuto (1996), ao estudar a vida dos místicos cristãos, e Meissner, no estudo dos santos (1984, p. 157-158), como será explanado mais abaixo.

Pode-se afirmar que a experiência de Deus e as representações correspondentes durante o ciclo vital anterior e ulterior à idade de adulto jovem não são estáticas, nem obedecem uma inevitável progressão. Outros estudiosos, como James Fowler (1981) têm sugerido diferentes níveis no desenvolvimento de fé, mas a metodologia utilizada e as categorias escolhidas são primariamente orientadas para o conteúdo de fé e precipuamente teológicas, não contemplando o uso das noções psicanalíticas de relações e representações.

A seguir, enfoca-se o estudo da oração na perspectiva das relações objetais, do fenômeno transicional e da ilusão psicanaliticamente considerada.

4 - A oração no espaço transicional

É na experiência de oração que as qualidades da representação de Deus, e suas relações com a auto-representação da pessoa que é portadora de crença religiosa, se torna imediata. O Deus a quem se ora não é imediatamente o Deus dos teólogos ou dos filósofos, nem é o Deus em qualquer sentido imediatamente reconciliável àquele das Escrituras. Antes que isso, aquele que crê ora a um Deus que é figurado por uma representação de objeto transicional altamente personalizada, em seu sistema de fé interior, privado e notoriamente idiossincrático. Assim, todos os elementos inconscientes, pré-conscientes, tanto quanto os conscientes e refletidos, da relação do indivíduo com Deus e as características de sua representação de Deus, entram em movimento. Podem incluir elementos que são mais maduros conscientemente e auto-refletidos, mas também elementos que derivam dos níveis primitivos de desenvolvimento e têm uma qualidade mais infantil, dependente e mesmo narcisista.

Pode-se dizer que, em oração, o indivíduo entra no espaço transicional onde encontra sua representação de Deus. Aqui também se expressa a dimensão ilusória da experiência religiosa. Como demonstram Winnicott (1953, p. 15) e Rizzuto (1979, p. 209), realidade e ilusão não são termos contraditórios. A oração, assim, pode tornar-se um canal para expressar o que é mais único, profundo e pessoal na psicologia do indivíduo. Todos os elementos de transferência que se tornam familiares aos psicanalistas podem entrar na experiência do orante e vêm configurar a experiência tanto de Deus quanto de si próprio em suas circunstâncias.

É Domínguez Morano (1994) quem leva adiante tais intuições de Meissner. Começa ele, implacavelmente, lembrando que, no sentido propriamente espiritual, segundo Inácio de Loyola, patrono universal dos retiros espirituais na Igreja Católica, 95% das pessoas que fazem oração são iludidas. (p. 6).

Aqui devemos recorrer a Freud. O Deus sábio, bom e justo, surge desde o desamparo que experimenta o adulto perante a vida, reativando aquela situação infantil, na qual se viu igualmente indefeso, mas salvo por aqueles poderes excepcionais que foram os pais. Com razão, foi exposto que esses representaram os primeiros deuses na vida. São divindades



ilusórias. E o motor da ilusão é o desejo. Há uma profunda resistência em abandonar a primazia do desejo sobre a realidade. A onipotência do pensamento apresenta-se, então, como uma expressão do narcisismo infantil, que se empenha a manter-se a todo custo, dando lugar a uma supervalorização das próprias idéias, sentimentos e afetos. O indivíduo, com a oração, assegura-se uma influência direta sobre a vontade divina e, com isso, uma participação em sua onipotência, de maneira que o faça atuar conforme seus desejos.

Winnicott abre-nos precisamente aqui uma nova perspectiva. Na medida em que os objetos transicionais são vivenciados como criação própria, desde uma onipotência a certo modo alucinatória, facilitam e abrem caminho ao reconhecimento e aceitação da realidade objetiva como um “não-eu”. Paulatinamente, torna-se o bebê capaz de distinguir entre fantasia e ato, no trânsito do princípio do prazer ao princípio de realidade. Mas, processo que persiste toda a vida, o fenômeno transicional, espaço da ilusão, é particularmente delicado e vulnerável, sujeito a importantes distorções.

Podem-se caracterizar três tipos de oração e experiência religiosa, a título de ilustração:

- a - *O Deus do espelho* não chega a constituir um outro. O Deus da onipotência narcísica é o Deus da união simbiótica e difusa com toda a realidade circundante. É o Deus do *fundamentalismo* e do *fanatismo religioso*. O objeto religioso, em sua qualidade de sagrado e total, é engolido e confundido com o próprio *ego*. É uma situação qualificada por Vergote (1969), como pré-religiosa (p. 212), a qual supõe uma relação fusional e prazerosa com um todo que prefigura a totalidade do sagrado. Na oração, o ser humano deve aprender a diferenciar Deus do qual necessita para viver, da mesma forma que o bebê se vê na situação de não confundir sua mãe com o peito que necessita para viver. O desejo humano busca um todo que não podemos identificar com Deus. É ilusão encontrar um ser coextensivo ao desejo humano de infinitude (Vergote, 1974, p. 153-154). Não podemos pensar nem sentir a Deus absolutamente à margem dos conteúdos com que sua representação foi surgindo em nós. O Tu que se busca na oração cairia na condição de espelho no qual intenta recuperar a onipotência infantil.
- b - *O Deus da mãe imaginária* é o Deus do sentimento oceânico. A relação com Deus aqui pretende eliminar nossa condição de seres separados, a única que possibilita o autêntico encontro com a alteridade. A isto resistem o *pseudomístico*, o *iluminado*, que aspiram a uma permanência constante do gozo fusional. Seu Deus é essencialmente uma fonte de prazer e consolo, especialmente marcado pelas aspirações do *id*.
- c - *O Deus da lei e do sacrifício* gira em torno do conflito não resolvido com o elemento paterno, numa ambivalência de amor e ódio. Não cabe senão uma relação de rebelião permanente ou de submissão aniquiladora, em constante oscilação. Desde tal ambivalência, a agressividade e a culpa impregnam sua interioridade. Uma agressividade que não será como a do fanático, convertida na destruição do diferente; sua violência desloca-se e oculta-se sob o ritual do sacrifício, como lugar onde, simultaneamente, aninha-se o ódio ao outro com a volta desse ódio contra si mesmo, em forma de culpa. O sacrificador encontra como interlocutor fundamental de sua oração um *superego* sacralizado. Vive da obediência, da norma e tem na moral, convertida em moralismo, o eixo de sua vinculação religiosa.



O caminho que a tradição cristã se propõe é rastrear o desejo de Deus através da difícil leitura de nosso próprio desejo, como espaço fundamental onde cremos escrita sua palavra específica sobre nossas vidas. É o caminho da meditação e da contemplação, que remonta às origens do cristianismo e foi denominado *lectio divina* no século III por Orígenes e desenvolvido no século XI pelo monge cartuxo Guigo (Oliveira, 1996, p. 77-9). É o caminho do discernimento dos espíritos proposto por Inácio de Loyola, o qual confronta o desejo de Deus com as nossas “moções”. Aqui deve-se dar o passo ao terreno da mística, que constitui o próximo item.

5 - Agostinho de Hipona: mística e narcisismo

Agostinho nasceu em Tagaste, no Norte da África Romana, a 13 de novembro de 354, filho de Mônica, uma cristã fervorosa, e de Patrício, um servo civil pagão. Uma sugestão dos traços narcísicos de Agostinho, e de seu auto-centramento, é sublinhado pelo fato que no todo de sua autobiografia, as *Confissões*¹, escrita entre 397 e 400 de nossa era, ele faz uma única referência, e rude, a um irmão mais jovem (Navílio) e não menciona sua irmã (I.7,11). Quando jovem confessa: “eu amei a vaidade da vitória” e seu desejo de “ser considerado o melhor” (I.10).

Agostinho faz poucas referências também ao pai, que morreu aos seus 17 anos, considerando-o violento, mas esse não batia em sua mulher, algo comum na época. Esta “suportava infidelidades sem jamais o hostilizar”. Suas virtudes são emocionadamente lembradas por Agostinho (IX. 9). Ao contrário do pai, Mônica jogou um papel central em sua vida, o que lembra ao descrever seus funerais: “Privada de tão grande consolo, minha alma sangrava, e minha vida, sendo uma com a sua, se despedaçava” (IX.12). Lamenta-se por “um apego demasiadamente carnal” (IX.13). Relata que ela “como acontece com todas as mães, queria conservar-me a seu lado, porém muito mais que o normal” (V.9). Em geral, Mônica vem grandemente idealizada através das *Confissões*.

Com o sacrifício das economias dos pais, Agostinho pode estudar, enviado à Universidade de Cartago (I.16; II.3), brilhante em seus estudos de direito e retórica: “ora soberbo, ora supersticioso, sempre vaidoso. Ora em busca do quimérico louvor popular...” (IV.1). Durante esses anos, viveu com uma concubina, da qual teve um filho, sendo-lhe fiel, mas não informa seu nome. Talvez parte de sua motivação de desafiar a mãe, já que, paralelamente, aproxima-se da heresia maniqueísta (IV.1,2; VI.6; IX.6), justamente após a morte do pai, o que sugere a tentativa de vencer o triângulo edípiano, como percebem Kligerman (1957, p. 476) e St. Clair (1994, p. 53).

Agostinho vai então a Roma ensinar os mesmos temas que tinha ensinado em Cartago. Como relata, sua mãe o acompanhava: “Ela chorou amargamente a minha partida e me seguiu até o mar. Quando me apertou estreitamente, tentando persuadir-me a voltar ou a deixá-la vir comigo, enganei-a (...) Fugi dela (...) Nessa mesma noite parti escondido, e ela ficou a chorar e a rezar (...) Tu me levavas para longe dela, a fim de que eu vencesse as paixões pelas próprias paixões e para punir, com o merecido flagelo da dor, a saudade do seu amor humano por mim.

¹ Cita-se a numeração consagrada, por ordem de 13 livros, com numerais romanos, e capítulos, com numerais arábicos, para facilitar a procura em qualquer edição. Segue-se a tradução para o português, feita por Editora Paulus, 1997.



Como acontece com todas as mães, queria conservar-me a seu lado, porém muito mais que o normal...’’ (V.8).

De Roma, Agostinho transfere-se a Milão para ser professor de retórica e lá conhece o bispo Ambrósio de quem diz: “homem de Deus, acolheu-me paternalmente...Comecei a estimá-lo, a princípio não como mestre da verdade, pois não tinha esperança de encontrá-la em tua Igreja, mas como homem bondoso para comigo (...) Eu me encantava com o seu modo de discursar (...) Não me esforçava em aprender os temas que ele expunha, mas somente em ouvir como ele os dizia (...) Permanecera em mim esse fútil interesse, perdidas as esperanças de que se patenteasse ao homem um caminho para chegar a ti (...) Não me era possível separar as duas coisas: enquanto abria o coração às palavras eloqüentes, entrava também, pouco a pouco, a verdade que ele pregava’’ (V.13,14). Começa a conversão de Agostinho ao Cristianismo e termina preferindo a doutrina católica (VI.3,4,5,11). Agostinho pensa casar, sua mãe o ajuda a encontrar uma jovem ainda em falta de dois anos para a idade núbil. Com o impedimento pela concubina e pelo filho, Agostinho não pode casar. Essa retorna para a África, deixando o filho com Agostinho. Agostinho reconhece que não desejava casar, mas só desejava o prazer (VI.15).

Após um período de longo sofrimento, sem esperança (VI.5,6,13,15), Agostinho começa a sentir a inadequação de sua compreensão de Deus (VII.2,5,10) num *insight* que lhe apontava a bondade das coisas ao lado da beleza de Deus (VII. 12,16,17). Será no ano de 386, quando já se voltava aos escritos de São Paulo, em luta contra a própria vaidade e amantes, que lhe vem um experiência de conversão emocional. É quando lhe vem a visão do menino com o livro que lhe entrega a ler. Abrindo a Bíblia depara-se com o texto de Rm 13,13s e dissipam-se as dúvidas que o atormentavam. Vai com o amigo Alípio à mãe e lhe conta o acontecido, a qual exulta após tantos anos de oração em favor do filho (VIII.12).

Cedo após seu batismo, Agostinho e seu séquito decidem voltar à África. Na viagem param na praia de Óstia, Roma, onde Mônica veio a falecer com 66 anos de idade. Poucos dias antes, Agostinho e ela olharam pela janela e compartilharam uma experiência de êxtase que Agostinho descreve em termos eróticos que usam, tanto a união com um amante, quanto com Deus:

“sucedeu...que ela e eu nos encontrássemos sozinhos, apoiados a uma janela, cuja vista dava para o jardim (...) Nossa conversação chegou à conclusão de que o prazer dos sentidos do corpo, por maior que seja e por mais brilhante que seja essa luz temporal, não é digna de ser comparada à felicidade daquela vida, nem mesmo é digna de ser mencionada. Elevando-nos com o mais ardente amor ao próprio Bem, percorremos gradualmente todas as coisas corporais até o próprio céu (...) E subíamos ainda mais ao interior de nós mesmos, meditando, celebrando e admirando as suas obras. E chegamos assim ao íntimo de nossas almas. Indo além, atingimos a região da inesgotável, onde nutres eternamente Israel (...) Enquanto assim falávamos, ávidos de alcançar a Sabedoria, chegamos apenas a tocá-la num supremo ímpeto de nosso coração, e, suspirando, renunciávamos a essas ‘primícias do espírito’, para voltarmos ao som vazio de nossos lábios (...) tal como acabamos de experimentar, atingindo num relance a Sabedoria eterna, que permanece imutável e para além de toda realidade; se essa contemplação se prolongasse e todas as outras visões desaparecessem, e somente esta nos arrebatasse, nos absorvesse e nos mergulhasse no gozo interior, de tal modo que a vida eterna fosse como aquele momento de intuição pelo qual suspiramos (...) No entanto, Senhor, tu sabes como nesse dia, durante esse colóquio, o mundo, com todos os seus prazeres, perdia para nós todo valor’’ (IX.10).



