



PUC GOIÁS

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

CELIA MORGADO VAZ

A FUNÇÃO PSÍQUICA DO CRER

Goiânia
2014

CELIA MORGADO VAZ

A FUNÇÃO PSÍQUICA DO CRER

Dissertação apresentada como requisito do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Gonçalves Garcia

Goiânia
2014

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Vaz, Celia Morgado.

V393f A função Psíquica do Crer [manuscrito]/ Celia Morgado Vaz. –
2014.

117 f. : il.; grafs.; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2014.

“Orientador: Prof. Dr Gilberto Gonçalves Garcia”.

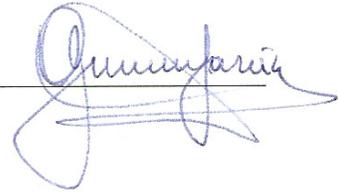
Bibliografia.

1.Fé – Aspectos psíquicos. 2. Psicanálise. I. Título.

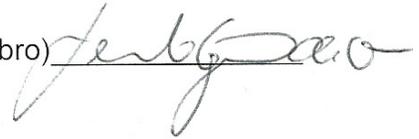
CDU 2-632:159.964.2(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 06 DE JUNHO DE 2014 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Gilberto Gonçalves Garcia / PUC Goiás (Presidente)



2) Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Membro)



3) Dra. Leila Pagnozzi / USF (Membro)



RESUMO

VAZ, Celia Morgado. *A função psíquica do crer*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), Goiânia, 2014.

A Função Psíquica do Crer é uma pesquisa empreendida com o objetivo de analisar a importância do crer para o ser humano. Inicia-se com uma exploração dos fundamentos teóricos sobre a experiência do crer, primeiramente dentro das Ciências da Religião e, depois, segundo a visão da Psicanálise. Tomou-se a fundamentação teórica fornecida pela Psicanálise Freudiana e pela Psicanálise Winnicottiana a partir não só dos olhares dos seus criadores, como também de psicanalistas contemporâneos. O segundo Capítulo foca na discussão a respeito da representação de Deus no psiquismo humano, conforme a abordagem psicanalítica. São temas centrais a ilusão, que recebe um tratamento completamente diferenciado por Freud e por Winnicott, e as questões envolvidas na constituição da identidade e da alteridade, a partir das duas concepções teóricas. O terceiro e último Capítulo é dedicado à função psíquica do crer. Procura-se nele fazer uma apreciação sobre os diversos tipos de ajuda que recebe o indivíduo pelo fato de crer em Deus. É feita uma breve análise sobre os benefícios e os malefícios recebidos pelo indivíduo que tem uma crença religiosa e, ao final, uma sucinta reflexão sobre o crer não religioso.

Palavras-chave: psiquismo humano, crença, fé, psicanálise.

ABSTRACT

VAZ, Celia Morgado. *The psychic function of belief*. Dissertation (Master's degree in Sciences of Religion) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

The Psychic Function of Belief is a research undertaken in order to analyze the importance of belief for humans. It begins with an exploration of the theoretical foundations on the experience of believing, first, within the Sciences of Religion, then according to the vision of psychoanalysis. The theoretical foundation was taken from Freudian psychoanalysis and psychoanalysis Winnicottian not only from the look of their creators, as well as from contemporary's psychoanalysts. The second chapter focuses on the discussion about the representation of God in the human psyche, as psychoanalytic approach. The central themes are the illusion, that takes a completely different treatment by Freud and Winnicott, and the issues involved in the formation of identity and alterity, from both theoretical views. The third and final chapter is devoted to the psychic function of belief. It seeks to investigate the various types of assistance received by the individual who believes in God. In there, is made a brief analysis of the benefits and harms imposed onto the individual who has a religious belief. At the end is taken a brief reflection about the non-religious belief.

Keywords: human psyche, belief, faith, psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
1 FUNDAMENTOS TEÓRICOS SOBRE A EXPERIÊNCIA DO CRER	12
1.1 A QUESTÃO DO CRER NO CONTEXTO DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO	12
1.1.1 O Sagrado e a Crença nas Teorias de Rudolf Otto e de Mircea Eliade.....	13
1.1.2 A Crença no Contexto do Sistema Simbólico da Religião segundo Clifford Geertz e Peter Berger	16
1.1.3 Alteridade e Representação em Castor Ruiz.....	19
1.2 O CRER SEGUNDO A PSICANÁLISE.....	21
1.2.1 Visão da Psicanálise Freudiana.....	22
1.2.2 Visão da Psicanálise Winnicottiana	25
1.2.3 Visão da Psicanálise Contemporânea: um estudo de Ana-Maria Rizzuto.	28
1.2.4 A Psicanálise e os Processos da Crença e da Fé no Indivíduo.....	36
1.3 CRER: NECESSIDADE OU DESEJO?.....	46
1.3.1 A Necessidade de Crer.....	48
1.3.2 O Desejo de Crer.....	52
2 A REPRESENTAÇÃO DE DEUS NO PSIQUISMO HUMANO SEGUNDO A ABORDAGEM PSICANALÍTICA	56
2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A ILUSÃO	56
2.1.1 Ilusão na Teoria Freudiana.....	56
2.1.2 Ilusão na Teoria Winnicottiana	64
2.1.3 Ilusão no Contexto da Psicanálise Contemporânea.....	69
2.2 O “EU” E O “OUTRO”	74
2.2.1 Da Fundação do “eu” no Psiquismo Humano.....	74
2.2.2 Da Constituição do “outro”	79
2.2.3 Da Transformação do “outro” no “grande Outro”: do transicional ao transcendental	82
3 A FUNÇÃO PSÍQUICA DO CRER	87
3.1 A QUESTÃO DA RELAÇÃO DE AJUDA.....	87
3.2 BENEFÍCIOS E MALEFÍCIOS DA CRENÇA RELIGIOSA.....	89
3.2.1 Função Psíquica da Crença.....	90
3.3 A IMPORTÂNCIA DO CRER NÃO RELIGIOSO.....	106
CONCLUSÃO	109
REFERÊNCIAS	112

INTRODUÇÃO

Pesquisar sobre a função psíquica do crer atendeu ao desejo de melhor compreender o papel da crença na dimensão psíquica do indivíduo, desejo esse que veio sendo nutrido por vários anos seguidos e aumentando à medida que eu via na prática a importância do acreditar no outro.

Em longa trajetória na clínica psicológica, pude observar a enorme importância do crer para o ser humano, pois as pessoas cunham e conduzem suas vidas a partir daquilo em que acreditam, embora, na maior parte das vezes, não tenham consciência de suas crenças. Propõe-se aqui adentrar o processo do crer, perscrutando como o acreditar se estabelece e se transforma em crença dentro da mente humana, expressa no adulto pela relação que estabelece com o grande Outro¹, ou Deus, ao entrar na esfera do sagrado.

