

## Psicologia organizacional e exercício do desejo na Antiga Companhia de Jesus

Paulo José Carvalho da Silva\* [paulojcs@hotmail.com]

### Resumo

Em continuidade aos estudos sobre a psicologia praticada pela Antiga Companhia de Jesus, propõe-se a análise histórica de um documento do padre geral Claudio Acquaviva intitulado *Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis, Ad curandos Animae morbos*, de 1600. Ele sistematiza orientações práticas do manejo das relações pessoais e, inclusive, idéias e intervenções psicológicas, de modo a zelar pela identidade e bom funcionamento da Ordem. Conclui-se que suas orientações fundamentais constituem uma síntese de saberes: a noção de corpo institucional de Inácio de Loyola, a medicina hipocrático-galênica, a teologia política medieval e a psicologia aristotélico-tomista. Trata-se de um documento de interesse para a história da psicologia e para a ciência da religião.

**Palavras-chave:** Jesuítas; história da psicologia; relações sociais; saúde mental

### Abstract

In accordance with studies on Early Jesuits Psychological practices, this paper offers a historical analyse of a document written in 1600 by the Jesuits leader Claudio Acquaviva, *Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis, Ad curandos Animae morbos*. The document gives practical advices on how to improve relationship, including psychological intervention, in order to maintain the identity and to guarantee the progress of the Jesuit Society. The document refers to Loyola's conception of the institution of his order, the Hippocratical-Galenical medicine, medieval political concepts and Late Aristotelian psychology. Thus, the document is of great interest both for the History of Psychology and for Religious Studies.

**Key Words:** Jesuits; history of psychology; social relations; mental health

---

\* Psicólogo, mestre em História da Ciência pela PUC-SP e doutor em Psicologia pela USP, é professor pesquisador do Programa de estudos pós-graduados em História da Ciência da PUC-SP e pesquisador do Laboratório de Psicopatologia fundamental da mesma universidade.

## 1. Introdução

Estudos sobre a história das idéias e práticas psicológicas têm examinado as contribuições da antiga Companhia de Jesus (1540-1775) para as ciências do homem e sua inegável influência na cultura ocidental. A maioria deles analisa as discussões teóricas e as aplicações práticas da psicologia aristotélico-tomista renovada nas escolas e nas mais diversas atividades das primeiras gerações dos seguidores de santo Inácio de Loyola (Des Chene 2000; Massimi 2000; Massimi & Silva 2001; Silva 2005). Eles mostram uma complexa articulação de saberes psicológicos, médicos, morais e propriamente teológicos e espirituais, de grande interesse para a compreensão da história da psicologia e das ciências da religião. Pouco tem se escrito, porém, sobre a existência no passado de uma psicologia das relações pessoais no interior das instituições e, em específico, na Companhia de Jesus. Este artigo pretende demonstrar que na primeira modernidade já havia a preocupação com questões de saúde mental e satisfação pessoal nos trabalhos e nas relações em âmbito institucional. Para tanto, propõe-se uma análise de um documento histórico intitulado *Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis, Ad curandos Animae morbos*, de 1600, de autoria de Claudio Acquaviva, diretor geral da Companhia de Jesus, que sistematiza orientações práticas do manejo das relações pessoais e, inclusive, idéias e intervenções psicológicas. É claro que não se trata de uma instituição qualquer, mas de uma ordem religiosa comprometida com a difusão mundial do catolicismo contra-reformado. Entretanto, esta instrução, escrita para os responsáveis pelas missões jesuíticas, além de ser um importante documento da identidade espiritual e social jesuítica, aborda problemas comuns à vida em uma instituição. Tratava-se de uma ordem religiosa de um período anterior à consolidação dos valores democráticos e que portanto reflete uma maneira hierárquica de se entender as relações humanas, mas que produziu reflexões e instruções para compreendê-las e administrá-las de maneira muito mais sofisticada do que o modelo militar que é costumeiramente identificado às estratégias organizacionais praticadas pelo fidalgo soldado convertido Inácio de Loyola (Giard 1996).

O método adotado na pesquisa segue as exigências da metodologia em história da ciência, que se orienta pelo dever de se compreender os saberes do passado nos termos formulados em seu próprio tempo. Para tanto, foi realizado um levantamento de obras do período em acervos italianos, franceses e brasileiros. A partir da coleta de documentos, sua leitura e

análise comparativa é que se elaborou um quadro descritivo de uma determinada prática psicológica do passado, retrazendo seus fundamentos teóricos, objetivos e métodos. Neste caso, foi realizado um exame da função religiosa e psicológica da obra analisada, uma breve comparação com outros saberes contemporâneos, como a medicina da época, além de uma retomada de idéias presentes nas *Constituições* da Companhia de Jesus e alguns fundamentos político teológicos de matriz tomista.