A maioria dos comentadores estão de acordo a respeito da relação extraordinariamente próxima que Agostinho teve com sua mãe. A questão é saber qual a influência dessa relação com a vida religiosa do filho. Nas *Confissões*, podemos observar algo do superenvolvimento de Mônica com Agostinho enquanto adulto jovem, uma qualidade de intrusão tal que ele sentiu necessário escapar furtivamente dela, quando deixou a África. Não é irrazoável interpretar o envolvimento sexual e maniqueu de Agostinho, em parte, em função de sua necessidade de ser diferente daquela espécie de pessoa que Mônica tanto esperava que ele fosse.

Eventualmente, Agostinho resolveu seu conflito (identidade própria *versus* fusão), tanto que se tornou capaz de estar próximo e afeiçoado à sua mãe e ele tornou-se parte de sua casa, próxima a ele durante sua conversão ao cristianismo. Realmente, quando, logo após sua conversão, retornava à África, tendo a mãe por companhia, tendo ambos compartilhado um momento de êxtase, ele sentiu, de uma forma paralela, antes inaudita, paz com ela e em sua relação com Deus. A gradual reaproximação com a mãe permite-lhe fazer as contas com o Deus dela. De alguma forma, sua nova proximidade com a mãe coincidiu com sua abertura e apaixonado envolvimento com Deus. De algum modo, a morte de Mônica parece tê-lo libertado, em parte, para seguir a rota do celibato ao longo do caminho de fé.

Agostinho, maduro, como ser humano de elevada formação e com ricas relações, claramente entrou em relação com um Deus rico e complexo. As *Confissões* revelam uma pessoa com genial introspecção e sensibilidade que inclui a dimensão feminina, do ponto de vista psicanalítico. O que vem relacionado com o lado positivo de sua relação com a mãe.

Parece que, cedo em sua adolescência, Agostinho associou Deus com sua mãe e tentou resistir ao superenvolvimento materno ao mesmo tempo em que resistia ao seu Deus. Seu acerto de contas com ela vem em paralelo à sua reconciliação com Deus. Seu amor a Deus é de um apaixonado louvor: “...quer louvar-te o homem, esta parcela da tua criação. Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (I.1). Tem sido dito (Kligerman, 1957) que os solilóquios orantes de Agostinho com Deus, nas *Confissões*, poderiam “igualmente descrever a experiência do bebê com sua mãe suficientemente boa em fusão com o sua adorada criança” (p. 71). Os discursos plenos de prece de Agostinho a Deus retratam um Deus irresistivelmente amoroso e idealizado, como o leite e o peito materno, de forma que seus dons fluem através deste leite (I.6). Agostinho fala das admoestações maternas relativas à castidade, como voz de Deus.

Como se pode esperar, Agostinho usa a linguagem das relações humanas, algumas vezes de amor erótico, outras de uma criança com seu Deus parental poderoso. Mas a teologia de Agostinho é demasiado rica e complexa para ser limitada a essas expressões.

A mudança desenvolvimental é noticiável em como Agostinho se dirige a Deus: “Assim, ainda menino, comecei a dirigir-me a ti, como a ‘meu rochedo e meu refúgio’; rompiam-se em mim os nós da língua, ao invocar-te; era pequeno ainda, mas era grande o fervor com que eu te implorava que me evitasses os castigos na escola” (I,9).

Agostinho adulto é consciente das divisões que traz consigo. Nota-se a transição entre o externo e o interno, algo que vem de fora, mas conhecido por dentro, algo que conforta e ilumina mas que assusta, algo que está nos objetos, mas permanece além deles:

“Instigado a voltar a mim mesmo, entrei em meu íntimo sob tua guia e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio (cf. Sl 29,11). Entrei e com certo olhar da alma, acima do olhar comum da alma, acima de minha mente, vi a luz imutável. Diria muito pouco se afirmasse que era apenas uma luz muito, muito mais brilhante do que a comum, ou tão



intensa que penetrava todas as coisas. Não era assim, mas outra coisa, inteiramente diferente de tudo isto. Também não estava acima de minha mente como óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas mais alta, porque ela me fez, e eu, mais baixo, porque feito por ela. Quem conhece a verdade, conhece esta luz.

Ó eterna verdade e verdadeira caridade e cara eternidade! Tu és o meu Deus, por ti suspiro dia e noite. Desde que te conheci, tu me elevaste para ver que quem eu via, era, e eu, que via, ainda não era. E reverberaste sobre a mesquinhez de minha pessoa, irradiando sobre mim com toda a força. E eu tremia de amor e de horror. Vi-me longe de ti, no país da dessemelhança, como que ouvindo tua voz lá do alto: ‘Eu sou o alimento dos grandes. Cresce e me comerás. Não me mudarás em ti como o alimento de teu corpo, mas tu te mudarás em mim’ (VII,10).

“Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Eis que estavas dentro, e eu fora. E aí te procurava e lançava-me nada belo ante a beleza que tu criaste. Estavas comigo e eu não contigo. Seguravam-me longe de ti as coisas que não existiriam, se não existissem em ti. Chamaste, clamaste e rompestes minha surdez, brilhaste, resplandeceste e afugentaste minha cegueira. Exalaste perfume e respirei. Agora anelo por ti. Provei-te, e tenho fome e sede. Tocaste-me e ardi por tua paz.” (X,27).

Eis, a modo de conclusão, uma poderosa síntese da experiência do Agostinho adulto, integrado, teólogo e líder. Uma boa introdução, seja para um retiro espiritual, seja para um curso de espiritualidade. Deus imanente e Deus transcendente. A graça divina e a busca humana entremeadas. Pálidas expressões nas buscas objetais agora abrem-lhe ao caminho do infinito, como será abordado nos autores abaixo.

6 - Discussão com Winnicott, Rizzuto e Meissner

Sem dúvida, a psicanálise clássica ressentia-se de novas abordagens que pudessem levar em conta os conteúdos religiosos na terapia, o que era limitado pelos preconceitos freudianos acerca da religião (Domínguez Morano, 1991). A escola inglesa das relações objetais abre novas perspectivas especialmente com a proposta de Winnicott, ao desenvolver as noções do fenômeno transicional, onde se processam a ilusão e o símbolo. Se Winnicott não manifesta uma crença religiosa, levanta a importância da capacidade de “acreditar” e adverte contra um Deus externo. A religião não mais pode ser rejeitada como mera ilusão, mas pode ser abordada no contexto das relações interpessoais em vista de um *self* verdadeiro, em que o infante possa sentir-se real. Como será analisado, nesse momento Winnicott toca a questão de “ser”.

O desenvolvimento das idéias de Winnicott para a análise do fenômeno religioso revelou-se fértil, especialmente com Rizzuto e Meissner, o que aqui se procura demonstrar com a análise da experiência de oração e da vida mística de Santo Agostinho. Mas, como se expõe, não se pode dispensar Freud e o conflito edipiano. Melhor é um modelo que associe igualmente a simbiose/individuação de Mahler, o espelhamento, de Kohut, e a identidade do ego de, Jakobson, como se propõe Kernberg (1976).

Embora as avaliações de Rizzuto e Meissner, na trilha de Winnicott, a respeito da “ilusão” seja bem mais complexa e rica que a de Freud, o termo carrega poderosas conotações negativas não elididas simplesmente ao redefini-las ou declará-las adaptativas. Os religiosos declararão não somente que suas crenças derivam de tradições de uma comunidade objetivamente existente, mas que sua experiência, em parte, responde a uma divindade realmente existente (Wallace, 1991, p. 275). Embora o investigador psicológico possa colocar entre



parênteses questões a respeito da veracidade do transcendente, o religioso não pode e protestará veementemente diante de qualquer tentativa de conceptualizar a religião como ilusória. Se um religioso tratar sua divindade como protagonista ficcional, num jogo ou novela, então aquela divindade poderá realmente ser entendida como um objeto transicional, ao qual o que acredita poderá relacionar-se na forma utilitária mágica ou onipotente de uma criança com seu ursinho ou fralda. A questão que se põe, segundo Richardson (1992), é se Deus é genuinamente transcendente ou apenas um objeto. Não estaremos apenas diante de uma maneira mais sofisticada de falar sobre a nossa experiência subjetiva em religião, com um respeito um pouco maior do que a concepção de Freud permite? (p. 430).

Rizzuto (1992) responde às críticas reafirmando que a psicologia e a psicanálise da religião são disciplinas naturais, incapazes de ir além do seu nível fenomenológico de discurso. Tudo o que elas afirmam ou negam refere-se exclusivamente a realidades psicológicas, sejam Deus, pessoas ou seres fictícios. Porém, a abordagem atéia de Freud é tão injustificada como o “doce aroma” dos apologistas da religião. Não é tarefa dos psicanalistas dizer o que Deus é ou não é, como tal. O que se faz necessário é uma teoria do processo de transformação de representações a serviço da vida psíquica do indivíduo. E, neste aspecto, a fé é tão ambígua quanto o resto da vida psíquica e Deus vem envolvido nessa ambivalência (p. 157-158).

Mais que isso, Laor (1986) alerta que a imagem de Deus não preenche a definição de Winnicott de objeto transicional. Tal imagem, recorda Black (1993), ao contrário do objeto transicional, não é usada temporariamente e, então, perdida ou “relegada ao limbo”, embora alguns ateus possam sentir que Deus tenha sido para eles um objeto transicional, e Meissner é totalmente consciente disso. Ao contrário, por contraste, objetos primários de amor, como os pais, são internalizados de uma forma que não leva à ausência de sua imagem ou representação objetual (p. 1086). Tornar a divindade um “objeto transicional” é um desserviço tanto à teologia quanto à psicanálise. Meissner levanta e então evade o problema da demarcação entre o mágico e o racional, entre o ilusório e o real. Ao propor uma paz pragmática entre teólogos e psicanalistas, defendendo que cada campo deve aceitar a autonomia do outro, insiste num lugar privilegiado para a teologia, com o que o diálogo entra em colapso (p. 676-677). A verdade é que ainda, segundo Laor (1989), a teoria de Winnicott sobre cultura nada diz sobre aspectos específicos da dimensão religiosa (p. 223). Ao que Rizzuto (1992) pondera que as crenças não necessitam de defesa. Elas existem, gostemos ou não. Não temos o poder de trazê-las à existência ou fazê-las desaparecer (p. 159). Não há, porém, para ela, realidade sem objetos e representação (p. 161).

O fato é que a experiência, segundo Mann (1964), mostra que todos os pacientes trazem uma ilusão religiosa, com ou sem a presença de formas institucionalizadas de religião (p. 163). Deus e os deuses permanecem representações objetais e refletem a necessidade humana permanente de transpassar um objeto. Realmente, por ironia, amar verdadeiramente um objeto, com os riscos que comporta, pode ser mais difícil do que amar um Deus perfeito (p. 164). O que não significa que o ser humano seja inapelavelmente religioso, em termos de saúde. Ao contrário de Rizzuto, Vergote (1978) não considera a pessoa como um ser universal e intrinsecamente religioso, que, inevitavelmente, cai doente se o seu empenho religioso putativo sempre presente é reprimido ou não respondido.

Hoje, há autores que propõem, sempre segundo a teoria das relações objetais, seja objetos que sucedem o objeto transicional, seja objetos a esse anteriores, como vem abaixo exposto.



7- Para além dos fenômenos transicionais ou ainda antes?