A questão central que norteou esta pesquisa diz respeito à busca do entendimento, a partir da Psicanálise, da atitude religiosa individual. Para o crente, em seu raciocínio comum, está claro que Deus é “alguém” com quem ele se relaciona numa dimensão de auxílio e conforto. Para merecer a assistência de Deus, procura viver segundo preceitos que reconhece válidos, esforçando-se para agradá-lo por meio de gestos e rituais próprios. Entretanto, considerando o ponto de vista psíquico, cabe perguntar: a crença em Deus ajuda o homem em sua vivência? Se auxilia, como isso se dá? Que tipo de benefício recebe?

Com essas questões em mente e consciente da importância do crer para o ser humano, passou-se a examinar como a capacidade de acreditar no outro se origina no indivíduo, investigando-se como acontece o processo e a partir de que circunstâncias ele se dá. Procurou-se também analisar a dinâmica do crer e suas funções, do ponto de vista psíquico.

Em todo o texto, adota-se o crer como capacidade de ter fé e de confiar no outro, o diferente e externo ao “eu”, o “não-eu”, com o qual o sujeito pode se relacionar, sem necessariamente se vincular a um sistema religioso. Interessa-nos o

¹A expressão “grande Outro” vem da Psicanálise lacaniana, segundo o Dicionário Roudinesco: “Termo utilizado por Jacques Lacan* para designar um lugar simbólico — o significante*, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus — que determina o sujeito*, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intra-subjetiva em sua relação com o desejo*. Pode ser simplesmente escrito com maiúscula, opondo-se então a um outro com letra minúscula, definido como outro imaginário ou lugar da alteridade especular. Mas pode também receber a grafia grande Outro ou grande A, opondo-se então quer ao pequeno outro, quer ao pequeno a, definido como objeto (pequeno) a* (ROUDINESCO, 1998, p. 558).”

crer enquanto atitude mental individual e, dentro dessa perspectiva, é que se perscruta como a crença se origina, se desenvolve e atua no psiquismo humano ao longo de toda a vida do sujeito.

Partiu-se da hipótese de que o ato de crer pressupõe a relação de um “eu” com um “não-eu”, o outro, que pode ser representado pela ideia ou figura de Deus, a alteridade máxima, o “grande Outro”. Nesse “grande Outro” está depositada toda força e poder que o sujeito não comporta em si mesmo. Uma vez estabelecido esse sistema na mente, para sempre o indivíduo conta com um “lugar de ajuda”, ao qual pode recorrer toda vez que se sinta só e/ou frágil, necessitado de conforto, apoio e proteção.

O presente estudo situa-se numa interface entre a Psicologia e as Ciências da Religião e procura aprofundar o conhecimento a respeito da crença, a partir da Psicanálise. Sabe-se que as práticas religiosas e os rituais operados pelo crente edificam-se como experiências cheias de sentido próprio. Um observador incrédulo e incapaz de captar o significado de tais ações torna-se impossibilitado de valorar a subjetividade presente, sendo muitas vezes levado a interpretá-las como “crendices” não científicas, desprovidas de valor.

A atual investigação partiu do pressuposto de que toda ação humana possui uma importância subjetiva muito além daquela que uma análise meramente objetiva pode identificar. Dentro dessa perspectiva, explora-se aqui a questão colocada pelo professor Mário Aletti, do Departamento de Psicologia da Universidade Católica de Milão, no texto *A representação de Deus como objeto transicional ilusório*, no qual questiona a área de competência do psicanalista: “Não, portanto, se Deus ajuda, mas se crer em Deus ajuda” (ALETTI, 2004, p.36). Explica o professor que, embora Deus não seja tema do âmbito da Psicanálise, entende que tanto a crença como a não crença em Deus dizem respeito ao trabalho psicanalítico. Por isso mesmo, muitos trabalhos, como *Does God help?* (AKHTAR & PARENS) e *Is Religion Good for your Health?* (KOENIG), têm sido escritos nos últimos anos no sentido de tentar explicar sobre a relevância psíquica do crer.

Com efeito, a partir das teorias e conceitos da Psicanálise Clássica e da Psicanálise Relacional de Winnicott, juntamente com pesquisas e estudos psicanalíticos recentes que envolvem o crer, propôs-se aqui avançar na compreensão da mente humana, em especial no tocante à questão da

crença, caracterizando-se sua fundamentação e seu *modus operandi* no psiquismo humano, e seu desenvolvimento, que abarca o fenômeno da fé.

Tendo em vista o objetivo deste estudo, foi feita uma pesquisa exploratória com o propósito de ampliar a compreensão do fenômeno da fé e da crença, aprimorar as ideias e, eventualmente, descobrir novas compreensões. Realizou-se uma exploração de natureza qualitativa, com discussões conceituais e interpretação, a partir da revisão bibliográfica da literatura pertinente. Segundo o contexto da metodologia qualitativa, buscou-se o aporte teórico para entender o sentido e o significado individual da crença na vida das pessoas.

O modelo conceitual e operativo seguiu a linha da pesquisa bibliográfica, tendo por base textos clássicos, artigos científicos e publicações periódicas. A investigação fez-se a partir da leitura e da análise das diferentes abordagens sobre a questão, a fim de se obter uma melhor compreensão da psique humana, no sentido de entender as vivências psíquicas relacionadas ao ato de crer.

Abraçou-se basicamente duas linhas de pensamento como referencial teórico: a compreensão da crença a partir da abordagem pulsional, de Sigmund Freud, e a abordagem relacional de Donald Winnicott, de forma a se estabelecer um paralelo entre as duas visões. Especial atenção foi dada aos desenvolvimentos posteriores da crença relacional de Winnicott para, então, analisar-se a função do crer como um bem pessoal.

Para Freud, é o desejo de manter-se vivo, advindo da pulsão de autoconservação, que leva o indivíduo a defender-se da agressão e a buscar proteção, o que cria e explica as ideias a respeito de Deus. Constituiu-se, desse modo, a crença religiosa como uma ilusão advinda da dificuldade de enfrentamento da realidade e característica de uma personalidade infantil, sendo tarefa do indivíduo que caminha no sentido do amadurecimento libertar-se das ilusões, assim como se dará com a humanidade, no futuro, devido ao progresso científico.