## 2. Uma Ordem em construção

Fundada por Inácio de Loyola, juntamente com uma dezena de discípulos que se diplomaram pela Universidade de Paris, a Companhia de Jesus foi oficialmente reconhecida por Paulo III em 1540. Em menos de um século de existência eles implantaram, na maior parte da Europa e fora dela, uma rede de estabelecimentos de ensino, entre colégios e universidades, assim como observatórios astronômicos, gabinetes de curiosidade, bibliotecas e casas de edição, nos quais as lições de Aristóteles ganharam múltiplos usos. Conforme L. Giard (1995) os seguidores de Inácio de Loyola eram homens envolvidos com os círculos do saber europeu, membros ativos da República das letras, das artes e das ciências, espíritos atentos a melhor compreender o mundo para melhor servir à glória de Deus. Eles inventaram coletivamente no Renascimento um novo modo de vida religiosa móvel, flexível, pronta a movimentar-se pelo mundo, a assumir novas tarefas e a debater outras formas de pensamento.

Claudio Acquaviva (1542-1615) nasceu em Nápoles e estudou direito em Perugia. Leitor de História e dos Padres da Igreja, entrou no noviciado jesuítico em 1567. Chefiou a província jesuítica de Nápoles, posteriormente de Roma, sendo eleito geral da Companhia em 19 de fevereiro de 1581, função que desempenhou até sua morte, em 31 de janeiro de 1615. Ele é considerado o impulsor de uma renovação espiritual na Companhia de Jesus durante o seu longo generalato ao pretender restaurar a definição da identidade do jesuíta, que se encontrava confrontado com as mais diversas experiências temporais e espirituais, condicionadas pela sua dispersão no mundo. Ele teria escrito numerosas cartas e instruções a fim de manter a observância às *Constituições* da Companhia na vida comunitária e nas diferentes ações que os jesuítas se engajavam desde Roma aos distantes continentes em que se instalaram (Guibert 1941).

O *Industriae* foi publicado pela primeira vez em Florença, em 1600, e traduzido para o francês, como na edição parisiense de 1625, *Industries et moyens pour remedier aux maladies spirituelles de l'ame. Œuvre admirable & tres-necessaire pour tous Superieurs de Religions, & autres qui ont charge de conduire les ames à la vraye perfection*, prioritariamente usada nesta pesquisa, em cotejo com a edição latina publicada pelo *Institutum Societatis Iesu*, em 1893.

Neste, que é considerado o principal documento de ensino de Acquaviva no que concerne ao progresso na vida interior, tendo sido enviado pelo secretário Bernardo de Angelis a todos os superiores da Companhia da época, o padre geral discorre sobre a gerência e ordenação necessárias dos movimentos atribuídos à alma na vida em uma comunidade religiosa, tendo a tradição médica como modelo comparativo e fonte de exemplos.

É dentro de um movimento de ordenação do desejo e da razão, para que as relações pessoais no interior da Companhia sejam um veículo de manifestação da espiritualidade, que se insere o *Industriae* de Acquaviva. Trata-se de um texto destinado aos superiores da Ordem, ensinando-os uma série de remédios espirituais necessários ao tratamento conveniente das assim chamadas enfermidades da alma, de modo a procurar a salvação de todos, o que exige uma determinada disposição do superior e daqueles pelos quais ele se responsabiliza ao assumir este lugar: *Superior est spiritualis medicus*.

Medicina espiritual é o nome dado por Acquaviva aos meios utilizados para que o desejo de salvação permaneça aceso. O que deve começar com assegurar que os superiores da Companhia mantenham-se fiéis a tal motivação. O primeiro passo no ofício de médico espiritual é fazer conhecer e reconhecer o mal, dado que, normalmente, não se procura de bom grado um médico e se aceita seus remédios, na maioria das vezes amargos, seja no caso dos males espirituais, seja nos corporais. Mas, antes de tratar o próximo, o médico espiritual deve fazer um exame de si mesmo, para tomar consciência do próprio mal. Esta idéia é recorrente ao longo da obra. Ou melhor, o cuidado de si e o cuidado do próximo são intercalados. O primeiro é condição para o segundo, mas não se reduz a estágio probatório. Acquaviva o decreta como ocupação constante o cultivo cotidiano e atento do próprio desejo, que é colocado à prova, talvez justamente por isso, na relação com o próximo.

A cura de si mesmo deve basear-se no fortalecimento das qualidades importantes em um superior. No entendimento: compaixão, zelo de retidão; na língua: modéstia no repreender,

eloqüência ao exortar e virtude eficaz ao persuadir; nas mãos: exemplo de continência, misericórdia e paciência. O superior estando portanto assistido e fortalecido dos seus meios: *“Será tempo de colocar as mãos à obra, e aplicar os remédios convenientes conforme a qualidade de cada doença, a saber, curando os contrários com os contrários, segundo o que trazem ao nosso estado a arrogância e as outras afecções da alma”* (Acquaviva 1600/1625, 20, trad. nossa).