7.1 - La Mothe: o objeto vital

O ser humano é um ser imaginante, simbolizante e motivado representacionalmente num meio social e igualmente simbólico (Wallace, 1983, p. 183-184). É neste caminho que La Mothe (1998) propõe, na esfera do religioso, o que chama de objetos vitais. Enquanto os objetos transicionais são um movimento da fusão à existência compartilhada, do processo primário ao secundário de pensamento, da fantasia à realidade, e são idiossincráticos a cada criança, os objetos vitais provêm um senso subjetivo de identidade, continuidade e coesão, suprimindo conforto e segurança a pessoas e comunidades em períodos de ansiedade, além de fornecer, aos que neles crêem, uma crença inconsciente na onipotência com o propósito de organização das experiências e das realidades subjetivas e intersubjetivas. O que já estava em estado seminal em Rizzuto, quando reflete que a representação de Deus própria da primeira infância será, muitas vezes, reelaborada no contato com a religião institucionalizada e a cada crise na vida. A criança não compartilha seus objetos transicionais, o adulto compartilha, os objetos transicionais derivam do processo primário de pensamento, os objetos vitais derivariam do processo secundário. Rizzuto (1979), porém, argumenta que uma representação mental não pode ser transformada numa idéia abstrata. Esta é um novo conceito, um processo consciente, secundário. Pode ser vinculada com representações objetais mas não depende somente delas, nem delas necessariamente se origina (p. 27-28). Pode, no entanto, ser um erro conceber que as representações de Deus no adulto serão meramente objetos transicionais. La Mothe evoca os resultados do holocausto nos judeus sobreviventes. Tudo o que lhes dava coesão, intersubjetivamente compartilhada, lhes foi arrancado pelos nazistas: atitudes, práticas, esperanças, expectativas, aspirações, desejos sociais, num forte senso de identidade, continuidade e coesão. Em suma, tudo o que constituía a sua vitalidade desde a infância e tinha conotação sagrada. O resultado foi a experiência de um passado como morto, sem sentido, um presente sem espontaneidade e um futuro como algo a que se sucumbe. Em suma, ao ser humano lhe foi extirpada a identidade espiritual, construída e sustentada intersubjetivamente a partir de objetos vitais, muitos deles sagrados, que lhes organizavam a construção da experiência. O que sobrou foi um grande vazio.

7.2 - Bollas: o objeto transformacional

Se La Mothe propõe um objeto mais de acordo com a experiência adulta, Bollas (1987) veio mais ao passado, às origens, propondo um objeto anterior ao transicional, o objeto transformacional. Shafranske (1992) o ilustra com um caso na esfera religiosa e encontra sua utilidade na aptidão para oferecer uma conceptualização que incorpora os achados da pesquisa empírica da psicologia desenvolvimental e várias construções teóricas do processo representacional, entre as quais as de Stern (1985), o qual reconhece a discriminação de objetos e as relações objetais desde o nascimento. O caso refere-se a uma paciente de vinte e dois anos em que o transformacional não foi transfigurado num objeto transicional viável. Trata-se de uma paciente judia que se sente no deserto, clamando a Iahweh. Procurou tantos



serviços religiosos quantos pode, até três ou quatro vezes ao dia, sem alcançar uma sensação visceral da experiência de Deus. O mais significativo em seu desafeto com a comunidade religiosa foi a experiência que “Deus se fora”. Seu vazio não alcançou ser preenchido. Seu desafeto com a comunidade religiosa foi baseado na desilusão e perda dos estados de afeto que, momentaneamente, transformaram seu vazio de *self* noutro pleno de Deus. O mesmo acontecia na transferência durante a terapia. É o que Shafranske reconhece nas comunidades religiosas de expressão carismática, onde o objeto transicional pode ser tocado de alguma maneira. No momento do relato, a paciente ainda não evolvera do nível transformacional, numa procura maníaca de um objeto que pudesse prover um senso de sustentação interna. Sua questão de Deus tem sido a expressão de sua busca de um objeto transformacional.

Bollas invoca um tipo de objeto conhecido ainda não pensado (p. 16), que tem o ego como fator constitutivo (p. 22). São elementos até agora inarticulados da vida psíquica, expressão de estados subjetivos, incognoscíveis até o momento (p. 256). Sabe-se de alguma coisa, mas até agora foi-se incapaz de refletir sobre ela (p. 285). O sujeito chega bastante tarde em cena, quando já estaremos constituídos através da negociação do ego com o meio (p. 21). É nesse contexto que se insere o objeto transformacional. Estamos diante do objeto transformacional “quando a mãe é menos conhecida como um objeto diferenciado com qualidades específicas, do que como um processo vinculado ao ser do infante e às alterações de seu ser”. O primeiro objeto a ser é identificado com as alterações do estado do ego. Por essa razão, tal objeto vem denominado objeto transformacional “e a busca do adulto pela transformação constitui, em alguns aspectos, a memória desse primeiro relacionamento” (p. 16). Alguns estados do *self* são “‘estados’ de ser não transformados e armazenados pelo indivíduo na expectativa, talvez, de um dia poderem ser compreendidos e, depois, ou transformados em derivativos simbólicos ou esquecidos” (p. 17).

“Um objeto transformacional é identificado experimentalmente pelo infante com processos que alteram a experiência do *self*. É uma identificação que surge de um relacionar simbiótico, onde o primeiro objeto é ‘conhecido’, não tanto por o colocarem em uma representação objetual, mas como uma experiência recorrente do ser – um conhecimento mais existencial, em oposição ao representativo” (p. 28).

O objeto, pois, é procurado por sua função de indicador de transformação, como um meio que altera o *self*, numa “relação objetual que não emerge do desejo, mas de uma identificação perceptiva do objeto com sua função: o objeto como um transformador ambiente-somático do sujeito”. A fase transicional, segundo Bollas, na verdade, é a herdeira do período transformacional (p. 29).

Bollas relaciona explicitamente o objeto transformacional com muitas crenças religiosas. “Por exemplo, quando o sujeito acredita na possibilidade real de uma divindade transformar completamente o meio, ele está mantendo, dentro de uma estrutura mítica, os termos do vínculo com o primeiro objeto”, num saber que permanece simbiótico e numa esperança que pode ser investida em vários objetos tais como trabalho, mudança, férias, troca de relacionamento, que signifiquem a experiência de transformação (p. 30). No âmbito da fixação transformacional, quando na vida adulta “desenvolvemos a crença em uma divindade, cuja ausência, ironicamente, é considerada de tanta importância para a existência do homem quanto sua presença” (p. 32). Aqui, justamente, cabe lembrar que transformação não significa somente gratificação e que a frustração é também necessária às funções transformativas (p. 46).



Há momentos em que a pessoa é abalada por uma experiência, e levada à certeza absoluta de que o espírito do objeto a envolveu e conviveu com ela em um encontro de reconhecimento silencioso que desafia a representação.

“Talvez, o exemplo mais óbvio dessa forma de experiência ocorra durante o momento da conversão de um ateu ao objeto sagrado: nas conversões ao Cristo, a pessoa geralmente sente um aprisionamento súbito do *self* pela presença sagrada (...) essas experiências cristalizam o tempo em um espaço onde o sujeito e o objeto parecem consumir um encontro íntimo (...) o cristão pode ir à Igreja, e lá ter esperanças de encontrar os traços de sua experiência” (p. 48-49).

É o que Bollas chama de objeto conservativo: “uma outra forma do conhecido-não-pensado” (p. 141), que pode também ser consolidado na experiência de não-retorno de um dos genitores, após prolongada ausência, o que se torna um acontecimento definidor do *self*. São experiências ou traumas vivenciados como definidores da vida, pois o conhecido não pensado é uma parte substancial de cada um de nós (p. 142).

A evolução normal dá-se do conhecido-não-pensado para as relações objetais e, destas, para o pensado. “É somente por meio do uso e da experiência que o sujeito faz do outro que as representações mentais dessa experiência podem transmitir e conseqüentemente representar o idioma do conhecido não-pensado de uma pessoa” (p. 339). Mas, lembra-nos Shafranske (p. 66), que, embora as representações de Deus da fase transicional pareçam suplantar seu precursor, a transformacional nunca é inteiramente abandonada e continua a existir como um objeto. O conhecido-não-pensado nos liga ao cerne do nosso *self* verdadeiro bem, como aos nossos antepassados (p. 342).

É o momento de perguntar: não seriam as experiências de Agostinho ligadas ao objeto transformacional? O que dizer de sua intensa, sofrida e peregrinante busca do prazer e da verdade? Por que buscaria justamente na filosofia estoíca tudo o que a mãe não gostaria de nele esperar? O que seria capaz de tocar-lhe o íntimo espiritual e emocional no fundo é a sua pergunta.

Rizzuto (1992) responde: “o sentimento separado, senso do próprio *self*, e experiência subjetiva provindo da matriz representacional é uma tarefa impossível. Eles vem juntos, a eles são aspectos complementares um do outro. Ela está de acordo com Bollas, quando afirma que o modo de lembrança do primeiro objeto é um modo existencial de ser, mas discorda em que ele seja não-representacional. É verdade, segundo ela, que elaborações mais tardias e transformações da representação de Deus permitem certas pessoas formar e usar inconscientemente a representação de Deus, como capaz de transformar seus estados interiores. Mas também é verdade que muitas pessoas, devido a experiências precoces muito más ou desenraizamentos a qualquer outro nível das relações humanas, possam vir a formar, inconscientemente, uma representação de Deus que não é apta a trazer alguma transformação desejável e possa ou deva ser evitada. No segundo caso, permanecemos no escuro. Não há como saber se essas pessoas viveram ou não a experiência do objeto transformacional. Tudo o que podemos dizer é que elas não têm desejo agora de ser envolvidas com Deus. Para Rizzuto, é incorreto aplicar a noção de objeto transformacional à religião em geral e somente os estudos empíricos poderão dizer em que casos se aplicam (p. 162-163).

Até onde pode ir a psicanálise na busca das origens do aparelho psíquico e do fenômeno religioso, especialmente a mística? É a pergunta que salta os olhos desde agora e nas análises que seguem.



7.3 - Garbarino: o ser

Garbarino (1990) também postula um ser anterior ao ego. Este ser tem características diferentes daquelas do narcisismo do ego, mas constitui uma instância capaz de perceber o desequilíbrio narcisista que significa o nascimento. “Se o narcisismo do ego tem mais a ver com a neurose, o do ser está mais ligado à psicose e aos estados fronteiros, mas podemos também encontrá-lo em outras circunstâncias como a criatividade e a mística” (p. 11). É justamente o estudo da mística que levou Garbarino à idéia do ser (p. 19). Evocando Groddeck, Garbarino identifica o ser na constituição da percepção do narcisismo do id ilimitado. Freud, ao contrário, pensou numa autopercepção do id. O ser, ao contrário do ego, não tem representações porque não tem imagens, não tem identificações de si. Seu potencial de desenvolvimento desdobra-se justamente na mística, na criatividade e na adolescência (p. 10-13). Quer dizer que na mística, como na criatividade, como na adolescência, o desdobramento do ego ou a necessidade de constituir um novo ego, dá lugar ao desenvolvimento do ser. A função da realidade não está perdida, ao contrário do que ocorre quando há o desmoronamento do ego, na psicose. (p.15-16). O limite entre a criatividade, a mística e a psicose é muito impreciso e os artistas plásticos, às vezes, caem em depressões psicóticas. No caso da psicose, a dificuldade que é não há conflito e que esse seja o drama quanto mais pura ela for (p.27). Os psicóticos, então, perdem o ser. Já os místicos para chegar ao ser têm que fazer esforços enormes, como demonstra, por exemplo, todo o período de ascese de São João da Cruz, quando descreve a “noite dos sentidos” e a “noite do espírito” (p. 29-30). Nos psicóticos, o desmoronamento do ego-instância, e a desintegração do esquema corporal como consequência, faz surgir uma nova patologia, a patologia do ser (p. 34). Para que tal regressão seja possível é necessário que as identificações primárias estejam mal constituídas, o que depende tanto de fatores constitucionais como de um déficit no investimento materno.

Chama-se ser ao instante inicial, anterior ao ego e a toda identificação, no qual tal ser acha-se em união não discriminada com a mãe-universo, provido unicamente de uma só dimensão, sem limites e sem tempo, infinito e eterno.

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 sentimentos (...) São mais primordiais, mais elementares, do que as percepções que surgem externamente, e podem ocorrer mesmo quando a consciência se 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 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 à



relações ainda não avaliadas entre o princípio do prazer e as duas forças primevas, Eros e o instinto de morte” (p. 227-228).

7.4 - Grotstein: outras aproximações - a posição transcendente e as transformações em “0” de Bion

Grotstein postula uma terceira posição, cunhada de “posição transcendente”, ao lado das posições esquizo-paranóide e depressiva de M. Klein e o faz dialogando com Bion, em suas explorações místicas da mente. Seria na posição transcendente que a transformação em “0” de Bion encontraria lugar. A questão estaria em “como conhecemos o que nós conhecemos”. Em o “pensador numinoso” geram-se os “pensamentos-sem-um-pensador” (Bion, 1962). Num reexame matemático do inconsciente, já Matte-Blanco (1975, 1988) desenfatura a importância dos seus impulsos e, ao invés, sublinha a noção que ele consiste de séries infinitas especificamente e, quantitativamente, do infinito em geral. Há uma série de correlações possíveis. Bion (1962, 1963) associa os *elementos beta* com a *coisa-em-si*, de Kant. Grotstein (p. 112), defende que o *Real* de Lacan é equivalente à *coisa-em-si* de Kant e ao “0”, de Bion.

Enquanto a posição depressiva de Klein é o mediador das transformações da função P-S alfa (*splitting*, identificação projetiva, idealização e negação onipotente mágica) para K (teste consensual de realidade), informa-nos, contudo, que as transformações em K são alcançadas pelas observações baseadas-no-sentido, o que Grotstein associa com as transformações simbólicas inerentes à posição depressiva e a K, associados com ela, não às experiências metaobservacionais de transformações em “0”, que pertenceriam somente à posição transcendente. Daí propõe ele a posição transcendente para uma função ultrasensual. Na posição transcendente, que pode ser encontrada em muitos filósofos e místicos, o indivíduo deve abandonar a presença do objeto para olhar para dentro na sua subjetividade; isto é, a posição transcendente é a quintessência de uma subjetividade que transcende (para o momento) as relações objetais.