Já para Winnicott, a ilusão relaciona-se como a criatividade e o brincar da criança, o que vai dar a ela a ideia de que existe separada, fundando-se como sujeito. A partir da ilusão, ela constrói e reconstrói o seu mundo de forma criativa em qualquer época de sua vida. O objeto transicional, o primeiro elo do bebê com o outro que surge, na medida em que ele mesmo surge em sua mente (como sujeito), servirá de protótipo para outras ligações que fará ao longo da vida, podendo o próprio Deus ser visto como um objeto transicional ilusório.

Muitos psicanalistas pesquisam atualmente em uma dessas duas vertentes, estando alguns deles presentes no debate que aqui se estabelece. Enquanto a maioria destaca as divergências dos caminhos apontados por Freud e por Winnicott em relação à crença, outros focam nas similaridades entre suas formulações teóricas, a despeito de parecerem antagônicas à primeira vista, em um olhar mais superficial.

A psicanalista Elisa Cintra, no seu texto *A questão da crença versus a questão da fé: articulações com a Verleugnung freudiana*, de 2004, trabalha com o conceito freudiano da crença e faz uma aproximação ao conceito winnicottiano, quando fala da reedição da capacidade de iludir-se, em que nasce a fé e abre espaço para a alteridade, introduzindo, destarte, a figura do outro. Sua formulação aborda ambas as teorias com suas especificidades, encontrando os pontos de comunicação entre elas, apesar de usarem linguagem distintas. As formulações teóricas e as posições defendidas por outros importantes psicanalistas hodiernos que trabalham sobre a questão do crer aparecerão ao longo do texto, em conformidade com tema do debate que é estabelecido nos diferentes capítulos que se seguem.

O trabalho está estruturado em três unidades principais, divididas em capítulos, que se compõem de seções e subseções. A primeira unidade é dedicada a explorar os fundamentos teóricos sobre a experiência do crer. Com a intenção de bem caracterizar os fundamentos sobre os quais se trabalhou, em primeiro lugar aborda-se a questão do crer no contexto das ciências da religião e, em seguida, os fundamentos teóricos do crer dentro da Psicanálise. Finalizando essa unidade, discute-se se é uma necessidade ou se trata-se de algo da ordem do desejo.

A fundamentação teórica dentro das ciências da religião envolve o exame do sagrado nas teorias de Rudolf Otto e de Mircea Eliade, seguindo pelo estudo de Clifford Geertz e Peter Berger, que fornecem o olhar da crença no contexto do sistema simbólico da religião, e finalmente são abordadas a alteridade e a representação em Castor Ruiz.

Dentro da Psicanálise, dedica-se um tópico para examinar-se a visão da Psicanálise freudiana, outro para a análise da visão da Psicanálise winnicottiana e um terceiro para o estudo da visão da Psicanálise contemporânea, por meio dos avanços dados por Ana-Maria Rizzuto na compreensão de como se funda o crer no psiquismo humano. Finalizando essa seção, um tópico é dedicado a analisar a

fundamentação dentro da Psicanálise para os processos da crença e da fé no indivíduo, por meio dos estudos desenvolvidos com dados da etnologia pelos psicanalistas Octave Manonni, em 1973, e retomados por Elisa Cintra, em 2004. Ainda na primeira parte, é tecida uma discussão entre vários autores (entre eles, além de Freud e de Winnicott, destacam-se Mijolla-Mellor, Antoine Vergote, Françoise Dolto e Mário Aletti) discussão essa voltada para a questão da qualidade do crer. Visa situar o crer enquanto uma necessidade, portanto algo de natureza biológica no humano, ou enquanto desejo, o que o coloca de imediato como objeto de estudo da Psicanálise, a “ciência do desejo”, referindo-se, portanto, à ordem simbólica.

A segunda unidade – a representação de Deus no psiquismo humano segundo a abordagem psicanalítica – começa tecendo algumas considerações sobre a ilusão. Aponta-se como o conceito de Ilusão é tratado na teoria freudiana, na teoria winnicottiana e no contexto da Psicanálise contemporânea, da qual se destacam principalmente a visão de Mario Aletti e a de Gilberto Safra. Mário Aletti é um psicanalista que tem se dedicado à psicologia da religião criando novos modelos de estudo a partir dos conceitos de Winnicott, convicto de que não se trata de libertar o homem das ilusões, e sim de libertar no homem as ilusões. O brasileiro Gilberto Safra, também psicanalista e professor da Universidade de São Paulo (USP), dedica-se à pesquisa que envolve a Psicanálise clínica, com vasta produção intelectual na área da psicologia da religião, a partir do aporte teórico winnicottiano, mas também a partir da Psicanálise vista pelo olhar de Wilfred Bion e da contribuição de Christopher Bollas, além de muitos outros expoentes.

O outro tópico da segunda unidade é dedicado a tratar do “eu” e do “outro”, partindo-se da fundação do “eu” no psiquismo humano, para então se entender a constituição do “outro” e finalmente a transformação do “outro” no “grande Outro”, ou seja, como acontece a trajetória do objeto transicional para se chegar ao transcendental. A fundação do “eu” no psiquismo é tratada a partir da visão winnicottiana, através dos olhares dos psicanalistas Gilberto Safra e Christopher Bollas, com sua proposta de objeto transformacional. Também a teoria winnicottiana serve de base para o estudo a respeito de como o “outro” surge e evolui na mente humana, partindo da ideia de confiabilidade estabelecida entre o bebê e a mãe. Ainda dentro da teoria winnicottiana, destaca-se a transformação do outro no grande

Outro, a partir da análise e estudos empreendidos pelos psicanalistas Gilberto Safra, Mario Aletti e Christopher Bollas.

A terceira e última unidade –a função psíquica do crer – volta-se para a questão da ajuda que “crer em Deus” pode oferecer ao crente, colocada pelo professor Mario Aletti, e a qual motivou o presente estudo. Em primeiro lugar, apresenta-se uma discussão sobre o ponto da ajuda, a fim de alargar a compreensão sobre o tema. Segue um exame dos possíveis benefícios e malefícios da crença religiosa, para então se focar na função psíquica da crença. São trazidas as opiniões de Parens e Akhtar, de Ana-Maria Rizzuto e William Meissner, entre outros. Ainda é reservado um espaço para tratar de outras funções da crença, principalmente a partir de Antoine Vergote, além da importância do crer não religioso, onde entram Rubem Alves, Juan Drogue e Françoise Dolto.

1 FUNDAMENTOS TEÓRICOS SOBRE A EXPERIÊNCIA DO CRER

1.1 A QUESTÃO DO CRER NO CONTEXTO DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

“Crer”, segundo o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa(2010)– entre outras acepções que não cabe citar aqui, significa: “Ter por certo, dar como verdadeiro, acreditar, ter confiança em, ter fé, dar crédito, ter crença (sobretudo religiosa)”.