### 3. Cura das almas enfermas

Quanto aos procedimentos propriamente ditos, antes de mais nada Acquaviva lembra que cada enfermidade deve ser considerada em sua qualidade para que se possa prescrever a qualidade oposta que pode restabelecer o equilíbrio perdido, tal como na medicina do corpo. Neste caso, a vã glória deve ser curada pelo exemplo de humildade; o excesso de palavra pelo silêncio; a preguiça do corpo com exercícios mais exigentes; a gula pelo jejum; a murmuração pelo isolamento, etc.

Trata-se de um princípio nem sempre muito fácil de ser posto em prática. Acquaviva insiste que no exercício da função de superior é, eventualmente, preciso ser firme na aplicação das regras necessárias, como é firme o médico competente. Com isto ele retoma o lugar comum do remédio amargo, porém necessário, presente no *Górgias* de Platão, e o paralelismo entre a arte de governar e a arte de curar, presente no *Político*, para exemplificar a oposição entre o deleitável e o adequado na esfera da conduta moral. Não se trata de invenção de Acquaviva, já que, desde a Patrística, o esforço de instauração da ordem católica difunde a idéia, aqui reinvestida, de que uma interdição pode parecer amarga a princípio, mas se torna doce por conta do grande bem e proveito que traz à alma.

Além da firmeza de objetivos, exige-se o uso adequado do método. Para tratar convenientemente o doente é imprescindível conhecer a qualidade da doença e a compleição do corpo. Deve-se averiguar se é sangüíneo e jovial ou triste e melancólico; colérico e violento ou fleumático e apático. Quanto tempo durou a doença, quais os remédios mais apropriados, quais são os que podem curar ou prevenir alguma indisposição da alma.

Acquaviva se refere ao sistema galênico dos quatro temperamentos, que identifica nas qualidades psicossomáticas as determinações do comportamento. Nesta perspectiva,

*grosso modo*, os chamados fleumáticos, de qualidade fria e úmida, seriam naturalmente preguiçosos e insensíveis; os sangüíneos, de corpo quente e úmido, seriam serenos e tranqüilos; os coléricos, quentes e secos, mostrar-se-iam destemidos e irascíveis; já os melancólicos, frios e secos, apresentariam um comportamento marcado pela tristeza e temor.

O respeito e o aproveitamento conveniente das características de cada um, na sua inserção no grupo, já era uma preocupação de Inácio de Loyola. As *Constituições* previam uma espécie de triagem para a atribuição de funções, visando o bom funcionamento da mesma através do adequado posicionamento de seus membros. Massimi (2000) sustenta que as categorias que regiam esta seleção e seu método, ao longo da história da antiga Companhia, podem ser analisadas com o estudo dos catálogos trianuais, geralmente elaborados pelos provinciais e enviados à Cúria geral da ordem, sobretudo o *Catalogus Secundus*, que descreve cada jesuíta conforme, em primeiro lugar, seu *ingenium*, juízo, prudência, experiência e cultura intelectual; em segundo, seu *complexio* e finalmente suas capacidades peculiares, *talentum*.

O mesmo princípio que rege a seleção orienta o treinamento e a gerência do pessoal. Existe uma preocupação constante em não exagerar na forma do comando, de maneira a respeitar as qualidades e limites que as características dos subordinados impõem. Uma espécie de diplomacia baseada na teoria das paixões e de seu uso conveniente. Ou uma política fundada em uma ética e que, portanto, não prescinde do conhecimento sobre o domínio dos afetos. Quando se trata de corrigir e de repreender, é necessário dar atenção às pessoas, às forças do corpo e do espírito, considerar suas oportunidades e, sobretudo, mostrar-se zeloso, paciente, sem aparentar condescendência.

O superior responde pela incumbência de promover a concórdia na Companhia. Em caso de discórdias entre confrades, ele deve intervir e levar os reclamantes a examinarem em si mesmos as causas de desentendimento com o outro. As diferenças de temperamento são respeitadas, mas não devem recobrir faltas pessoais na disposição para com o próximo. A busca das raízes dos problemas não deve circunscrever-se a este nível, mesmo que algum afirme que a diferença de compleição natural o impede de confraternizar-se com o outro.

Coerente com a psicologia aristotélico-tomista, renovada e sistematizada pelos filósofos de Coimbra (Gois 1583; 1593; 1602), que prevê a possibilidade desejável do domínio da razão

sobre os apetites e movimentos afeitos ao corpo, Acquaviva não compactua com a hipótese da soberania do temperamento do corpo na determinação do caráter moral, como defendia o médico antigo Galeno, no *As faculdades da alma seguem os temperamentos do corpo*. Acquaviva, por seu turno, sustenta que os religiosos devem superar a condição dada pelo temperamento, portanto pela composição natural do corpo, e manter-se em harmonia com o conjunto. Para ajudá-los, o superior deve, de maneira paternal, mover a que cada um faça um exame particular de consciência e reconheça sua falta, dispondo-se a evitá-la.