Grotstein é ousado ao propor que o “0” de Bion é a metáfora metafísica genérica para a “matéria negra” de nosso mundo interno e externo e quer incluir todas as concepções até agora atribuídas ao “caldeirão fervente” de Freud, à “ameaça sem nome” de Bion, o “caos” de Winnicott, o “buraco negro” por ele (Grotstein) cunhado, o “horror dos impulsos” de Freud e os respectivos conceitos da operação do instinto de morte de Freud e Klein. Assim, “0” é serenidade e harmonia ou horror e ameaça, a mais fundamental e primária de todas as ansiedades, um terror ôntico através do qual salvamos nossa personalidade do vazio. Bion, variadamente, refere-se a “0” como Verdade Absoluta, Realidade Última. Quando preternaturalmente personificada, ele a chama “Deus”, mas como um pseudônimo pobre. Tal estado é alcançável somente por abandono disciplinado da memória, do desejo, da compreensão, das impressões do sentido, e, talvez, pode-se adicionar, do próprio abandono do ego. Transcende o conceito freudiano de inconsciente e sua constante associação com a sexualidade infantil, bem como os conceitos kleinianos de posições esquizo-paranóide e depressiva. É a inefável matriz, além do *container* de nossa existência. A harmonia e a serenidade dependem da maturidade de nossa capacidade de ser um com esse estado.

É com *Transformations* (1965) e com *Attention and Interpretation* (1970) que vemos Bion lidando propriamente com o místico, para ele análogo ao herói e/ou messias. Grotstein



(1996) identifica que

“Bion está determinado a deixar para trás os preconceitos saturados do *establishment* psicanalítico e aventurou-se internamente em uma pesquisa da alma, jornada mística com a qual eu venho a acreditar foi uma missão para transcender a certeza positivista de seu determinismo e ‘messianicamente’ retornou dele para sua proveniência numa paralaxe e dúvida numinosas, onde a última mística e relativista ‘ciência do homem’ realmente reside. O que emergiu tornou-se talvez o estado da arte na metateoria e metapsicologia psicanalítica” (p. 117).

A universalidade fundamental de “0”, para Bion, reside: 1) na inefável e inescrutável Verdade e Realidade, mas também; 2) no número 0 e seu equivalente psíquico; 3) no estado do “nada”; 4) no vértice das coordenadas cartesianas de sua rede; 5) no Outro, o Sujeito (no *self* e no outro), que transcende entre ser conhecido e alcançado – por causa de seu ser o “Sujeito”. “0” cobre num arco Céu e Inferno no seu ultra-majestático e paradoxal giro. Para Grotstein, nós nascemos em “0” (p. 118). Assim, “0” é incoativo e ocorre antes de PS. Mas precisamos passar através de PS e D para chegar aos aspectos transcendentais de “0”. Para Bion, nos tornamos “0” em termos de uma realização mística transubjetiva. Os objetos deslizam abaixo do significativo místico em vista de preparar-nos para um transitório olhar de relance de Verdade fugaz, inefável. Bion não somente afirma o racional para a deprivação do sensorio na técnica psicanalítica, mas ajuntou-lhe a antiga tradição dos místicos cristãos e hebreus, particularmente os gnósticos, os quais descobriram que, através do ascetismo e auto-abnegação, pode-se olhar para dentro e encontrar o Deus imanente e encarnado. É a consciência do transcendente e da terrível transcendência do nosso mundo interior, o qual temos chamado de inconsciente, quando libertado de suas restrições positivistas, em conexão direta com a inefável e inescrutável divindade.

“0”, pela importância da Verdade, é necessário para o nosso desenvolvimento mental como o alimento para o corpo. É quando Bion (1977) invoca perspectivas interdisciplinares com a matemática e a lógica por suas clarificações abstratas; com a ciência por sua capacidade generativa de seus sistemas dedutivos, com os mitos por sua habilidade para detectar conjunções constantes; com a estética por sua habilidade para representar a *gestalt* pré-formada do todo; com a religião porque ela se relaciona com a necessidade humana de louvar a Deus, que não pode ser objetificado; e com a mística por causa da elegante simplicidade com que cada um pode abraçar o Último. A Realidade Última, que está além de nossos sentidos, além de nossa imaginação, e, além de nossa concepção, pertence à categoria de uma metaconcepção que inclui a Verdade Incognoscível Suprema.

A posição transcendente é restrita à total suspensão da procura por objeto e pela consciência do objeto, embora, paradoxalmente, a presença do objeto seja necessária. A transcendência atravessa a corrente da tradição epistemológica que começa entre os Pré-Socráticos, floresce em Platão, continua nos assim chamados “mistérios” (órficos, eleusinos e outros), os místicos hebreus e cristãos primitivos, e torna-se proeminente nos Evangelhos Gnósticos e no Zoroastrismo, nos escritores místicos apofáticos, tais como Meister Eckhart, Ibn’Arabi, Plotino, tendo florescido, novamente, na Kabbalah Zoar, obscurecida somente com o Iluminismo e demitida com o orgulho e determinismo do positivismo lógico, mas retorna com os trabalhos místicos de Kierkegaard, mesmo nos trabalhos de Nietzsche, como revivescência do Zoroastrismo. Além disso, jogou uma posição proeminente na *Dengwürdigkeiten* (afiada não-resposta a algo) do psicótico Schreber, na análise procedida por Freud. A semente da mística toma raízes na metafísica. Aparece como tal em Hegel e



especialmente na *Crítica da Razão Pura* de Kant, como a questão epistemológica do transcendente, particularmente a “estética transcendente”, um conceito que encontrou sua expressão consumada na literatura existencial, tal como as obras de Sartre e Heidegger, o último ao desenvolver a questão do Ser. Lacan teve o mais profundo respeito pelo misticismo e a totalidade de suas obras pode ser lida como uma apreciação de sua importância na vida mental. Bion, finalmente, tem também um grande respeito pela presença no ser humano do que ele denominou o “instinto religioso ou moral”. Assim, o misticismo tem clamado tanto pela religião, quanto pela epistemologia (Grotstein, 1996, p. 124-126).

A posição transcendente representa a conquista do estado de graça meditativa, no qual alguém experimenta uma serenidade que transcende o conflito, quando já foram alcançadas as capacidades para luto, reparação, empatia, tolerância e ambivalência, amor verdadeiro e cuidado. Vive-se paz com o mundo interno e externo. É o que São Paulo expressa na Primeira Carta aos Coríntios 13,9-13:

“Pois o nosso conhecimento é limitado, e limitada é a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição, o que é limitado desaparecerá. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Depois que me tornei homem, fiz desaparecer o que era próprio da criança. Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas. A maior delas, porém é a caridade”.

O psicótico e o mentiroso confundem “0” com “K”, o indivíduo normal e o neurótico confundem “K” com “0”. O que significa que os psicóticos confundem nosso senso de realidade externa com a “coisa-em-si” – sem disfarce imaginário ou simbólico, enquanto o indivíduo normal ou neurótico, sendo diferenciado protetoramente da “coisa-em-si” – pode até não conhecer que ela existe, o que não acontece com os místicos.

A quintessência do tema da posição transcendente de Grotstein é o conceito da presença de um tema transcendente de ser. Tal experiência constitui uma epifania em que alguém se torna o pensador numinoso dos pensamentos-sem-um-pensador. Grotstein postula, em outras palavras, que existe uma presença coerente, uma inteligência, ou sabedoria que é preternatural em natureza e que pode ser compreendida funcionando como um criador e organizador “divino” putativo da vida mental inconsciente. Este tema transcendente de ser pode ser associado com uma perspectiva teleológica. Ou seja, o *self*, de acordo com esta perspectiva, tem uma existência *a priori* e é o operador que sustenta por trás de nossas vidas. O ser subjetivo é então alcançado numa experiência de alteridade, num modo ôntico (existencial) de designar o Inconsciente como um inefável “eu” (outro “eu”) que é outro para o “eu do *self* que fala, o ego, o qual ao mesmo tempo é o “canal” para o outro. É quando chegamos ao pensador numinoso, que “pensa” “pensamentos-sem-um-pensador”.

7.5 - Eigen: outras aproximações possíveis - a fé em Winnicott, Lacan e Bion

Já em 1981, Eigen tentava uma aproximação na área de fé entre Winnicott, Lacan e Bion. Por área de fé, ele entende “um caminho de experiência o qual é empreendido com todo o ser de alguém, ‘com todo o coração, com toda a alma, com todo o entendimento’, o que evoca o texto bíblico de Mt 22,37, o qual cita Dt 6,5. Seu interesse imediato é saber em que caminho



o uso do objeto toma a vida de fé numa experiência transicional. Talvez a mais memorável expressão de Winnicott para a fé resida na resistência do objeto à destruição por parte do sujeito e na concomitância entre destruição e amor por parte deste último, o que talvez se encontre na apreciação recíproca entre Deus e Jó, pelo menos na visão de Eigen (p. 416). Para Winnicott trata-se de uma agressividade não essencialmente hostil, mas ligada a empurrar o velho passado pelo novo. A alegria permanece e não há necessidade de reparação, pois o amor tem primazia e sobrevive à destruição. No que, porém, se detecta a ausência de alteridade. Mas é na permanência do objeto que pode radicar qualquer evolução de alteridade que acontece na criatividade simbólica.

Já Lacan associa a Ordem do Simbólico ao Outro, interseccionando com a ordem do Imaginário, onde persistia a ilusão de auto-suficiência. Tanto em Lacan, quanto em Winnicott, não se constituiu o sujeito sem o recurso ao simbólico. Ambos concordam que o Imaginário (p. ex., dramas introjetivo-projetivos) marcam a tentativa do *self* para manejar o trauma num falso caminho. Para Lacan, é através do discurso simbólico, a Palavra vivente, que a sedutividade e a especularidade bebê-mãe são purificadas. Winnicott, em contraste, enfatiza o aspecto positivo da experiência visual do bebê, na qual o senso de *self* é confirmado e se desenvolve. Mas adverte que nada é mais danoso que a sedução ao extremo. Para Lacan, a experiência da face é sedutiva-paranóide, para Winnicott é uma matriz do verdadeiro sentimento do *self*. O falso *self* em Winnicott corresponde ao Imaginário de Lacan.

O verdadeiro *self* de Winnicott, o Simbólico de Lacan, o estado em “0” de Bion ligam-se ao autêntico processo plenificante de verdade. Isto, assume Eigen (p. 426), pode ser visto como fé. Neles o alcance pelo sujeito, após o verdadeiro e o real explicitamente, torna-se um princípio formal para a evolução pessoal plena. Para os três, a realidade última do *self* está além do alcance do conhecimento. Neste contexto, a experiência transicional de Winnicott e o uso do objeto representam evoluções de “0”. Mas “0” para Bion, ao contrário de Lacan, não representa uma eterna recorrência do mesmo. Os três autores, porém, expressam a luta do sujeito para viver pleno de fé ao lado de impedimentos para este propósito. Seu interesse central são as relações do sujeito, radicalmente reorientadas para viver a verdade como ela se move através das vicissitudes do significado.

Os três autores convergem ainda num interesse central: a experiência criativa, que torna a realização possível ou a impede. A experiência criativa envolve paradoxo, mistério ou fé expressos dialeticamente. Ao tentar expressá-los, os três autores começam a sustentar um encontro radical com o que é a qualidade primária da experiência como tal: sua intangibilidade ou imaterialidade, entendida como estado ideal. Importante é que o objeto primário da experiência criativa não é nem a mãe nem o pai, mas o campo incognoscível da criatividade como tal, tornando difícil permitir qualquer fácil reducionismo paterno ou materno.

Ainda, a ênfase de Winnicott, Lacan e Bion não se trata de formalismo vazio. É a irredutível co-presença de dimensões imateriais e espaciais de experiência vivida (reflexamente elaborada) que define a consciência humana. O que constitui uma nova empresa propriamente para a psicanálise. Os autores discutidos realizaram tentativas altamente sofisticadas para articular a dimensão da fé, uma “fé crítica” que funciona, tanto como uma condição formal que marca a experiência psicanalítica possível, quanto, descritivamente, como um estado específico da mente. Eigen espanta-se ao interrogar-se se suas tentativas não se conectam em espírito, ao menos parcialmente com a injunção bíblica (Mt 10,16) por um cérebro mordido pela serpente a um coração gentil, como o das pombas (p. 430-431). Ou seja, a fé como uma



dimensão fundamental está em tensão com o uso defensivo de manejar e com redes representacionais introjetivas-projetivas. Assim conclui Eigen: “Nas suas várias formas esta tensão complexa é parte da estrutura da vida humana e constitui a arena na qual a fé pode se desenvolver” (p. 431).