A ciência da religião toma o crer enquanto crença religiosa e nesse sentido que o tema é abordado na primeira parte deste capítulo. Embora o foco da pesquisa seja analisar o crer a partir do ponto de vista psíquico, faz-se inicialmente um breve apanhado das ideias dos principais teóricos que tratam do assunto. Portanto, de início, são introduzidos alguns conceitos que envolvem o crer enquanto fenômeno religioso, particularmente o conceito de sagrado, conforme elaborado e usado pelo teólogo Rudolf Otto, a partir da análise das modalidades da experiência religiosa, que entendeu tratar-se de um elemento não racional na ideia do divino.

Seguem os achados de Mircea Eliade, que apresenta o sagrado em sua totalidade e não apenas no que ele comporta de irracional. Adentrando os descobrimentos da Antropologia e da Sociologia, é destacada a visão da crença e sua relação com a cultura e a sociedade, primeiramente através da teoria interpretativa adotada por Clifford Geertz na antropologia simbólica, seguida pelo entendimento da religião enquanto elemento fundamental na “construção de mundo”, conforme apresentado pelo sociólogo Peter Berger.

Na última parte da visão do crer dentro das ciências da religião, é trazida a ideia e o desenvolvimento feito no ensaio de filosofia, *Os paradoxos do imaginário*, pelo professor Castor Ruiz.

1.1.1 OSagrado e a Crença nas Teorias de Rudolf Otto e de Mircea Eliade

A crença implica uma relação entre aquele que crê e aquilo que é crido, recebendo o objeto da crença diversos nomes, de acordo com o sistema em que o indivíduo esteja inserido; Deus, no mundo judaico cristão, Allah, no Islamismo, Energia Cósmica, dentro do movimento New Age, só para citar alguns, entre os muitos nomes usados para se referir ao radicalmente Outro, o divino, o sagrado.

A ideia de sagrado tem a ver com a capacidade de crer, pois o não crente não o vê, não o percebe, simplesmente não existe para o não crente. O sagrado não é uma dimensão necessária do ser humano, mas torna-o mais rico. Aqueles que adentram o mundo espiritual podem experimentá-lo e usufruir do privilégio e do prazer que lhes é reservado. Trata-se de uma dimensão exclusiva do ser humano, pois não existe animal religioso.

Rudolf Otto foi um importante teólogo alemão; criou o termo *numinous*²(numinoso), o qual exprime um conceito religioso e filosófico bastante utilizado ainda hoje nas mais diversas áreas que abordam o humano enquanto ser religioso. Autor da obra *O Sagrado*, (publicada em 1917 como *Das Heilige*), considerada um dos mais respeitáveis tratados teológicos em língua alemã do século XX, na qual se discute sobre aquilo que é vivido, o que é dado pela experiência daquele que crê. Segundo Otto, a racionalização é uma condição necessária da fé e traz superioridade a uma religião, mas é insuficiente para tratar da divindade, que comporta elementos não racionais, inefáveis, segundo os místicos. Embora a ideia de Deus tenha se tornado exclusivamente racional, “sabe-se que todas as extravagâncias místicas não têm relação com a razão”, o que leva a “notar que a religião não se esgota em enunciados racionais” (OTTO, 1985, p 9). Dessa forma, Rudolf Otto entende o sagrado como o elemento não-racional da relação do homem com a divindade.

O sagrado é condensado, saturado de significados, compreende algo que é inacessível à compreensão conceitual, sendo o elemento vivo em todas as religiões, o numinoso, capaz de provocar um sentimento de emoção religiosa profunda, o

²Numinoso é uma palavra usada por Rudolf Otto que vem de *numen*, para falar de uma “categoria numinosa, [...] um estado de alma que se manifesta [...] cada vez que um objeto é concebido como numinoso” (OTTO, 1985, p. 12).

sentimento do *mysterium tremendum*, que traz à consciência daquele que o experimenta o sentimento de que é criatura.

O sagrado possui as características de divindade, mistério, majestade e bondade, desperta fascínio, respeito, reverência, atração, alegria, confiança e medo. O Sagrado provoca emoções fortes e contraditórias, atrai e repele, é divino e sublime, mas amedronta, causa pavor, de forma que o contato com o terror religioso “pode provocar estranhas excitações, alucinações e êxtase”, pode paralisar e levar ao silêncio, ou ainda, “expressar-se em formas selvagens e demoníacas de horror irracional” (OTTO, 1985, p. 18).

As primeiras manifestações do terror numinoso aparecem sob a forma de medos dos demônios na chamada religião primitiva; já em seus graus superiores, o sentimento do numinoso leva ao temor místico, que provoca na consciência o sentimento de que se é nada, o aniquilamento diante da grandeza, do poder e força que se percebe, por exemplo, no Antigo Testamento, na ira de *Jahveh*. Quanto maior a experiência mística do transcendente, mais consciência do nada que é, e mais humilde se torna o místico (OTTO, 1985, p.18-32).A experiência religiosaprovoça no crente uma revisão de si mesmo, podendo levar a uma mudança radical em seu comportamento, como geralmente acontece no caso das experiências místicas.

O *mysterium*,o qualitativamente diferente de si mesmo, o totalmente outro, surpreende e paralisa. Está presente no mito das religiões primitivas, nos fenômenos estranhos, eventos e coisas da natureza, nos animais e na humanidade. A oposição do objeto numinoso, o outro, vai ao extremo no misticismo, pois o nada, assim como o vazio e o vácuo budistas,é essencialmente o contrário e o oposto daquilo que é e pode ser (OTTO, 1985, p. 33). O mistério seduz e fascina, leva a buscar a beatitude, a graça, a salvação, o reino de Deus.

Enquanto Otto entende o sagrado como completamente inacessível à compreensão conceitual, Eliade deixa de lado a questão sobre os elementos racionais e não racionais da religião, interessando-se pelo sagrado em sua totalidade.

Mircea Eliade, um dos mais influentes historiadores e filósofos das religiões da contemporaneidade, percebe que o sagrado está no centro da experiência religiosa do ser humano, sendo bastante complexo em sua totalidade, pois comporta

outros elementos além da irracionalidade proposta por Otto. Para ele, sagrado é o que se opõe ao profano e se manifesta para o humano através da *hierofania*³.

Entende Mircea Eliade que o crente sacraliza o tempo, o espaço, a natureza, sua vida e a Vida. Enquanto o homem primitivo vivia num mundo sacralizado, o homem moderno dessacralizou o seu mundo e passou a viver num lugar profano.