Uma estratégia de incorporação ao mundo do trabalho, fundada na mesma concepção de psicologia e no seu uso dentro de uma instituição, é descrita no décimo segundo capítulo dedicado à imaginação da enfermidade, aspiração ao repouso e recusa dos encargos. Se alguém quer se isentar do trabalho alegando uma doença, mas o médico ou algum outro indício mostra que há, na realidade, *mistura de imaginação*, é preciso proceder discretamente e com cautela. Em grande demonstração de afeto, os médicos e encarregados da enfermaria devem dizer que em breve ele estará bem, e procurar encorajá-lo sobre a melhora.

Caso continue neste estado e insista na sua *fraqueza*, é preciso mostrar que o trabalho pode ser desejável e até mesmo satisfatório. Deve-se, num primeiro momento, propor atividades amenas, como passeios, e, sobretudo, permitir-lhe que não faça nada, ficando entregue ao ócio. Com isto, espera-se que ao ser interpelado, ele responderá que se entedia e então se deve interrogar o que deseja fazer. Após alguns dias sendo tratado de maneira suave, ele será reencaminhado ao trabalho, *apenas por caridade*, pois a vida ociosa pode lhe ser desprazerosa e melancólica.

Através do espaço para manifestar seu desejo, far-se-á compreender que é necessário também pensar nos outros e não somente em si. Mas tal espaço será criado em condição especial: aos que se recusam trabalhar, é preciso fazer odiar o ócio, para que neles nasça o desejo de retornar ao trabalho. Deve-se interrogar quais são os trabalhos que trouxeram mais danos segundo sua experiência e que lhe eram mais contra a vontade. Ele deverá responder dois ou três e então que se procure outras ocupações através das quais, pouco a pouco, faça passar seu tédio e lhe pareça menos cansativo ocupar-se conforme suas predileções. De outro lado, também se deve perguntar quais são as coisas que ele poderia se dedicar sem se entediar muito. Por exemplo, a pregação, o ensino de teologia, serviços

no exterior da casa. Passado algum tempo, pode-se promover o engajamento em algo de maior proveito para a Companhia.

Constata-se neste documento a orientação do superior quanto a uma possível troca de ocupação daquele que não cumpre suas obrigações, mas não sem antes a permissão de um intervalo de tempo para a meditação sobre si mesmo e o convite a que este proponha, ele mesmo, os meios de se ajudar e, finalmente, incitá-lo ao desejo de colaborar para o bem da Ordem.

Mas o que fazer quando o problema se manifesta na relação com o próprio superior? Conforme o décimo quarto capítulo do *Industriae*, para resolver algum impasse nesta relação fundamental entra em ação um terceiro, uma outra pessoa de autoridade, como o confessor. Este outro o fará ver suas imperfeições e faltas, sempre com afeição paternal, antes de voltar a falar com o seu superior. Este, por sua vez, deve recebê-lo de modo empático e permitir-lhe dizer tudo que se passa em si: *“Isto faz com que se deixe declarar tudo que há em sua alma, ainda que sejam palavras deitadas sem ordem, misturadas a rudezas e ressentimentos”* (Acquaviva 1600/1625, 250, trad. nossa). Após ter falado com o superior, ele deve ser instruído e ensinado sobre o que se engana, ponto por ponto de seu relato. Mais uma vez, aparece um método para fazer emergir as paixões objetivando dar-lhes a devida ordenação. Neste caso, através da vazão do discurso em seu estado de desorganização apaixonada, que, uma vez emitido, sofrerá a contestação julgada apropriada.

Uma obra sobre os remédios para os males da alma, surgidos na vida em uma ordem religiosa, não poderia deixar de considerar esta que é uma das enfermidades mais discutidas do ponto de vista corporal e afetivo: a melancolia. Não se deve, porém, confundir-la com a acedia, falta moral descrita pelos monges solitários dos desertos do Egito, no final do século III, mais afeita a uma noção de espiritualidade menos praticada no Renascimento (Larue 2001).

O décimo oitavo e último capítulo introduz o tema justamente afirmando que muito já foi escrito a este respeito, e apresenta duas principais orientações no seu tratamento. A primeira é da parte de quem pretende curar e se caracteriza por uma intervenção que chamaríamos atualmente de comportamentalista. Este deve entreter, falar e receber amavelmente os que se encontram neste estado. Deve encorajá-los, persuadindo-os de que

não se deve deixar levar pelos afetos melancólicos. O que se faz dizendo, de maneira franca e clara, entre outras coisas: *“Isto não é nada; não se preocupe com isto; não recomece absolutamente; faça aquilo outro, etc.”* (Acquaviva 1600/1625, 323, trad. nossa). A segunda orientação principal confere a ação ao próprio enfermo e procura agir nas causas das paixões, segundo a psicologia aristotélica, fazendo com que o *logos* modifique o *pathos*. O superior o faz falar de representações de outros objetos ou assuntos que não causam medo, visto que o medo, e a tristeza constantes, juntos, caracterizam a melancolia.