7.5 - Green : uma tentativa de articulação na psicanálise - os processos terciários, o intrapsíquico e o objetal

Movendo-se em trilhas mais ortodoxas aos olhos da psicanálise, A. Green (1998-1999) transita no âmbito da teoria das representações, na esteira de Freud da segunda tópica e de Winnicott. Não há, para ele, causalidade psíquica nenhuma que não remeta à pulsão (p. 335). Hoje opõem-se, no entanto, duas perspectivas: Uma delas dá uma grande importância à estruturação intrapsíquica. A outra diretamente concebe esta estruturação intrapsíquica como resultado de uma pura relação intersubjetiva. Segundo Green, cada um dos termos dessa intersubjetividade reenvia ao intrapsíquico, ao seu psiquismo. É uma relação entre dois “intrapsíquicos”, mediatizada pela intersubjetividade. Em outros termos, Green pensa que é necessário superar a oposição entre a teoria da pulsão e a teoria das relações de objeto, sendo o objeto o revelador da pulsão. O objeto tem desde o começo uma dupla função: A de estimular a vitalidade do sujeito, estimular e ser o revelador da pulsão, mas também a de promover a simbolização, a representação, ao estabelecer adequadamente os cuidados, os ritmos entre ausência e presença (p. 336). A função objetalizante constitui para Green o que Freud chamou Eros, pulsões de vida ou de amor. Correlativamente, a função desobjetalizante, tem que ver com a pulsão de morte e é a que desliga, a que desune, a que faz perder ao sujeito as características específicas do objeto. É a função do objeto que Freud não chegou a entender (p. 337). A partir daí é que se compreende a importância de autores como Bion, Winnicott e Lacan, os quais, porém, não caem na tentação de uma teoria unificante do objeto. Há sempre pelo menos dois objetos: o da fantasia e o externo. Impossível unificá-los.

Green desenvolve a noção de processos terciários a partir de Bion, quando este fala, mas não desenvolve, no que tange ao ataque aos vínculos, a ligação. Os processos terciários são processos que não têm materialidade, são somente processos de ligação, aquilo que permite passar do processo primário ao secundário, uma transicionalidade interna, intrapsíquica. Trata-se de uma transicionalidade interna que permite ao sujeito estabelecer ligações tanto no plano da lógica da realidade, quanto no da lógica do fantasma e do inconsciente, assim como entre as diversas lógicas. Esta é a plasticidade própria dos processos terciários (p. 346).

Não reside aqui um passo além, que permite compreender as ligações até agora estudadas, o objeto transicional, o objeto transformacional e o conhecido-não-pensado, um ser anterior ao ego, o real e o imaginário, e, finalmente a posição transcendente e as evoluções em “0”? Não é útil esta síntese última para a compreensão do desenrolar do fenômeno místico, das suas origens aos seus desdobramentos internos e externos na personalidade dos grandes, operativos e transformadores místicos?



8 - O que resulta da mística?

Como se pôde expor, o fenômeno místico, ao lado das crenças religiosas, tem intrigado os psicanalistas desde os tempos de Freud e, nos dias de hoje, cada vez mais. Um humorista disse que Deus deu a Adão a escolha entre saber e ser feliz, e o imbecil do homem preferiu saber. Pois o ser humano hoje quer, por sua vez, saber e ser feliz. Não se pense que o fenômeno místico é raro. Parrinder (1976) defende que: “A pessoa mística (...) pode ser considerada um especialista que difere apenas em grau do crente ordinário, dada a intensidade ou frequência de suas visões místicas. Ela, contudo, não é qualitativamente diferente, pois também os leigos têm certa consciência religiosa” (p. 166).

A mística, segundo Valle (1998a), não se limita a estados de culminância religiosa. Ela existe também em experiências de tipo estético, amoroso, afetivo-sexual, político, ideológico, cognitivo, musical, esportivo, etc. No caso das religiões existe, porém, uma forma de relacionamento com o Outro, com o Absoluto, cuja originalidade precisa ser ressaltada em virtude de sua especificidade própria (p. 60). Hardy (1979), na Inglaterra, pesquisou a experiência mística de 3.000 sujeitos em seu sentido psicoespiritual. Nesse grupo as visões foram o indicador mais frequente. Entre os elementos cognitivos de maior peso, temos: senso de segurança, proteção, paz; senso de alegria, felicidade e bem-estar; senso de uma presença não-humana e senso de claridade e iluminação. Na evolução da experiência intrapessoal observou-se uma evolução pequena, com aumento gradual da consciência; crescimento algum da consciência; mudança súbita com aparecimento de uma nova consciência foi o mais observado. Na experiência interpessoal, teve-se a identificação com uma figura humana ideal; experiência de encontro pessoal; participação em uma igreja e na vida grupal; evolução nascida da arte e da literatura; rejeição por parte de outras pessoas. Nos padrões dinâmicos presentes na experiência temos construtivos ou destrutivos. Entre os primeiros, o sentimento de uma iniciativa gratuita para além do próprio *self*; iniciativa que partiu do *self*, mas com resposta que veio de algo mais alto; individuação (tipo Jung) ou auto-atualização (tipo Maslov); mergulho do *self* no todo, experiência unitiva. Com mais frequência aparece uma iniciativa originada no *self*, mas com resposta vinda do alto, e iniciativa da graça. Entre os últimos aponta-se a sensação de iniciativa por parte de forças malignas. Há, ainda, experiências em sonhos. Entre os eventos desencadeantes, os de maior incidência foram depressão e desespero; oração; culto religioso. Entre as consequências da experiência, a de maior peso foi a de encontro de um sentido da vida. Outras foram mudanças nas crenças religiosas; mudanças nas atitudes para com os outros.

O fenômeno místico sempre levantou suspeitas de todos os lados. Quase todos os grandes místicos dos séculos XV e XVI, como São João da Cruz e Santa Teresa d'Ávila, sem escapar Santo Inácio, enfrentaram-se com a Inquisição. Já no século XIII, Santo Tomás de Aquino cunhou o estranho conceito de “phantasmata”, familiar à psicanálise. Estarriol (1997) lembra-nos que, enquanto fantasias inconscientes, os fantasmas são intermediários entre o ser material e o conhecimento intelectual, entre a matéria e o espírito, nesta fronteira misteriosa onde a alma entra em contato com as coisas, sem deixar de ser ela mesma. Não há verdade intangível aqui embaixo sem uma convergência da alma com os fantasmas, sem uma participação do corpo na aquisição do conhecimento (p. 795-796). Dentro da experiência mística a experiência de criatividade tem um caráter dinâmico que faz pensar na existência do que alguém poderá chamar comunicações intersistêmicas. O afeto invade a consciência de maneira brusca. A interrupção do afeto perturba a sequência habitual do inconsciente-pré-



consciente-consciente; ela exerce um efeito coercitivo sobre o sujeito, num processo criativo, geralmente dentro do domínio da linguagem (p. 806). É como uma eclosão das representações-de-coisa que não estão ligadas às representações-de-palavra do pré-consciente, numa via de expressão do inconsciente, na elasticidade da repressão primária (Sousa & Oliveira, 1998-1999). É como um curto-circuito tópico, vivido como processo traumático. O que pode, analogamente, acontecer em momentos criativos e mutatórios da cura psicanalítica, que os psicanalistas chamam de “iluminação”, ou “alucinações acidentais”.

Freud não estudou os místicos, mas repetiu seus conceitos a respeito da religião até o final de sua vida. O mesmo aconteceu com seus discípulos, em geral atribuindo-lhe o caráter de patologia. Se a psicanálise é um ritual artificial e profano criado para facilitar o descobrimento de realidades internas inconscientes que permaneceriam escondidas sem ela, Rizzuto (1996) argüi que os místicos podem entender muito bem este fenômeno porque eles também estão convencidos da existência de uma realidade que não se vê. A diferença essencial é que o místico está convencido de que o que busca não é uma realidade psíquica, senão uma realidade última da ordem do Ser.

Ao afirmar que não há outra realidade além da psíquica, a psicanálise estará dando um salto filosófico, desde o seu campo empírico específico ao campo da ontologia, declarando quais seres podem existir e quais não, para o que não está capacitada. O psicanalista pode sim é olhar a estrutura de toda uma vida mística para nela encontrar os fios de sentido e significado que a constituem, desde o ponto de vista psicológico. O que não pode afirmar ou negar é se o Ser, com o qual o místico afirma relacionar-se, existe ou não (p. 30).

Freud (1930) sugere que se explorarmos a vida de gente profundamente religiosa, teremos que encontrar indefectivelmente as seguintes características: 1) uma desvio da vida real; 2) uma percepção delirante do mundo concreto; 3) um amedrontamento da inteligência; 4) infantilismo psíquico; 5) submissão incondicional como resultado do desconsolo no padecimento (p. 104).

Quanto aos místicos, o melhor a fazer é estudar a sua vida e ver se é certo que têm essas características. O estudo de Agostinho leva-nos a crer que não. O mesmo se pode afirmar dos estudos de Winnicott, Bollas, Garbarino, Lacan e Bion. Vergote (1978) pondera: “pelos seus frutos os conhecereis” (p. 157). Os grandes místicos foram também grandes líderes e reformadores no cristianismo e na sua sociedade. Também os estudos psicanalíticos (Vasse, 1991) a respeito de outra grande mística, Teresa d’Ávila, nos diriam que não. Ainda é Vergote (1978) que deduz: “Justamente a extraordinária auto-análise de Teresa d’Ávila faz um tratado de desmistificação tal que pode bem servir como uma inspiração para psicanalistas” (p. 156). A metamorfose da sexualidade em sublimação pode ser traçada através do épico espiritual de Teresa. Alcançando o estado de anulação do ego, ela desperta para o “eu” articulado em primeira pessoa, que permanece presente mas esquecido e feito à imagem de Deus, capaz de ser nele e recebê-lo em si mesma. Passando pelo corpo, Teresa busca no desejo do Outro, além da ordem do Imaginário, tal como se encontra em Lacan (Vasse, 1991, p. 191; Vergote, 1978, p. 162). Teresa tem sido apontada como histérica aos olhos incautos, mas como os místicos autênticos, ao contrário da histeria, nunca é completamente absorvida pelas visões e sonhos em vigília (Vergote, 1978, p. 183). Também os místicos nunca atribuem suas visões a uma realidade física externa (p. 180). O neurótico, porém, está sujeitado à violência de ser compelido a alucinar, enquanto um místico está em harmonia entre as visões que seu inconsciente produz e sua crença consciente.

Meissner (1992), num criterioso debate (p. 346-358), defende que não há porque postular uma dicotomia excludente entre as origens divinas ou psíquicas do fenômeno



místico, do ponto de vista teológico. Na assunção que *gratia perficit naturam*, compreende-se que a experiência mística não acontece sem a graça divina e que tampouco dispensa a resposta psíquica em termos codeterminados pelas forças atuantes no psiquismo, sejam conscientes ou inconscientes. Se o inconsciente faz parte da natureza humana, a graça não pode violentar esta natureza.

O teólogo mantém a posição que alguém pode conhecer a origem de certos estados de afeto, ou seja, se provém ou não de Deus. Mas, lembre-se que tal discernimento exigiu dos místicos um criterioso e, às vezes, demorado discernimento. O psicanalista não pode manter que tal conhecimento ou discriminação seja possível. Não há fenômeno místico, mesmo aqueles mais elevados entre os encontrados, que não possam ser produzidos apenas por mecanismo psíquico. Estamos lidando com a plausibilidade e consistência de critérios. Todas as experiências espirituais, incluindo os estados místicos, aceitando-se os processos psíquicos envolvidos, podem ou não ter sido induzidos por influência divina. E o psicanalista não tem recursos para fazer tal discriminação, embora tenha clara evidência do processo psíquico em questão.

Os grandes místicos, que marcaram a história do Cristianismo de seu tempo, não tinham conhecimento dos processos inconscientes e suas implicações. Todos os fenômenos eram apreciados como parte da consciência. Deve-se argüir, com Meissner, (1992, p. 350) que entre os efeitos da graça, a integração psíquica é possível entre derivados dos impulsos, um ego relativamente autônomo e as funções do superego. A facilitação e o reforço das potencialidades criativas da psique é um possível canal para o desenvolvimento de experiências místicas espiritualmente elevadas. Se Deus age na alma, sua ação não vem restringida a um aspecto particular; sua ação é total, abrangente e presumivelmente influencia todas as dimensões da psique, à medida que sua ação tem efeitos psicológicos de qualquer espécie. Se, por exemplo, a consolação sem causa prévia, descrita por Santo Inácio de Loyola, não acontece sem preparação humana (Oliveira & Souza, no prelo), também não exclui uma motivação humana.

O espírito humano envolve o inconsciente de alguma maneira. A experiência de consolação sem causa prévia, que configura a pessoa com o amor de Deus, não toma lugar sem o envolvimento de forças libidinais inconscientes que estão inextricavelmente envolvidas em todo o amor humano, mesmo de um objeto divino. À medida que forças libidinais são envolvidas em todo amor humano, os aspectos dinâmicos e motivacionais de tais determinantes dos impulsos são também envolvidos.

O inconsciente, porém, nada pode por si mesmo, senão através das outras instâncias psíquicas, o ego e o superego. Assim, é de ligar o envolvimento da pessoa inteira na consolação sem causa prévia. Mas os conflitos, na melhor das circunstâncias, continuam albergados no inconsciente e são não somente suscetíveis de ativação, mas continuam a exercer sua influência mesmo quando não há consciência de sua presença ou atividade.