O ambiente sagrado constitui-se como um ponto aberto para o alto, passagem de um modo de ser (profano) a outro (sagrado). A consagração do lugar, erigindo nele um altar, simboliza a recriação do mundo, a passagem do caos para o cosmos. E isso é o que viabiliza a vida. Nas mais diversas culturas, um grande número de mitos, símbolos, ritos e crenças derivam da ideia de centro do mundo, onde está o verdadeiro e o real. Assim é o simbolismo da montanha cósmica, as cidades santas e santuários, os templos, e tantos outros. A própria casa ou habitação nas sociedades tradicionais constitui uma *imago mundi*. “A habitação[...] é o Universo que o homem construiu para si imitando a Criação exemplar dos deuses, a cosmogonia” (ELIADE, 1992, p. 50).

Explica Eliade que o mito conta uma história sagrada, “história verdadeira”, as façanhas de entes sobrenaturais que fundamentam o mundo humano e fornecem exemplos para a conduta e os costumes. As sociedades arcaicas rememoram e “reatualizam” o mito através do rito. “Ao ‘viver’ os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente primordial e indefinidamente recuperável” (ELIADE, 1972, p. 21); trata-se, portanto, de uma experiência religiosa. Nas sociedades em que o mito é vivo, ele se constitui como uma abertura para o transcendente, com o qual o homem se comunica através de uma linguagem própria, bastando conhecer os mitos e símbolos. Assim, o homem passa a habitar um Cosmos, um mundo que conhece e tem sentido e não mais um mundo opaco e inerte.

³Explica Eliade que o próprio conteúdo etimológico da palavra *hierofania* fornece o sentido em que ele a usa, ou seja, “que algo de sagrado se nos revela” (ELIADE, 1992, p. 15).

1.1.2 A Crença no Contexto do Sistema Simbólico da Religião segundo Clifford Geertz e Peter Berger

A partir do Iluminismo europeu, a ideia de cultura passou a ser objeto de estudo dos cientistas interessados em conhecer o fenômeno humano. Surgiram, então, diversas teorias para tentar explicar a natureza humana, suas criações e manifestações, incluída também a manifestação religiosa do ser humano. Nasce daí a Antropologia contemporânea, ciência que vai pesquisar a vida humana, desde a ideia do homem “primitivo”, descobrindo que o homem já possuía uma rica cultura, caracterizada por forte religiosidade, constituída por elementos míticos e pela prática de rituais, geralmente estruturados em um elaborado sistema de crenças. Prova disso são as pinturas encontradas em cavernas; estima-se que tenham sido feitas no período paleolítico, 40.000 a.e.c. Tais registros mostram que o homem nos seus primórdios já tinha capacidade de simbolização; se valia de elementos metafóricos para expressar ideias, sentimentos, mitos e crenças, sendo essa capacidade um dos elementos que diferenciam o ser humano dos animais.

A pesquisa antropológica, no começo, defendia o ponto de vista segundo o qual o homem teria evoluído em sua forma física até o ponto em que criou a cultura, a qual então se responsabilizou pela continuidade de sua evolução. Mas, com o avanço nas pesquisas, entendeu-se que se deu exatamente o contrário: a cultura veio primeiro, tendo sido ela um ingrediente essencial na própria produção do homem. Clifford Geertz, um dos maiores antropólogos do século XX, autor da famosa obra *A interpretação das culturas* (1973), criador da antropologia simbólica, que floresceu a partir dos anos 50, defende que:

À medida que a cultura [...] acumulou-se e se desenvolveu, foi concedida uma vantagem seletiva àqueles indivíduos da população mais capazes de levar vantagem [...] Entre o padrão cultural, o corpo e o cérebro foi criado um sistema de realimentação (*feedback*) positiva, no qual cada um modelava o progresso do outro [...] Submetendo-se ao governo de programas simbolicamente mediados para a produção de artefatos, organizando a vida social ou expressando emoções, o homem determinou, embora inconscientemente, os estágios culminantes do seu próprio destino biológico. Literalmente, embora inadvertidamente, ele próprio se criou. (GEERTZ, 2008, p.35)

Segundo Geertz, as mudanças mais importantes aconteceram no sistema nervoso central, tendo o cérebro humano atingido a configuração e proporções

atuais, a partir do que se tornou incapaz de organizar seu comportamento sem a orientação fornecida pelo sistema de símbolos significantes. Assim, a cultura nos modelou como espécie única, e provavelmente ainda continua a nos modelar como indivíduos.

Para Geertz, uma das questões que impulsionaram os homens para a crença em deuses, demônios e espíritos diz respeito ao significado. Entende ele que o estudo antropológico da religião é uma operação que exige uma análise dos sistemas de significados incorporados nos símbolos que formam a religião. Por isso mesmo enfatiza a importância de se fazer uma apreciação teórica da ação simbólica comparável à existente para a ação social e psicológica. Só assim poderá enfrentar os aspectos da vida social e psicológica nos quais a religião desempenha um papel determinante.

A religião constrói significados e os mantém. Ela é um sistema de símbolos que atua para construir profundas e duradouras convicções morais, estéticas e éticas que vão compor a cultura. A religião participa do processo de geração da cultura. Atua na construção de significados em todas as áreas que compõem a vida, intervém na definição de sentido e na orientação das práticas. Estabelece um cosmos sagrado, que transcende o ser humano e também o inclui.

A crença religiosa e o ritual confrontam-se e confirmam-se mutuamente, sendo a religião uma tentativa de conservar os significados a partir dos quais o indivíduo entende sua experiência e organiza sua conduta. Os significados são “armazenados” através dos símbolos. Os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade, que, em conjunto, formam o sistema religioso, dramatizando não só os valores positivos como também os negativos, apontam a existência do bem e também do mal, assim como o conflito entre eles.

Está no ritual a origem da convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e as diretrizes religiosas corretas. “Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas” (GEERTZ, 2008, p.129). Embora todos os rituais envolvam essa fusão simbólica, são especialmente os rituais mais elaborados e mais públicos, as chamadas “realizações culturais”, que modelam a consciência espiritual de um povo. Nelas não só convergem para o crença os aspectos disposicionais e conceituais da vida

religiosa, como também é o ponto no qual pode ser melhor examinada a interação entre eles.

Para Geertz, a espécie de símbolos que os povos veem como sagrados varia muito nas diversas culturas. Tanto o queum povo preza como o que ele teme e odeia são retratados em sua visão de mundo, simbolizados em sua religião e expressos na qualidade total da sua vida, isso constitui o seu *ethos*.