De fato, o médico grego Hipócrates afirmava nos *Aforismos*, VI-23, que quando o temor e a tristeza persistem por um longo tempo, trata-se do estado melancólico. O que foi retomado pelos principais médicos da tradição hipocrático-galênica. A maioria dos médicos contemporâneos a Acquaviva identificava a melancolia ao desequilíbrio dos líquidos corporais ou humores, em termos quantitativos e qualitativos (com predominância das qualidades seca e fria). Entretanto, tal concepção não excluía a consideração dos efeitos das paixões da alma e o estilo de vida. Assim, uma má educação ou uma vida sedentária e excessivamente meditativa poderiam provocar os males melancólicos, bem como a persistência da tristeza e do temor. Para o médico francês André du Laurens (1558-1609), que acumulou os cargos de chanceler da Universidade de Montpellier e médico dos soberanos de França, Maria de Medici e Henri IV, em seu *Discours de la conservation de la vue, des maladies melancholiques, des catarrhes, & de la vieillesse*, independentemente da predominância da bile negra ou melancolia, o verdadeiro melancólico apresenta o cérebro enfermo e se mostra sempre apreensivo e com uma tristeza inseparável, que muitas vezes, torna-se desespero, ou seja, está perpetuamente inquieto, de corpo e de espírito.

Pessotti (1994) lembra que o médico romano Celsus (42 a.C.- 37 d.C.), no seu *De arte medica*, já prescrevia afastar o melancólico de todas as causas de susto, distraí-lo com contos e jogos que lhe agradavam mais em estado de saúde, elogiar com afabilidade os esforços em realizar alguma obra e combater suas tristes fantasias com suaves admoestações, fazendo-lhe perceber que nas coisas que o atormentam ele deveria encontrar um objeto de encorajamento mais do que de inquietação.

Orientados pela norma galênica dos contrários curam contrários, os romanos Alessandro Petronio (1592) e Paolo Zacchia (1665), ambos médicos da corte papal, respectivamente Paulo IV (1555-1559) e Inocêncio X (1644-1655), também aconselhavam ao paciente

entristecido atividades prazerosas, que provocam uma alegria moderada, como, por exemplo, escutar música, ter um animal de estimação ou encontrar-se com amigos, a fim de distrair seus pensamentos tristes e temperar os afetos melancólicos (Silva 2006).

Em consonância com a tradição médica, portanto, Acquaviva afirma que, para superar o estado melancólico, deve-se experimentar no pensamento e no afeto outros estados incitados por outros objetos, que cabe ao próprio enfermo tratar de encontrar.

O *Industriae* constitui-se em uma coletânea de estratégias que se poderia chamar de incorporativas à vida na congregação, na qual as relações pessoais são hierarquizadas e controladas por meio de mecanismos de persuasão. Dentro dos limites de sua esfera de ação, ninguém escapa à ordenação do desejo particular para o bom funcionamento do todo comum. A sua regulação dá-se na intensidade e na modalidade de adesão aos meios materiais de realização do desejo.

Vale frisar que neste sentido Acquaviva reforça a tradição inaciana de cuidado do desejo. Os célebres *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola podem ser pensados justamente como um dispositivo que viabiliza a coesão do grupo à medida que ordena o desejo de cada membro de forma a que se possa por em prática os princípios reguladores presentes nas *Constituições*. Ao se configurar em um livro de experiência, em que o desfecho depende de como é colocado em prática, ele oferece o sistema de regras condicionantes, mesmo que maleáveis, de uma experiência intransferível e radicalmente singular e, com isto, um modelo de articulação entre universal e particular (Certeau 1973).

O domínio dos afetos recebe acurado tratamento nos *Exercícios*. E isto se dá de maneira a ordená-los, mas não sem antes propiciar um reconhecimento deles na própria experiência pessoal. Reconhecimento este que será orientado e supervisionado pelo mestre, mas jamais substituído, daí a anotação que adverte àquele que os aplica de abster-se a incitar ou forçar a um estado ou gênero de vida mais do que outro. Isto seria perfeitamente lícito em outro contexto, porém não é adequado aos *Exercícios*, que se constituem em uma busca da vontade divina e entrega pessoal à ação do Criador.

Pode-se afirmar, portanto, que a posição conferida ao desejo é fundamental nos *Exercícios Espirituais*. Inácio entende o desejo como o lugar das desordens do Homem e da ordem que Deus pode realizar nele. Ele retoma a tradição aristotélico-tomista, segundo a qual a vontade

e o desejo dependem da razão, e propõe uma maneira de ordenar este que considera ser o motor da vida espiritual.

#### 4. O corpo maior

No *Industriae*, bem como em suas cartas aos superiores, pode-se observar a sistematização que Acquaviva realizou das ordenações de aspectos cognitivos, afetivos e operacionais das relações em comunidade. Tais ordenações, que o autor nomeou de medicinas espirituais, foram difundidas durante seu generalato e serviram de referência para a orientação da espiritualidade e da ação jesuíticas durante um longo período.