Excluir, portanto, fatores inconscientes da consolação sem causa prévia significa dizer que a graça opera independente e exclui as funções psíquicas. Isso pode implicar que tal graça opera independentemente da capacidade humana de liberdade e que não tem efeitos psíquicos.

No fenômeno místico está-se nas fronteiras entre o sadio e o patológico, tanto que a similaridade entre sintomas psicóticos, normalmente mais bizarros, e a experiência mística tem sido notada. Na dúvida quanto ao prognóstico, Meissner (1992) defende os mesmos critérios relativos aos surtos, às crises e reações psicóticas, tais como bom funcionamento pré-mórbido, início agudo dos sintomas, precipitante agudo, atitude positiva face ao quadro



(p. 320). Sempre o critério de fronteira entre ambos é o teste de realidade. Há psiquiatras, como Lenz (1979) que não hesitam em chamar de psicóticos os fenômenos místicos, o que, sem dúvida, é uma posição simplista. Arrieti (1967) mantém uma firme distinção entre estados psicóticos e místico-religiosos: 1) alucinações religiosas são predominantemente visuais, não auditivas e, na maioria das vezes, têm o aspecto de aparições; 2) em seus conteúdos freqüentemente envolvem pessoas idosas, substitutos dos pais, mas são pais benevolentes que guiam a pessoa a quem aparecem; 3) seu conteúdo é manifestamente gratificante; 4) o indivíduo que os experimenta cresce na auto-estima e no seu senso de ser ou torna-se uma pessoa que vale a pena e ativa; 4) pode sentir uma missão ou especial *insight*, que se tornam os aspectos mais importantes de sua vida (p. 426).

É aqui que Garbarino (1990) vem em socorro. O caminho dos místicos, com a ascese, “supõe ineludivelmente a abolição, não somente das percepções externas do ego, mas também de suas percepções internas, o que significa, em última instância, a abolição do próprio ego” (p. 44). Não se sabe até que ponto podem conseguir isso, mas sim que essa é a finalidade da ascese: anular o ego para assim ter acesso ao Todo (p. 234). As investigações atuais sobre a mística parecem ir além da postulação de Freud. Haveria uma verdadeira mutação, uma transformação radical do aparelho psíquico. Ser, segundo Garbarino, é, pois, o modo de seguir existindo uma vez produzida a abolição, não destruição, do ego (p. 45). Num começo, o id está unido ao todo (p. 46). Na mesma linha pensa Anzieu (1980), quando diz: “Ao início, ou no centro, existiria um ser psíquico primário, inato, ainda não investido libidinalmente, não estruturado mas dotado de sentimentos de ilimitado e de unicidade”. Para logo depois acrescentar: (a mística) “coloca-se do lado do anormal, do estranho e também do essencial. O que ela recolhe está fora de todo saber, de toda palavra (...) A mística recorre um caminho excepcional para encontrar os traços do universal, o excesso de uma presença jamais possuída”. Anzieu, de fato, reconhece ter tido por duas vezes a experiência de desrealização radical, do tipo que os místicos relatam, bem como reconhece fenômeno semelhante quando a dinâmica grupal suspende nos indivíduos o exercício do sensório, o exercício fantasmático, o exercício intelectual: três despojamentos onde reside a ascese mística. No místico, o ego e o ser fundem-se, passar do ser do mundo a estar no mundo. O místico distancia-se do mundo, mas nele permanece. Para o psicótico, o mundo e o ego se fundem, perdem sua conexão com o ser, que é vivido como não-ser. (p. 98). O místico busca o conhecimento direto de Deus. Garbarino, desde sua perspectiva, pensa que nessa busca ele se encontra com o ser (p. 69). São, para ele, “coisas que se parecem bastante ao inefável, coisas difíceis de descrever, então tudo isso nos faz pensar em Deus” (p. 69).

9 - Para um diálogo interdisciplinar

Do ponto de vista da psicanálise, Bergeret (1997) propõe que esta não pode furtar-se 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, caindo 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 fenômeno 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 própria e encontre seu proveito dentro da comunicação e mais a crítica das hipóteses visadas, segundo sua formulação conceptual própria” (p. 878).

Uma terceira forma de debate necessitará um prudência ainda maior:

“a psicanálise não pôde deixar de se engajar a tal ou tal momento de sua trajetória afetiva e dentro de sua intimidade com sistemas de crenças ou de descrenças que encontrou pendentes em sua pequena infância de abordagem, e, depois, no curso de suas reflexões ou de seus caminhos afetivos e relacionais ulteriores. Esta forma de debate deverá evitar interferir nos debates dos dois registros precedentes” (p. 879).

Bergeret propõe a utilização de todo o aparelho conceptual freudiano, quando ressalta que Freud nunca se referiu negativamente ao uso da sublimação, mesmo quando pela religião. Adverte que Freud também nunca procedeu uma integração, uma elaboração do narcisismo dentro de seu conjunto conceptual, em particular dentro de suas evocações das origens do pensamento religioso. (p. 891).

O analista, porém, não deve ceder à adesão à fé do paciente, o que configuraria a adesão a uma solução de 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.

Os próprios princípios que Freud propôs-se referir no registro técnico conduzem o analista à convicção que sua posição deve ser guiada por um duplo respeito a seu paciente, que condiciona o potencial de liberdade concedido a esse paciente, de passar de uma posição de crença anaclítica à constituição de uma realidade interna sem cessar revisável, conduzindo às convicções verdadeiramente pessoais e adaptadas à condições afetivas e ambientais, que são aquelas da cultura do lugar e do momento.

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. O primeiro respeito é pela pessoa que fala, de onde ele pensa falar e de onde lhe agrada falar. O que acarreta para o analista a impossibilidade de se interessar pelo conteúdo objetivo de sua crença (a do paciente). Confundido com o interesse pelo estudo interdisciplinar, produziria uma “clivagem funcional”, realizada por oportunismo operatório. Pior ainda, 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.

A segunda forma de respeito refere-se à função do analista, a de estar engajado em analisar todas as defesas, levando ao encontro da liberdade de expressão dos pensamentos e ao encontro de uma melhor regulação dos dois princípios naturais do prazer e da realidade. O que diz respeito não às crenças, mas aos interesses afetivos da pessoa do analisando, os quais, estes sim, podem estar relacionados com determinadas formas de crença. Pelo



contrário, o paciente tem um certo “direito de asilo” na não-comunicação e na neutralização de afetos e representações, o que, por outro lado, deve alertar contra organizações defensivas mal esclarecidas (p. 894-895).

Bergeret traz a idéia de que toda convicção ideológica, política, filosófica ou religiosa pode, em si, ver-se infiltrada, mais ou menos insidiosamente, por crenças demasiado vivas em postulados incontestáveis. E aqui não está especificamente um processo de doença. Em segundo lugar, o analista não pode exigir que o analisando se desembarace de toda ligação com uma história pessoal, demitindo-se de uma crença.

Quer-se melhorar as relações objetais do paciente, ao avaliar a qualidade da crença do indivíduo. Resta saber se esse gênero, em formas muito variadas de adesão, autoriza uma assaz livre e pertinente negociação das satisfações legitimamente reclamadas pelos desejos próprios do sujeito, em referência aos dados ambientais do momento.

Do ponto de vista da teologia, Juan Pablo Jiménez (1996), ex-presidente da Sociedade Chilena de Psicanálise, é da opinião que:

“O psicanalista não tem competência para julgar o sistema de crenças em sua verdade. Por outro lado, a experiência clínica mostra que os sentimentos religiosos não têm porque dissolver-se no nada quando se libertam de representações infantis angustiantes de Deus. Com a mudança das imagens de Deus carregadas de angústia podem surgir novos conteúdos da fé. Contudo, é inevitável que o psicanalista tome posição, partindo da visão antropológica do Deus de Freud, sobre quais conteúdos da fé são adequados para um determinado paciente, isto é, quais se harmonizam com seu ser mais genuíno e quais estão em contradição com o mesmo e atuam contra sua vida. Uma coisa muito distinta e alheia ao espírito e à letra da técnica analítica é a doutrinação do cliente a favor ou contra determinados valores” (p. 7).

O psicanalista, segundo Valle (1998b), psicólogo e teólogo,:

“deve saber respeitar o sujeito da experiência e do discurso religioso. Deve saber que sua ciência é fruto de um ‘pensamento em movimento’ (Monzani, 1989). Não deve pretender dar uma resposta unívoca e definitiva a uma pergunta que sua natureza tem a ver com motivações e sentidos inconscientes de amplo espectro humano e de múltiplos significados e níveis processuais, entre os quais há que se incluir o da consciência humana, o da ética e o da própria religião” (p. 17).

Diversos autores (in Grossman, 1993), tais como W. Meissner, M. Ostow, A. M. Rizzuto, S. Hoch, L. Grossman, J. Arlow, estão de acordo em que, ao atender pacientes religiosos, a técnica psicanalítica não sofre transformações. O conteúdo religioso é analisado como qualquer outro. A tarefa do analista é ajudar o paciente a ter sua crença num contexto não patológico. Com a abordagem dos temas religiosos, deve-se ajudar o paciente a compreender os compromissos neuróticos que tenha criado, para que sua religião se torne mais adaptativa e construtiva, no pressuposto que a religião não cria neurose, mas quando a abordagem da religião pelos pacientes é feita neuroticamente, então sua religião torna-se neurótica (p. 762-763). Franco (1998) aponta a experiência religiosa como a expressão de uma complexa rede de representações psíquicas que, longe de ser “ilusões” no sentido freudiano, constituem importantes componentes estruturantes do sentido de identidade e do crescimento mental. Deste ponto de vista, a fé religiosa dos analisandos deve ser vista não somente em termos de seus determinantes infantis, mas também como o resultado de transformações de experiências vitais, num contínuo e progressivo processo aberto à



contribuição de novos significados (p. 114). Este autor confessa que, no exercício da psicanálise, atendendo as mais diversificadas experiência de Deus entre seus pacientes, e acompanhando as suas transformações, também sua própria experiência de viver e engajar-se num diálogo com Deus, foi transformada (p. 128).

Como encarar, então, o material religioso no *setting* psicoterapêutico? As dinâmicas da transferência e da contratransferência tem aqui uma palavra. Por exemplo, o analista que supõe que seu sistema de valores é superior ao do paciente, pode ser que venha a não trabalhar nos interesses do cliente (APA, 1990). Certamente é mais prudente convidar o paciente a expor seus temas religiosos do que verificar o sistema de crenças de cada paciente na primeira sessão. É melhor encorajar e facilitar, mas não necessariamente confrontar e interpretar. O interesse é integrar os aspectos religiosos e psicológicos em vista da saúde do paciente. Quando o paciente introduz temas religiosos na terapia, está provavelmente procurando por algum nível de integração religiosa e psicológica (Spero, 1995). Mas o analista não pode tomar a posição de teólogo, porém, deve estar aberto a discutir os conteúdos religiosos para o crescimento psicológico do paciente (Henning & Tirrell, 1982). É verdade que muitos pacientes optam por terapeutas similarmente religiosos (Wilkler, 1989). E isto pode ajudar no vínculo e na aliança terapêutica. Mas deve precaver-se contra a overidealização, a supervalorização de ser visto como figura onipotente de maneira semelhante à da divindade do paciente. Ou pelo contrário, identificar quando o paciente o situa como receptáculo de suas imagens negativas a respeito de Deus. Uma colusão de interesses não deve impedir a emergência dos conflitos.

Por parte do analista, Spero (1981) fornece algumas sugestões para o manejo de contratransferências negativas: 1) o terapeuta necessita aprender a distinguir entre sistemas de crenças religiosas maduras e imaturas; 2) o terapeuta deve desejar analisar suas crenças e atitudes religiosas pessoais, objetiva e independentemente; 3) o terapeuta deve desenvolver uma abordagem nem ansiosa nem familiar ao trabalhar com pacientes similarmente religiosos; 4) o terapeuta deve aprender a distinguir entre o verdadeiro comprometimento com valores religiosos e sua expressão usada como defesa para evitar uma exploração autorizada do material religioso; 5) o terapeuta deve focar especificamente naquelas áreas de crença que têm valor terapêutico, e deve lembrar que as crenças do paciente não são o foco da terapia.

As pesquisas (Zeiger & Lewis, 1998) demonstram que, se ocorre uma convergência de valores entre o terapeuta e o paciente, esta pode relacionar-se com um aumento dos resultados positivos do tratamento. Tal convergência por parte do paciente em direção aos valores do terapeuta, que são inicialmente diferentes, por si mesmo tendem a efetuar uma mudança terapêutica, cognitiva, emocional e comportamentalmente (Beutler & Bergan, 1991).

Para as relações entre teologia e psicanálise, talvez, o melhor é partir do conceito que Freud cunhou para a Enciclopédia Britânica em 1922, colhido por Laplanche e Pontalis (1987, p. 385), conceito a que ele chegou somente aos poucos, após várias definições ao longo dos anos:

“Psicanálise é o nome: 1) de um método para a investigação de processos mentais de outro modo quase inacessíveis; 2) de um método baseado nesta investigação para o tratamento de desordens neuróticas; 3) de uma série de concepções psicológicas adquiridas por este meio e que se vão juntando umas às outras para formarem uma nova disciplina científica”.