O sociólogo Peter Berger, autor de *ODossel Sagrado (The Sacred Canopy*, publicado originalmente em 1967), entende que a própria natureza humana é um produto da atividade construtora de mundos. Para ele, o homem não pode existir sem a sociedade, sendo ele o produto dela e vice-versa, pois o homem constrói a cultura num processo social, enquanto a sociedade resulta da cultura e é uma condição dela, derivando ele disso tudo que está aí construído. Para ele, o mundo do humano é um mundo aberto, precisa o homem fazer um mundo para si, num processo constante de “pôr-se em dia consigo mesmo”, através do qual “não só produz um mundo como também se produz a si mesmo.[...] Esse mundo, naturalmente, é a cultura” (BERGER, 1985, p. 19).

As crenças religiosas são vistas como parte da cultura do homem, sendo a religião entendida como componente da própria tessitura da cultura. Segundo Berger, “Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo ⁴. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento” (BERGER, 1985, p. 15).

Um conceito fundamental para o desenvolvimento feito por Berger é o de *nomos*, entendido como ordem, fuga do caos. A construção da cultura visa criar uma ordem social para evitar a anomia e o caos, “pois a anomia é intolerável até o ponto em que o indivíduo pode lhe preferir a morte” (BERGER, 1985, p. 35). As construções nômicas dão sentido e visam afastar o terror contra o caos.

Para Berger, “a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (BERGER, 1985, p. 38) e tem o papel de fornecer nomia, o que ela consegue com a construção mitológica; cria um cosmos que emerge do caos, seu terrível contrário. A religião tem ainda a função de tornar plausíveis e duradouras as construções sociais, pois ela inclui o mundo construído no mundo sagrado, legitimando assim a construção social.

⁴ O mundo ao qual o autor se refere é no sentido fenomenológico.

Apesar disso, para Berger, “viver no mundo e na sociedade é viver sob a ameaça de caos e desagregação” (BENEDETTI, 1985, p. 7), de forma que o processo de legitimação tem de ser contínuo, para assegurar a manutenção do mundo humano, daí a importância do ritual, que tem a função de lembrar o mito sagrado, fornecendo assim a estabilidade que a sociedade precisa para continuar existindo.

1.1.3 Alteridade e Representação em Castor Ruiz

Para o Professor Castor Ruiz⁵, a identidade é constituída pela singularidade de colocar a alteridade em imagens representativas. Diz ele: “Por meio das imagens significativas do mundo, vamos tecendo nossa identidade: somos a imagem do mundo, que de modo criativo refletimos em nossa interioridade e projetamos em nossa práxis” (RUIZ, 2004, p. 30).

Entende Ruiz que reflexões a respeito da natureza do ser humano e do real levam à ideia da indeterminação ontológica da realidade, que permite ao ser humano seguir o caminho da criação sócio-histórica.

Não se pode explicar o ser humano nem a sociedade de forma absoluta por nenhum tipo de determinação [...] A práxis humana que produz o sociohistórico não está pré-definida por nenhum tipo de categoria, racionalidade, normatividade, lei natural ou regularidade. Ela é constituída sempre a partir do sentido que a pessoa e a sociedade instituem para aquilo que realizam [...] Esse sentido [...] é uma criação [...] Só a significação instituída de modo criativo pelo ser humano e pela sociedade pode explicar o porquê da práxis humana (RUIZ, 2004, p. 46).

Para Ruiz, o imaginário⁶ corresponde ao insondável, o sem-fundo inescrutável da pessoa humana, sendo a imaginação e a racionalidade criações do imaginário. Dessa indeterminação radical flui uma excepcional força criadora, que constrói permanentemente imagens com sentido, ou seja, representações da realidade que levarão o ser humano a pensar logicamente as coisas, de forma que razão e imaginação estão indissociavelmente implicadas no processo de existir humano. As delimitações sócio-históricas constituem as significações sociais, ou possíveis determinações que integram uma rede de sentidos e formam uma

⁵ Castor Ruiz é professor da Unisinos, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, unidade de São Leopoldo, RS.

⁶ Percebe-se um paralelo entre a noção de imaginário de Ruiz, enquanto o insondável, o sem-fundo inescrutável da pessoa humana, possuidor de uma grande força criadora, que se exprime em imagens e representações mentais, e o inconsciente, segundo a Psicanálise.

identidade pessoal ou social, que se move e renova continuamente a partir da força criadora do imaginário.

Entende ele não ser possível definir ou explicar o ser humano; devemos nos aproximar de nós mesmos por intermédio do nosso ser sócio-histórico na dimensão psíquica e social, pois somos criaturas desejantes e ambíguas, e não um produto acabado, “perambulamos entre a necessidade de plenitude e a busca de sentido”. O desejo é o que nos move e a partir do qual criamos a nossa própria realidade, não compartilhamos do mundo natural dos outros animais, movidos pelo instinto, pois a selva do humano é de símbolos, na medida em que dota de significado tudo o que toca. “Somos uma criatura fraturada pelo conflito e rejuntada pela tensão existencial” (RUIZ, 2004, p. 54).

Enquanto o animal vive em completa unidade com a natureza, o humano separa-se e individualiza-se ao perceber o outro, pois “a alteridade é a referência primeira e concomitante à constituição da própria identidade”(RUIZ, 2004, p. 55), tendo sido o reconhecimento da alteridade o salto qualitativo dado pela humanidade, o fator fundamental para sua própria existência.

Como consequência da ruptura entre o sujeito e o objeto, institui-se a fratura humana, que o “rasga internamente” e faz dele um “ser incompleto e distante do mundo natural do qual emergiu” (RUIZ, 2004, p. 55-57). Tendo se separado do mundo, anseia pela união perdida, onde o desejo faz o papel de ponte, tentando suturar a fratura insiste tantas vezes quantas necessárias for para trazer o alívio temporário ao experimentar o sentimento de unidade e de harmonia que tanto anseia. Como o mundo humano é representado, a busca de sentido, impulsionada pelo desejo, permite uma construção simbólica que satura fugazmente a fratura. Assim, nossa subjetividade vai sendo tecida por nós mesmos e tramada em uma determinada cosmovisão social, na qual nos inserimos.

Para Ruiz (2004), o princípio do prazer é a experiência que religa o humano ao mundo, enquanto a alteridade impõe a frustração da realização plena do desejo. A fratura faz surgir no humano o mundo da criação imaginária, de forma que, primeiro imagina o objeto desejado, para depois reconhecê-lo pela razão. Sem nunca conseguir a tão sonhada completa união ou fusão, caminha pela vida tendo de se contentar com a comunicação que estabelece com o mundo, com o prazer momentâneo saboreado ao sentir-se unido novamente, propiciado pelas redes de sentido dadas pelo imaginário. Entende ele que o mito de Adão e Eva é uma

explicação bíblica para a fratura humana, enquanto a busca da felicidade, o anseio pela plenitude tentam reconstruir a unidade perdida. O infinito que quer se fundir no Infinito.