Dois aspectos fundamentais devem ser levados em consideração para se entender o emprego que Acquaviva faz de analogias com a arte médica. Em primeiro lugar, sua formação intelectual e, em segundo, as preocupações que marcaram sua carreira, em especial, o lugar das missões na renovação espiritual da Companhia por ele gerenciada. Do lado das referências formativas, é evidente a forte influência de temas e figuras advindos sobretudo das suas leituras da patrística, em especial de Cassiano, São Basílio, São Bernardo, São Gregório e sobretudo Santo Agostinho, em cujos escritos se observa o uso de analogias com a arte médica (*corporali medicina translato vocabulo*), e, em menor escala, de outros autores da filosofia do mundo antigo que circulavam no ambiente erudito romano do final do século XVI. Idéias e imagens, evidentemente, assimiladas à espiritualidade e sensibilidade prática inaciana. Por outro lado, sua atenção esteve voltada para a copiosa troca de correspondência com as missões, nas quais os temas da medicina do corpo e da alma ocorrem de maneira pronunciada, já associados, especificamente, à administração dos sacramentos e à pregação, e, de modo genérico, ao ofício do missionário.

A carta *De Renovatione Spiritus* (1583), dirigida a todos os jesuítas, indica a vontade de reencontrar o fervor original que animava os primeiros tempos da Companhia. Com ela, Acquaviva parece pretender, ao restaurar seu espírito inicial, a redefinição da identidade do jesuíta, que se encontrava confrontado com as mais diversas experiências temporais e espirituais, condicionadas pela sua dispersão no mundo. Esta célebre carta de 1583 exorta ao cultivo do desejo de aperfeiçoamento espiritual, que não deve faltar ao religioso pois é aquilo que o move a sê-lo: *“Nenhuma coisa deve ser mais suspeita em um religioso, como verdadeiramente nenhuma é mais perigosa que sentir faltar-lhe o desejo de progresso*

*espiritual e de aquisição da perfeição.*” (Acquaviva 1583, 8, trad. nossa). Evidentemente, a realização maior deste desejo de aproveitamento espiritual e aquisição da perfeição dá-se no trabalho de salvação das almas, o que era considerado o motor do projeto missionário.

Este movimento de resgate de imagens do Cristianismo primitivo e medieval e a organização da empresa de expansão das atividades da Companhia sob sua gerência parece ter composto o universo de problemas, ações e idéias que levaram Acquaviva a se ocupar da elaboração de instruções, moldadas às exigências do progresso da vida interior em uma comunidade que se deslocava pelo mundo moderno, dando-lhes o nome de *Medicinae spiritualis*, que evocava autoridade histórica ao mesmo tempo em que agregava valores de uma experiência atual.

São Bento (480-547) já recomendava aos abades uma disposição de solicitude e prudência no tratamento dos irmãos que desobedecem aos preceitos religiosos. Utilizando-se da analogia com o ofício do médico (1972, 548-551), ele explica que são as almas enfermas, e não as virtuosas, que necessitam de uma atenção especial, como a dispensada por um médico aos doentes. Os irmãos mais experientes, tais como o médico sábio (*omni modo ut sapiens medicus*), deveriam tratar o hesitante com caridade e consolá-lo, para que este não experimentasse uma tristeza excessiva. O abade deve lançar mão de todo seu *savoir-faire* e indústria, (*omni sagacitate et industria*) para não perder nenhuma parte de seu rebanho. Aquele que está sendo assistido, por sua vez, deve saber que o consolador recebeu o encargo de sua alma por ela apresentar-se enferma, e não exerce simplesmente uma autoridade despótica sobre uma alma que goza de boa saúde (*Nouerit enim se infirmarum curam suscepisse animarum, non super sanas tyrannidem*).

Outra referência fundamental deste empreendimento de uma renovação da identidade jesuítica e psicologia organizacional é, sem sombra de dúvida, a concepção de corpo institucional de Inácio de Loyola. O capítulo sobre a conservação da alma e o avanço das virtudes das *Constituições* aborda a regulação das relações sociais internas e externas à Companhia; da comunicação e do silêncio; do ócio e da ocupação; da relação aos bens materiais; das práticas do exame de consciência, da confissão e da comunhão; da unidade de visão doutrinal e seu ensino; da experiência dos exercícios espirituais e das virtudes, sobretudo a humildade, caridade e obediência. Discorre também sobre o domínio dos sentidos, a relação com o mestre, o uso moral das enfermidades e os efeitos da sacramento,

de onde emergem um saber e uma prática tocantes ao sutil interstício entre o somático e o espiritual.

A codificação do comportamento e sua regulação convergem para o bom funcionamento da Companhia entendida como um corpo maior, composto por membros que devem agir de forma a manter a organicidade do mesmo. Lugar comum retomado por Inácio, a analogia da instituição como corpo atinge sua maior espessura na décima parte das *Constituições*, na qual são elencadas regras referentes às modalidades de conservação e do bom estado de desenvolvimento do corpo.