Este breve texto é fundamental para uma correta impoção das relações entre a psicanálise e a teologia. O teólogo ao aproximar-se da psicanálise deveria ter presente cada uma destas três dimensões: o método de investigação, a relação terapêutica e o conjunto teórico com que Freud sistematiza os dados colhidos pela observação analítica. O teólogo e psicanalista dominicano A. Plé (1971) afirma que “a análise freudiana permite-nos enriquecer nossa inteligência com purificações da fé cristã, já há tempo reconhecidas e vividas, que permitam ao que crê chegar a uma maturidade humana, a partir dos mesmos critérios apresentados por Freud” (p. 75). T. de Saussure (1987), outro psicanalista versado em teologia é ainda mais categórico e taxativo:

“Os psicanalistas da religião que respeitam a fé cristã, e têm uma experiência pessoal da psicanálise freudiana, adquiriram, depois de longo tempo, a certeza de que religião alguma, mesmo a deles mesmos, não pode ser tolhida de suas fontes pulsionais pré-genitais: o registro materno, fusional (oceânico, diria Freud) ou genital-edípico, o eixo paterno e a castração. Separar a fé de seus componentes psíquicos profundos não pode vir senão de um procedimento puramente teórico e defensivo e está a serviço da ilusão, da qual falava Freud” (p. 66).

A teologia negativa ou apofática, como se tentou demonstrar em trabalho anterior (Sousa & Oliveira, 1998-1999), mostra-nos que, referente a Deus, todo o conhecimento é, paradoxalmente, um progresso do desconhecimento. Deus é irrepresentável, inafigurável, inefável, inaferrável. Qualquer tentativa terminada está marcada pela ilusão, como demonstra o caminho dos místicos. Os atributos de Deus são impressionantemente paralelos àqueles do nosso inconsciente (Bomford, 1990). O problema dos místicos, segundo Rezende (1993): “não é querer ser Deus, mas ficar em paz sabendo que não é. O verdadeiro místico é o contrário do Narciso” (p. 164).

No dizer de J. L. Cazarotto (1998), teólogo e psicólogo, temos que:

“A psicologia psicanalítica da religião não é somente a melhor abordagem para compreender o fenômeno religioso, mas é a única que merece ser chamada de uma teoria. Simplesmente, não temos outras abordagens conceituais, em psicologia, que possam ser usadas similarmente” (p. 63).

Domínguez Morano (1996), psicanalista e teólogo, assinala que 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 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 pelo autor amplamente em obras anteriores (1991; 1994).

Godin (1986), psicanalista e teólogo belga, proclamava há mais de uma década:

“Chegou a hora de se tirar proveito dos critérios psicológicos de discernimento (...) e examinar como a fé cristã pode ser outra coisa que uma ilusão, projeção do desejo; como a experiência pode ser marcada pela escuta de Jesus Cristo e dos profetas (...) de tal modo a posicionar-se ‘do lado da realidade’ e mesmo da dura realidade (...) Ele (o cristão) luta com



a sua resistência ao Outro e, nisto, ele faz a experiência” (p. 207).

Para os teólogos, defende Valle (1998b), “uma interpretação positiva e crítica a Freud, enquanto método investigativo e enquanto técnica de exploração do inconsciente, está longe de ser uma ‘ilusão’ no sentido psicanalítico do termo” (p. 13).

Em relação à psicanálise, a função do teólogo, segundo Valle (1998b) tem uma dupla finalidade: a) conhecer mais objetivamente as reais condições de existência e do comportamento humanos e b) evitar as ilusões e patologias que nascem das injunções do desejo onipotente e culpabilizante, incapaz por si mesmo de entrar em uma relação dialogal e humilde com a realidade mais profunda do ser humano amado e salvo por um Deus pessoal” (p. 17).

Ao postular um diálogo entre teologia e cultura, Tracy, em suas obras hermenêuticas (1975; 1981), já revisitava a abordagem correlacional crítica com as psicologias psicoterapêuticas e propunha que o resultado seria uma (teologicamente informada) psicologia crítica da religião cristã, a qual é parte tanto dos estudos psicológicos quanto religiosos, e uma teologia da cultura mais altamente desenvolvida como o resultado do diálogo crítico com a psicologia.

Neste debate, o problema, talvez insuperável, que se coloca é a perspectiva cristã da cruz. Moltmann (1974) mantém que “somente a cruz, e nada mais, é o seu teste, desde que a cruz refuta tudo, e exclui os elementos sincretistas do cristianismo” (p. 7). Tal problemática vem de que “no Cristo crucificado, abandonado por Deus e assassinado, a fé não pode encontrar equivalentes desta espécie que lhe provê um conhecimento indireto, analógico de Deus” (p. 68). O conhecimento de Deus vem somente através da revelação de Deus na cruz. A psicologia pode estudar tal relação somente do lado humano. Certamente, a resposta humana à graça divina vem condicionada por fatores psicológicos. Esquecer que a psicologia provê conhecimento sobre os seres humanos pode ser negar a doutrina cristã da criaturalidade dos seres humanos. Mas é impossível construir uma psicologia da religião cristã que proveja um conhecimento salvífico de Deus, como também não é possível construir uma psicologia da religião cristã que capte aspectos essenciais desta (Tjeltveit, 1989, p. 208-209). O Apóstolo Paulo era consciente disso quando proclamou o núcleo central de sua teologia: “Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens” (1Cor 1,22-24). Não era loucura para Freud e para toda a psicologia pós-freudiana? Eis aqui, então, uma aporia intransponível à luz da razão. Tais dissensões, acima apresentadas, no dizer de Hood (1989), são variadas e complexas, mas são unidas pelo interesse de tomar a teologia a sério, especialmente quando temas ontológicos são levantados com respeito à interpretação da experiência mística. E o nó da questão é precisamente afirmar a alteridade entre Deus e o ser humano, uma busca de unidade, mas não identidade (p. 339-340). É o que São Paulo quis significar quando exclamou: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,2). Paulo nunca diz que “era Ele”. Tal semelhança jamais é uma identidade entre o místico e Deus. É o que se constata no hoje difundido Buber (1965), quando sua discussão de sua experiência monista mística e, como ele mais tarde corretamente compreendeu, que não teria experimentando uma identidade com Deus. Meslin (1992) sublinha que o ser humano subsiste, enquanto pessoa, no seio da relação de amor com Deus. Não é nem absorvido, nem aniquilado em Deus, uma vez que este o torna



capaz de amá-lo, do amor mesmo que Deus tem por ele, e que ele retribui na união mística (p. 331).

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 autocompreensão 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, o reelabore e devolva, que colocaremos em movimento, por um lado o pensamento e, por outro, a fé, desde que se aceitem os questionamentos de lado a lado. O que parece que vem acontecendo nos meios universitários da Europa (Belzen, 1998), embora a variável religião por parte da pesquisa publicada, nos maiores jornais norte-americanos em psicologia, ainda seja relativamente baixa (Weaver, 1998).

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, a partir da oração, 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, 1998a, 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?

SUMMARY: This article is parallel to two others with the purpose of obtaining the title of Master in Mental Health at Catholic University of Pelotas. In one of them, published in the previous issue of this magazine, mental representations of God in theology and psychoanalysis were studied; in the second, with the same theoretical basis as this, St. Ignatius of Loyola. In the latter the mystic phenomenon in Agostine of Hipona and the christian prayer are studied. The English School, which developed the theory of object relations, has inspired a new approach to the religious phenomenon with the categories of psychoanalysis. They are seminal about the works of P. Pruyser, W.W. Meissner, and A. M. Rizzuto. However, other more recent approaches, which converge to the same objective are presented: a new approach of the religious phenomenon. They are the transitional object in C. Bollas, the being in H. Garbarino and the transcendent position in J.S. Grotstein. The last one aims at joining his proposal with the Bion's transformations in "O" Bion. A new interdisciplinary dialogue between psychoanalysis and theology is proposed, which may be directed not only to the study of the mystic phenomenon but also to practical applications such as in spiritual guidance and psychoanalytic treatment.

KEY WORDS: mystic; mystic phenomenon; religion; object relations; transitional object; theology; psychoanalysis; interdisciplinarity.

BIBLIOGRAFIA

- ANTONIAZZI et al. (1994). *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes.
- AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION'S COMMITTEE ON RELIGION AND PSYCHIATRY. (1990). Guidelines regarding possible conflict between psychiatrists's religion commitments and psychiatric practice. *American Journal of Psychiatry*. 147 (4): 542.
- DOS ANJOS, M. F. (1998). *Experiência religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas e SOTER.
- ANZIEU, D. (1980). Du code et du corps mystiques et de leurs paradoxes. Réssurgences et dérivés de la mystique. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. 22: 159-177.
- ARRIETI, S. (1967). *The intrapsychic self. Feeling, cognition, and creativity in health and mental illness*. New York: Basic Books.
- BEINAERT, L. (1969). *Experiência cristiana y psicología*. Barcelona: Estela.
- BEIT-HALLAHMI & B., ARGYLE, M. (1975). God as a father-protection: the theory and the evidence. *British Journal of Medical Psychology*. 48: 71-75.
- _____. (1992) Between religious psychology and the psychology of religion. In FINN, M., GARTNER, J. (eds.). *Object relations theory and religion. Clinical applications*. Westport: Praeger.
- BELZEN, J. A. (1998). The psychology of religion in Europe – a contextual report. *Pastoral Psychology*. 46 (3): 145-162.
- BERGER, Peter L. (1973). *Um rumor de anjos*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (1984). *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas.
- BERGERET, J. (1997). Prélude à une étude psychanalytique de la croyance. *Revue Française Psychoanalyse*. 61 (3): 877-896.
- BEUTLER, L. E. & BERGAN, J. (1991). Value change in counseling and psychotherapy. A search for scientific credibility. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 46: 198-199.
- BILGRAVE, D. P. & DELUTY, R. H. (1998). Religious beliefs and therapeutic orientations of clinical and counseling psychologists. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 37: 329-343.
- BION, W. R. (1962). *Learning from experience*. London: Heinemann.
- _____. (1963). *Elements of psycho-analysis*. London: Heinemann.
- _____. (1965). *Transformations*. London: Heinemann.
- _____. (1970). *Attention and interpretation*. London: Tavistock.
- _____. (1977). *Two papers. The grid and the caesura*. Rio de Janeiro: Imago.
- BIRKY, I. T. & BALL, S. (1988). Parental trait influence on God as object representation. *The Journal of Psychology*. 122: 133-137.
- BLACK, D. M. (1993). Religious objects as psychological structures. A critical integration of object relations theory, psychotherapy, and judaism. *International Journal of Psycho-Analysis*. 74: 1085-1087.
- BLOS, P. (1985). *Adolescência: uma interpretação psicanalítica*. Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- BOLLAS, C. (1987). *A sombra do objeto*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- BOMFORD, R. (1990). The attributes of God and the characteristics of the unconscious. *Int. Rev. Psychoanal.* 17: 485-491).
- BUBER, M. (1965). *Between man and man*. New York: Macmillan.
- BRODY, S. (1980). Transitional objects. Idealization of a phenomenon. *Psychoanalytic Quarterly*. 45: 561-605.
- _____. (1982). Psychoanalytic theories of infant development and its disturbances. A critical evaluation. *Psychoanalytic Quarterly*. 51: 526-597.
- CAZAROTTO, J. L. (1998). A experiência religiosa: um caminho para a alteridade? In DOS ANJOS, M. F. (ed.).



Experiência religiosa. Risco ou desafio? São Paulo: SOTER & Paulinas, 1998.