1.20 CRER SEGUNDO A PSICANÁLISE

Uma vez apresentados alguns aspectos a respeito dos fundamentos teóricos sobre a experiência do cerno contexto das ciências da religião, passa-se a examinar o fenômeno do crer segundo o ponto de vista psíquico.

Nesta segunda parte do primeiro Capítulo, são examinadas particularmente as teorias psicanalíticas de Freud e de Winnicott, com vistas a aprofundar a compreensão sobre o ato de crer. Foca-se na investigação das propostas que permitem entender como funciona o crer na mente humana, ou seja, busca-se uma fundamentação teórica dentro da Psicanálise envolvendo todo o processo da crença: como se constitui, como evolui e opera o crer no psiquismo humano na infância e durante toda a vida adulta. Para isso, vale-se aqui dos achados da Psicanálise clássica e da Psicanálise winnicottiana. O olhar da Psicanálise contemporânea fica a cargo da psicanalista Ana-Maria Rizzuto, que desenvolveu um estudo psicanalítico composto de teoria e prática, trazendo avanços no conhecimento a respeito da mente humana em relação à crença.

O último tópico desta segunda parte do primeiro Capítulo traz como proposta estabelecer uma distinção entre crença e fé, do ponto de vista psíquico. Para isso, toma-se a exploração feita por dois psicanalistas, trabalhando sobre a mesma questão, a partir de dados da etnografia. O filósofo Octave Mannoni (1899-1989), após longa temporada em Madagascar em contato com problemas etnográficos e influenciado por estes, empreendeu a Psicanálise, tendo passado a fazer parte do grupo de Lacan, em Paris, com várias publicações na área. Em seu famoso artigo *Eu sei... mas mesmo assim*, divulgado originalmente em Francês no ano de 1969, Mannoni se vale do conceito de *Verleugnung* (usado por Freud em seus estudos sobre o fetichismo) para explicar o fenômeno da transformação da crença infantil em crença adulta ou fé. Em 2004, a psicanalista Elisa Cintra publica o artigo *A questão da crença versus a questão da fé: articulações com a Verleugnung freudiana*, elaborado com base no referido texto de Mannoni – *Eu sei... mas mesmo assim*. Em seu desenvolvimento, a psicanalista foca na questão do narcisismo e no

fenômeno da castração, para concluir que, por meio da “morte narcísica” (tema que será abordado mais adiante), chega-se à fé adulta e engajada.

1.2.1 Visão da PsicanáliseFreudiana

Sigmund Freud, o criador da Psicanálise, embora se autodenominasse um judeu ateu, tratou o tema da religião de forma bastante ampla, seja de maneira indireta, relacionando a religião à neurose, por meio de estudos de casos da sua clínica, seja de maneira específica, tendo dedicado principalmente três ensaios à religião: *Totem e tabu*, de 1913, *O futuro de uma Ilusão*, escrito em 1927, e *Moisés e o monoteísmo*, o último deles, escrito em 1939, pouco antes da sua morte.

Em *Totem e tabu*, faz uma extensa elaboração sobre as religiões primitivas e apresenta certas considerações sobre a origem da crença, entretanto, no texto *O futuro de uma Ilusão*(1927), é que se encontram algumas formulações aqui privilegiadas. Discorrendo sobre a importância da civilização para o controle da agressividade natural do ser humano, Freud afirma que talvez as ideias religiosas constituam “o item mais importante do inventário psíquico de uma civilização” (FREUD, 1974a, p.25). Essa frase, se considerada assim separadamente, leva a acreditar que Freud via a crença com bons olhos, que considerava a religião como algo de valor. Entretanto, isso nunca foi a verdade. Sua visão era bastante crítica e pessimista. Classificava tanto a religião quanto a crença religiosa como ilusões.

O conceito de ilusão, peça fundamental no desenvolvimento que aqui se faz, receberá maiores considerações em capítulo posterior. No momento, faz-se mister dizer que ilusão, para Freud, significava algo desprovido do poder de verificação, sem atrelamento à realidade, nascido do desejo humano (FREUD, 1927). Freud valorizava as pesquisas passíveis de comprovação, de forma que, no início da construção da Psicanálise, considerava de categoria inferior tudo aquilo que não coubesse verificação segundo os critérios da ciência positivista.

Em seu desenvolvimento teórico, Freud se pergunta qual é o valor das ideias religiosas. Propõe que a civilização foi criada para defender o homem contra as ameaças da natureza, acrescentando que, além das ameaças naturais, o homem enfrenta ainda muitos outros sofrimentos, advindos das doenças e do penoso enigma da morte. Tudo isso leva à sua mente a sua fraqueza e desamparo.

Diz ele:

A civilização não se detém na tarefa de defender o homem contra a natureza, mas simplesmente a prossegue por outros meios. [] A auto-estima do homem [] exige consolação; a vida e o universo devem ser despidos de seus terrores. Muito já se conseguiu com [] a humanização da natureza. [] O desamparo do homem, porém permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm a tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs (FREUD, 1974a, p. 27-29).

Para Freud, é o desamparo que leva o homem a ansiar pelo pai e pelos deuses, desamparo vindo da infância da raça humana, mas que é revivido por cada ser humano durante a sua própria infância que, por se tratar de algo intolerável, levou o homem a buscar proteção. E “foi assim que se criou um cabedal de ideias, nascido da necessidade que tem o homem de tornar tolerável seu desamparo” (FREUD, 1974a, p. 30).

Segundo Freud, as ideias religiosas passaram por um longo processo de desenvolvimento no decurso das diversas civilizações e se tornaram parte do patrimônio cultural, um grande estoque de ideias e conhecimentos que constituem a própria civilização. Dessa forma, cada ser humano, ao nascer, já encontra essas ideias prontas, recebe de presente como uma herança dada pela civilização, pois “não seria capaz de descobrir por si mesmo” (FREUD, 1974a, p. 33).

Tentando encontrar explicações e estabelecer uma ligação entre seus achados em *Totem e tabu* (1913) e o desenvolvimento que faz em 1927, 13 anos após, Freud formula perguntas a si mesmo: Quem apresenta a proteção primária ao recém-nascido? Como a essa ideia junta-se o complexo paterno apresentado em *Totem e Tabu*, em que o pai é substituído por Deus? Intentando respondê-las, propõe que a mãe que alimenta também fornece a primeira proteção contra as ameaças do mundo externo e contra a ansiedade sentida pelo bebê. Logo a seguir, o pai ocupa a função de proteção e , a partir da memória dessa proteção infantil, é que o ser humano busca a Deus, como uma figura substitutiva do pai, para lhe fornecer o amparo de que continua a precisar vida afora.