A metáfora *corpo* como figura institucional inscreve-se na imagem político-religiosa que tinha o mundo europeu na época de Inácio. Nela, a cristandade teria uma cabeça que dirige os assuntos temporais, o imperador, assim como o papa, na esfera religiosa. Os fundamentos dos ideais da unidade orgânica do império, por sua vez, advêm de uma idéia metafísica do universo, que se inicia com o Criador e se estende a todo o mundo ordenado segundo a harmonia de um organismo. Trata-se de uma idéia de origens antiqüíssimas, que remontam ao Antigo Testamento, à filosofia platônica do Estado e à imagem estoíca do mundo. Nas *Constituições*, tal figura tem como alicerce, sobretudo, a ética política de São Tomás, pela qual o poder supremo se encontra no organismo institucional, como a alma no corpo, dando-lhe sua própria forma (Mateo 2000).

Tomás de Aquino desenvolve tal metáfora, entre outros lugares, no *De regno*, ora aplicando-a ao regime monárquico, e neste caso, o príncipe seria como o coração no corpo ou a razão na alma; ora referindo-se, mais amplamente, às relações de dependência, que se encontram em todo composto ordenado, aí se utilizando tanto da relação do coração como da cabeça com o resto do corpo (Lambertini 1995).

Estas idéias, além de fundamentar concepções político-teológicas medievais, permaneceram em diferentes gêneros de tratados teóricos da primeira modernidade e foram difundidas, por meio de sermões, nos púlpitos do mundo ibérico e, inclusive, nas missões ultramar (Redondo 1992 ; Massimi 2005).

Na mentalidade jesuítica, como seria de se esperar, não se trata de manter e desenvolver somente o corpo, pois sem a alma este não teria forma, ou ainda como escreve Inácio, interioridade. Assim, a *alma* da Companhia seria sua finalidade e o *corpo*, a manifestação material e externa do grupo.

O tema da obediência e dos laços que unem os membros da Companhia é explicitado nas *Constituições*. Por exemplo, a ênfase na correta escolha dos superiores é introduzida com a máxima segundo a qual a cabeça rege a saúde do resto do corpo: “*Como el bien o mal ser de la cabeza redundando a todo el cuerpo, summamente importa que la elección del prepósito general sea qual se dixo en la nona parte.*” (Loyola, *Constituições*, in: Iparraguirre, 1952, 560)

Para os jesuítas, a relação de obediência é a face visível de uma ligação cuja face oculta, porém ativa, é o amor de Deus. Esta constitui o principal vínculo entre as duas partes, para a união dos membros entre eles e com a cabeça. Ou seja, o superior tem lugar de Cristo para cada um e assim não se obedece ao superior, mas a Deus e para Deus. A referência ao amor divino é o que lhes permite fazer a articulação entre o particular e o universal, conceber e propor uma organização social na qual as relações humanas são pautadas por uma sempre estreita aliança de amor e obediência (Giard 1996).

O padrão de laços afetivos entre os diversos membros deste corpo especial também está especificado em suas funções e modelos de prática nas *Constituições*:

Lo que ayuda para la unión de los miembros desta Compañía entre sí y con su cabeza, mucho también ayudará para conservar el buen ser della, como es especialmente el vínculo de las voluntades, que es la caridad y amor de unos con otros, al que sirve el tener noticia y nuevas unos de otros y mucha comunicación, y usar una mesma doctrina y ser uniformes en todo quanto es possible, y en primer lugar el vínculo de la obediencia, que une los particulares con sus Prepósitos, y entre sí los locales y com los Provinciales, y los unos y los otros com el General, en manera que la subordenación de unos a otros se guarde diligentemente. (Loyola, *Constituições*, in: Iparraguirre, 1952, par. 821, 561)

## **5. *Medicinae spiritualis***

As instruções de Acquaviva mostram que a administração adequada de aspectos afetivos e a gerência das relações pessoais são fundamentais para a direção de uma instituição.

Os princípios que orientavam suas instruções constituem uma síntese de saberes elaborados ao longo de séculos; principalmente, a noção de corpo institucional de Inácio de

Loyola, a medicina hipocrático-galênica e a psicologia aristotélico tomista. Fica patente que as intervenções propostas encontram sentido em uma concepção de instituição na qual os laços entre os participantes são pautados por um dever de obediência e pelo afeto. Entretanto, percebe-se que se discutia os limites racionais da autoridade e sua responsabilidade não somente pelo funcionamento do grupo, mas também pelo seu bem estar geral, que somente se sustentaria ao se preservar a saúde mental de cada indivíduo e a legitimidade de sua adesão ao coletivo.

O que motivou a escrita desta obra foi a necessidade de manter a coesão e a identidade de um grupo disperso no mundo, lembrando-os dos propósitos que os uniam e retrabalhando as dificuldades psicológicas que tal vida coletiva implicava. Por isto, há considerações a respeito dos afetos, da natureza das afinidades e conflitos pessoais, da adequação e satisfação com o trabalho e sobretudo sobre o difícil equilíbrio entre os desejos pessoais e as regras que regem uma sociedade.

Reler o *Industriae* fornece subsídios históricos para se compreender como outrora os domínios da psicologia e da religião eram integrados e postos em prática em âmbito individual e social, tendo como ponto nodal a noção de desejo. Por meio de suas instruções, o modelo inaciano dos *Exercícios Espirituais* para a modelagem do desejo do religioso renova-se à proporção que os afetos são considerados moldáveis como os músculos. Acquaviva ensina como exercitá-los: conhecendo seus limites, deslocando suas causas, e, sobretudo, usando da sua própria força.