- 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.
- CNBB. (1991). *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil (I)*. São Paulo: Paulinas. (Estudos da CNBB 62).
- _____. (1994). *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil (III)*. São Paulo: Paulinas. (Estudos da CNBB 71)
- DALBIEZ, R. (1987). *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana. Exposición-discusión*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- DEL COL, J. J. (1996). *Psicoanálisis de Freud y religión*. Bahía Blanca-Buenos Aires: Instituto Superior Juan XXIII.
- CHRISTENSEN, C. W. (1963). Religious conversion. *Archives of General Psychiatry*. 9: 207-216.
- DOLTO, F., SÉVÉRIN, G. (1979). *El evangelio ante el psicoanálisis*. Madrid: Cristiandad.
- 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. *Teología 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.
- EIGEN, M. (1981). The area of faith in Winnicott, Lacan and Bion. *International Journal of Psycho-Analysis*. 62: 413-433.
- ELLERHORST-RYAN, J. M. (1996). Instruments to measure spiritual status. In SPILKER, B. *Quality of life and pharmacoeconomics in clinical trials*. Philadelphia: Lippincott-Raven.
- ERIKSON, E. (1972). *Identidade. Juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ESTARRIOL, C. P. (1997). La croyance. *Revue Française de Psychanalyse*. 61 (3): 787-810.
- _____. (1972). *Identidade: juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- FINN, M. & GARTNER, J. eds. (1992). *Object relations theory and religion. Clinical applications*. Westport & London: Praeger.
- FITZGIBBONS, J. (1987). Developmental approaches to the psychology of religion. *Psychoanalytic Review*. 7: 125.
- FIZZOTTI, E. (1992-1995). *Verso una psicologia da religione*. Torino: Elle Di Ci. 2 v.
- FLAX, J. (1993). *Disputed subjects. Essays on psychoanalysis, politics and philosophy*. New York: Routledge.
- FOWLER, J. (1981). *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*. New York: Harper & Row.
- FRANCO, O. M. (1998). Religious experience and psychonanalysis: from man-as-God to man-with-God. *International Journal of Psycho-Analysis*. 79: 113-131.
- FREIJO, E. (1966). *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral*. Madrid: Razón y Fé.
- FREUD, S. (1907). Atos obsessivos e práticas religiosas. *E.S.B.*, vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. (1909). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. *E.S.B.*, vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. (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
- GODIN, E. (1986). *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*. Paris: Le Centurion, 1986.
- 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 psychanalytic theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- GROSSMAN, L. (1993). The significance of religious themes and fantasies during psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 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 Object Relations*. 14 (2): 109-141.
- GUNTRIP, H. (1961). *Personality structure and human interaction*. New York: International Universities Press.
- _____. (1969). Religion in relation to personal integration. *British Journal of Medical Psychology*. 42: 257.
- HALL, T. et al (1994). Assessment of religious dimensions in christian clients. A review of selected instruments for research and clinical use. *Journal of Psychology and Theology*. 22 (4): 395-421.
- HARDY, A. (1979). *The spiritual nature of man. A study of contemporary religious experience*. Oxford: Clarendon Press.
- HARTOCOLLIS, P. (1976). Agression and mysticism. *Contemporary Psychoanalysis*. 12: 214-226.
- HEINRICHS, D. J. (1982). Our father which art in heaven: parataxic distortions in the image of God. *Journal of Psychology and Theology*. 10: 120-129.
- HENNING, A. C. & TIRRE, F. J. (1982). Counselor resistance to spiritual exploration. *Personnel and Guidance Journal*. 61: 92-95.
- 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. *International Journal of Psycho-Analysis*. 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.
- JANSSEN, J. et al. (1994). Images of God in adolescence. *The International Journal for the Psychology of Religion*. 4 (2): 105-121.
- JIMÉNEZ DE LA JARA, J. P. (1996). Apresentação. Simposio Psicoanálisis y Fe Religiosa. *Teología y vida*. 37: 5-10.
- JOÃO PAULO II (1992). *Exortação apostólica Pastores dabo vobis. Sobre a formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais*. Petrópolis: Vozes.



- 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. F. (1976). *Object relations theory and clinical psychonalysis*. New York: Jason Aronson.
- _____. (1979). Regression in organizational leadership. *Psychiatry*. 42: 165-194.
- _____. (1980). *Internal world and external reality*. New York: Aronson.
- KILBOURNE, B., RICHARDSON, J. T. Psychotherapy and new religions in a pluralistic society. *American Psychologist*. 39 (3): 237-251.
- KLIGERMAN, C. (1957). A psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine. *Journal of American Psychoanalytic Association*. 6: 469-484.
- KOHUT, H. (1971). *The analysis of the Self*. New York: International Universities Press.
- _____. (1977). *Restoration of the self*. New York: International Universities Press.
- KÜNG, H. (1979). *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. 4. ed. Madrid: Cristiandad.
- _____. (1990). *Freud and the problem of God*. New Haven: Yale University Press.
- LA MOTHE, T. (1998). Sacred objects as vital objects: transitional objects reconsidered. *Journal of Psychology and Theology*. 26 (2): 159-167.
- LAOR, N. (1986). Psychoanalysis and religious experience. *Psychoanalytic Quarterly*. 55: 672-678.
- _____. (1989). Psychoanalytic neutrality toward religious experience. *Psychoanalytic Study of Child*. 44: 221-229.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, J-B. (1987). *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. (1990). *Freud and the problem of God*. New Haven: Yale University Press.
- LEAVY, S. A. (1990). Reality in religion and psychoanalysis. In SMITH, J. A. & HANDELMAN, S. A. *Psychoanalysis and religion*. eds. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- LENZ, H. (1979). The element of the irrational at the beginning and during the course of delusion. *Confinia Psychiatrica*. 23: 183-190.
- 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.
- MANN, J. (1964). Clinical and theoretical aspects of religious belief. *J. Amer. Psychoanal. Ass.* 12: 160-170.
- MARIANO, R. (1999). *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo*. São Paulo: Loyola
- MARTELLI, S. (1995). *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas.
- MATTE-BLANCO, I. (1975). *The unconscious as infinite sets*. London: Duckworth.
- _____. (1988). *Thinking, feeling, and being. Clinical reflections on the fundamental antinomy of human beings*. London & New York: Tavistock & Routledge.
- McDARGH, J. (1983). *Psychoanalytic object relations theory and the study of religion*. Lanham: University Press of America.
- _____. (1992). The deep structure of religious representation. In FINN, M. & GARTNER, J. eds. *Object relations theory and religion. Clinical Applications*. Westport & London: Praeger.
- 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.
- _____. (1990). The role of transitional conceptualization in religious thought. In SMITH, J. H. & HANDELMAN, S. A. *Psychoanalysis and religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. p. 95-116.
- _____. (1992). *Ignatius of Loyola. The psychology of a saint*. New Haven: Yale University Press.



- MESLIN, M. (1992). *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes.
- MILLER, J. B. M. (1971). Children's reactions to the death of a parent: a review of the psychoanalytic literature. *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 19: 697-719.
- MITKA, M. (1998). Getting religion seen as help in being well. *Journal of the American Medical Association*. 280 (22): 1896-1897.
- MOI, T. (1989). Patriarchal thought and the drive for knowledge. In BRENNAN, T. ed. *Between feminism and psychoanalysis*. New York: Routledge.
- MOLTMANN, J. (1974). *The crucified God. The cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology*. New York: Harper & Row.
- MONZANI, L. R. (1989). Freud, o movimento de um pensamento. Campinas: Unicamp.
- NUTTIN, J. (1972). *El psicoanálisis y la concepción espiritualista del hombre*. Buenos Aires: Editorial Universitária.
- OLIVEIRA, F. M. (1996). *Experiência de Deus*. Pelotas: EDUCAT.
- _____. (1998). *Bíblia, mito, ciência e literatura. Uma abordagem interdisciplinar da História das Origens em Gênesis 1-11*. Pelotas: EDUCAT.
- ORO, A. P. & STEIL, C. A. (1997). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- PARRINDER, G. (1976) *Mysticism in the world's religions*. New York: Oxford University Press.
- PLÉ, A. (1971). *Freud e la religione*. Roma: Città Nuova, 1971.
- PRUYSER, P. (1974). *Between belief and unbelief*. New York: Harper & Row.
- _____. (1976). *The minister as diagnostician. Personal problems in pastoral perspective*. Philadelphia: Westminster.
- _____. (1983). *The play of the imagination. Toward a psychoanalysis of culture*. New York: International University Press.
- _____. (1985). Forms and functions of the imagination in religion. *Bulletin of the Menninger Clinic*. 49 (4): 353-370.
- PURCELL-LEE, C. R. (1999). Some implication of the Dark. Martin Buber for psychotherapy? 23 *Society for Psychotherapy Research Conference*. Portugal.
- RAHNER, K. (1977). Ignatius of Loyola and Philip Ner. In WULLF, F. (1977). *Ignatius of Loyola. His personality and spiritual heritage, 1556-1956*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources. p. 45-68.
- REZENDE, A. M. (1993). *Bion e o futuro da psicanálise*. Campinas: Papirus.
- RICHARDSON, W. J. (1992). Love and the beginning. Psychoanalysis and religion. *Contemporary Psychoanalysis*. 28: 423-442.
- RICOEUR, P. (1974). *Hermenéutica y psicoanálisis*. Buenos Aires: La Aurora.
- RIZZUTO, A. M. (1979). *The birth of the living God. A psychoanalytic study*. Chicago: The Chicago University Press.
- _____. (1982). The father and the child's representation of God. A developmental approach. In CATH, S. et al. eds. *Father and child. Developmental and clinical perspectives*. Boston: Little, Brown e Co. p. 357-381
- _____. (1992). Afterword. In FINN, M. & GARTNER, J. (1992). *Object relations theory and religion. Clinical application*. Wesport & London: Praeger. p. 155-175.
- _____. (1996). Reflexiones psicoanalíticas acerca de la experiência mística. *Teologia y vida*. 37: 27-38.
- ROBERTS, C. W. (1989). Imagining God. Who is created in whose image? *Review of Religious Research*. 30: 375-384.
- ROSS, N. (1975). Affect as cognition: with observations on the meanings of mystical states. *International Review of Psychoanalysis*. 2: 79-93.
- RULLA, L. M. (1977). *Psicologia do profundo e vocações*. São Paulo: Paulinas.
- SANTO AGOSTINHO. (397-400). *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997



- SANTO INÁCIO DE LOYOLA. (1523). *Exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola, 1985.
- SAUR, M. S. & SAUR, W. G. Imagens 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.
- DE SAUSSURE, T. (1987). Psychanalyse et christianisme. Où em sommes-nous? *Le Supplément*. 163: 61-73.
- SHAFRANSKE, E. P. (1992). God-representation as the transformational object. In FINN, M. & GARTNER, J. (eds.). *Object relations theory and religion*. Westport: Praeger.
- SLOAN, R. P. et al. (1999). Religion, spirituality, and medicine. *The Lancet*. 353 (9153): 664-667.
- SMITH, D.P. (1999). Spiritual/religious experience and its relation to the theoretical orientation of psychotherapists. *Society for Psychotherapy Research Conference*, Portugal.
- 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. (1981). Countertransference as a religious phenomenon in psychotherapists of religious patients. *American Journal of Psychotherapy*. 135 (4): 565-576.
- _____. (1985). *Psychotherapy of the religious patient*. Springfield: Charles Thomas.
- _____. (1986). Aspects of identity development among nouveaux religious patients. *Psychoanal. St. Child*. 41: 379-616.
- _____. (1987). Identity and individuality in the nouveau-religious patient. Theoretical and clinical aspects. *Psychiatry*. 50: 55-71.
- _____. (1992). *Religious objects as psychological structures. A critical integration of object relation theory, psychotherapy, and judaism*. Chicago: The Chicago University Press.
- _____. (1995). Countertransference-derived elaboration of religious conflicts and representational states. *Am. J. Psychother.* 49 (1): 68-74.
- SPITZ, R. A. (1965). *The first year of life*. New York: International Universities Press.
- St. CLAIR, M. (1994). *Human relationships and the experience of God*. Mahwah: Paulist Press.
- STERN, D. (1985). *O mundo interpessoal do bebê. Uma visão a partir da psicanálise e da psicologia do desenvolvimento*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.
- _____. (1995). *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.
- TISDALE, T. C. et al. (1997). Impact of treatment on God image and personal adjustment, and correlations of God image to personal adjustment and object relations development. *Journal of Psychology and Theology*. 25 (2): 227-239.
- TJELTVEIT, A. C. 1989). The impossibility of a psychology of the christian religion. A theological perspective. *Journal of Psychology and Theology*. 17 (3): 205-212.
- TRACY, D. (1975). *Blessed rage for order*. New York: Crossroad.
- _____. (1981). *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad.
- VALLE, E. (1998a). *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1998b). *Teologia e psicanálise. Interpelações e aproximações*. Simpósio Transdisciplinar Ciência e Deus no mundo atual. Universidade Católica de Pelotas. (mimeografado, no prelo).
- VASSE, D. (1991). *Leitura psicanalítica de Teresa d'Ávila*. São Paulo: Loyola, 1994.
- VERGOTE, A. (1969). *Psicologia religiosa*. Madrid: Taurus.
- _____. (1974). *Interprétation du langage religieux*. Paris: Seuil
- _____. (1978). *Guilt and desire. Religious attitudes and their pathological derivations*. New Haven: Yale University Press, 1988.



- VERGOTE, A. & TAMAYO, A. (1981). *The parental figures and the representation of God. A psychological and cross-cultural study*. The Hague: Mouton.
- WALLACE, E. R. (1983). *Freud and anthropology. A history and reappraisal*. New York: International University Press.
- _____. (1991). Psychoanalytic perspectives on religion. *International Review of Psychoanalysis*. 18: 265-268.
- WEAVER, A. J. et al. (1998). Is religion taboo in psychology? A systematic analysis of research on religion in seven major American Psychological Association journals. *Journal of Psychology and Christianity*. 17 (3): 220-232.
- WEST, W. (1999). Facing the challenge of qualitative research into spirituality and psychotherapy. Conference of the Society for Psychotherapy Research. Portugal.
- WILKLER, M. (1989). The religion of the therapist. Its meaning to Orthodox Jewish clients. *Hillside Journal of Clinical Psychiatry*. 11 (2): 131-146.
- WINNICOTT, D. W. (1953). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 13-44.
- _____. (1963). 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.
- _____. (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 *Home is where we start from*. New York: W. W. Norton, 1986, p. 142-149.
- _____. (1986b). Psychoanalysis and science. Friendly our relations? In *Home is where we start from*. New York: Norton, 1986, p. 13-18.
- _____. (1989). *Psycho-analytic explorations*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- 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. Ginebra.
- ZEIGER, M. & LEWIS, J. E. The spiritual responsible therapist. Religious material in the psychotherapeutic setting. *Psychotherapy*. 35 (3): 415-424.