## Bibliografia

- AQUAVIVA, C. *Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis, Ad curandos Animae morbos*. Institutum Societatis Iesu, vol. III, Florentiae: Typographia A. SS. Conceptione, 1600/1893.
- ACQUAVIVA, C. *Lettera del Nostro Padre Generale Claudio Acquaviva. Sopra la Rinovazione dello spirito. À Padri & Fratelli della Compagnia*. Roma, 29 settembre, 1583, *Opera Nostrorum*, AHSI.
- ACQUAVIVA, C. *Industries et moyens pour remedier aux maladies spirituelles de l'ame. Œuvre admirable & tres-necessaire pour tous Superieurs de Religions, & autres qui ont*

*charge de conduire les ames à la vraye perfection.* Mis de Latin en François, Paris: lean de Heuqueville, 1625.

BENTO, São. *La Règle de Saint Benoît. II (Ch. VIII-LXXIII)* traduction et notes par Albert de Vogue, Sources Chrétiennes, Paris: Les Éditions du Cerf, 1972.

CERTEAU, M. de, L'espace du désir ou Le « fondement » des Exercices Spirituels. In: *Christus*, 20, 77, (1973): 118-128.

DES CHENE, D. *Life's form. Late Aristotelian conceptions of the soul.* Ithaca: Cornell University Press, 2000.

GALENO, C. *L'âme et ses passions. Les passions et les erreurs de l'âme. Les âmes suivent les tempéraments du corps.* Tradução e notas de V. Barras, T. Birchler, A-F. Morand, Paris: Les Belles Lettres, 1995.

GIARD, L. (org.) *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir.* Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

GIARD, L., L. de Vaucelles (org.) *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1640.* Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1996.

GOIS, M. *Disputas do curso sobre os livros da Moral da Ética a Nicomaco, de Aristóteles em que se contêm alguns dos principais capítulos da Moral.* Lisboa: Simão Lopes, 1583.

GOIS, M. *Commentarii Conimbricensis Societatis Jesu, in Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur.* Lisboa: Simão Lopes, 1593.

GOIS, M. *Commentarii Conimbricensis Societatis Jesu, in tres libros de Anima.* Venetiis, 1602.

GUIBERT, J. de. Le Généralat de Claude Aquaviva (1581-1615) sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus. In: *AHSI*, 10, (1941): 59-93.

HIPÓCRATES, *De l'art médical.* Trad. francesa de E. Littré, Paris: Bibliothèque Classique, 1994.

IPARRAGUIRRE, I. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola.* Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1952.

LAMBERTINI, R. Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine sull'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievale. In: C. Casagrande e S. Vecchio, *Anima e corpo nella cultura medievale.* Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia: Edizioni del Galuzzo, 1995, pp. 289-303.

- LARUE, A. *L'autre mélancolie. Acedia, ou les chambres de l'esprit*. Paris: Hermann, 2001.
- LAURENS, A. *Discours de la conservation de la vue, des maladies melancholiques, des catarrhes, & de la vieillesse*. Rouen: Lovys Laudet, 1630.
- MASSIMI, M. La teoria dei temperamenti nei cataloghi dei gesuiti in missioni in Brasile nei secoli XVI e XVII. In: *Physis*, XXXVII, 1, (2000): 137-149.
- MASSIMI, M. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- MASSIMI, M e P. J. C. Silva (orgs.) *Os olhos vêem pelo coração. Conhecimentos psicológicos das paixões na cultura luso-brasileira dos séculos XVI e XVII*. Ribeirão Preto: Holos, 2001.
- MATEO, R.G. El cuerpo de la Compania en el contexto socio-religioso del siglo XVI. In: *Ignacio de Loyola, su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao: Mensajero, 2000, pp. 387-400.
- PESSOTTI, I. *A loucura e as épocas*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- PETRONIO, A. *Del viver delli romani et di conservar la sanità*. Roma: Domenico Basa, 1592.
- REDONDO, A. (org.) *Les corps comme métaphore dans L'Espagne des XVIe et XVIIe siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1992.
- SILVA, P. J. C. La médecine de l'âme: trois cas de convergences entre psychologie aristotélécienne et savoirs médicaux à l'ancienne Compagnie de Jésus (Europe et Nouveau Monde). In: *Mélanges de l'École française de Rome*, 117, 1, (2005): 351-369.
- SILVA, P. J. C. O tratamento das paixões da alma nos primórdios da medicina moderna: o *De victum romanorum* de Alessandro Petronio. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, IX, 1, (2006): 64-75.
- TOMÁS DE AQUINO, *Du Royaume*. Trad. francesa de M. M. Coltier, s.l., Egeoff, 1946.
- ZACCHIA, P. *De'mali hipochondriaci. Libri tre*. Veneza: Paolo Baglioni, 1655.