Para esclarecer como nascem as crenças, Freud procura explicar a significação psicológica das ideias religiosas. Afirma que:

As idéias religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença. Visto nos fornecerem informações sobre o que é mais importante e interessante para nós na vida, elas são particular e altamente prezadas. Quem quer que nada conheça a respeito delas é muito ignorante, e todos que as tenham acrescentado a seu conhecimento podem considerar-se muito mais ricos (FREUD, 1974a, p. 37).

Para ele, as ideias religiosas são ensinamentos de um tipo bastante especial, foram transmitidas por pais e educadores, mas não são o resultado da experiência dos mais antigos, como acontece geralmente com os ensinamentos, tanto os que dizem respeito aos conhecimentos científicos, como os relacionados aos conhecimentos ordinários do dia a dia da vida das pessoas. Explica que as crenças decorrem dos desejos da humanidade, por isso mesmo constituem-se como ilusões. Entende que as ilusões são características da personalidade infantil e que é tarefa do ser humano superá-las em seu processo de amadurecimento, para então adquirir uma posição mais realista na vida (FREUD, 1927).

Todos os tipos de ensinamentos, esclarece Freud, exigem uma crença em seu conteúdo. O que diferencia as ideias religiosas é que elas, além de exigirem uma crença, como de praxe, não são passíveis de verificação e não aceitam questionamentos. Isso faz com que nem se possa considerar essas ideias como ensinamentos, no verdadeiro sentido da palavra, elas, de fato, “são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade” (FREUD, 1974a, p. 43), não se constituindo como resultados da experiência e nem são finais de pensamento. Sua força, na verdade, é a força de tais desejos.

Freud, conclui o ensaio *O futuro de uma Ilusão* afirmando que “seria muito bom se existisse um Deus que tivesse criado o mundo, uma Providência benevolente, uma ordem moral no universo e uma vida posterior” (FREUD, 1974a, p. 46), uma crença nascida do desejo do crente de que exista algo bom, como um Deus, que o ajude a enfrentar as dificuldades da vida.

1.2.2 Visão da Psicanálise Winnicottiana

Donald Woods Winnicott, nascido na Inglaterra em 1896, originalmente médico pediatra, tornou-se psicanalista, tendo exercido uma prática bastante ampla entre 1950 e 1970; atendeu bebês, crianças, jovens com problemas de comportamento delinquente e adultos, não só os considerados neuróticos, uma boa parte de sua obra foca casos de psicose e/ou borderline. Reformulou e cunhou conceitos, deixando uma produção que se configura hoje como a Psicanálise winnicottiana.

Como discípulo de Melanie Klein⁷, acreditava nas relações objetais para a constituição e o desenvolvimento do indivíduo. Avançou ainda mais na concepção da constituição da subjetividade a partir da intersubjetividade. Para ele, o ambiente é crucial na formação do ser; ampliou o conceito de mãe, de forma a se tornar o ambiente-mãe⁸, incluindo aí tudo o que circunda o bebê nos primeiros momentos de sua vida e que, sendo “suficientemente bom”, cumprirá a tarefa de gerar confiança, dando a ele as condições para que se torne um ser humano saudável.

Embora tendo recebido formação religiosa e sendo ele mesmo membro da igreja metodista, Winnicott não fez teorização nem trabalhou especificamente sobre a religião, contudo muitos de seus conceitos, como os relativos ao objeto transicional e aos fenômenos da transicionalidade (conceitos explicados logo a seguir), são bastante utilizados atualmente nas elaborações sobre a questão religiosa.

O bebê vem de um estado de unidade com a mãe, onde tudo é sentido e experimentado como seu “eu”, até que, com alguns meses de vida, começa a identificar um “não-eu”, para então, em seu processo de desenvolvimento, vir a existir como ‘algo externo e separado’. O objeto transicional surge na vida do bebê como uma forma de ajudá-lo a se separar da mãe, com quem se encontrava fundido em seu psiquismo.

⁷Melanie Klein (1892-1960) foi uma psicanalista austríaca, normalmente classificada como pós-freudiana. Conhecida pelo trabalho psicanalítico com crianças pequenas, tendo desenvolvido um aporte teórico (teoria kleiniana) a partir dos seus estudos e observações.

⁸O conceito de mãe como ambiente, refere-se à pessoa da mãe e sua atitude desde antes do nascimento como durante todo o desenvolvimento do bebê, mas também inclui o pai, irmãos, outros membros da família, a sociedade e o mundo em geral (ABRAM, 2000, p.41).

Winnicott introduziu os termos

‘objetos transicionais’ e ‘fenômenos transicionais’ para designar a área intermediária de experiência [...] entre o erotismo oral e a verdadeira relação de objeto [...] [,] objetos que não fazem parte do corpo do bebê, embora ainda não sejam plenamente reconhecidos como pertencentes à realidade externa (WINNICOTT, 1975, p.14).

O psicanalista inglês estava interessado, nessa ocasião, na primeira possessão do bebê, algo em que ele “cria”, a partir da ilusão. E ilusão aqui tem uma conotação totalmente diferenciada da visão de Freud. Para ele, constitui-se, nesse momento na vida do recém-nascido, uma área intermediária de experimentação, onde entram tanto a realidade interna como a externa, sendo objeto transicional o “termo que descreve a jornada do bebê desde o puramente subjetivo até a objetividade” (WINNICOTT, 1975, p.19).

Segundo Winnicott, mais que a simples presença da mãe, é crucial para o bom desenvolvimento do recém-nascido a atitude dela, introduzindo uma expressão bastante utilizada e fundamental no seu trabalho: “mãe suficientemente boa”:

Mãe suficientemente boa é aquela que efetua uma adaptação ativa às necessidades do bebê, uma adaptação que diminui gradativamente, segundo a crescente capacidade deste em aquilatar o fracasso da adaptação e em tolerar os resultados da frustração. [...] A adaptação da mãe às necessidades do bebê [...] dá a este a ilusão de que existe uma realidade externa correspondente à sua capacidade de criar (WINNICOTT, 1975, p. 25-27).

Portanto, a mãe adotiva pode ser uma mãe suficientemente boa, enquanto a biológica pode não vir a sê-lo, pois o que importa é a identificação e o “devotamento” da mulher ao recém-nascido, cabendo a ela a tarefa de propiciar a oportunidade para a ilusão, assim como para a desilusão, por meio da frustração, o que levará o bebê ao amadurecimento. Ela cumpre a primeira parte da empreitada através do *holding*⁹, do *handling*¹⁰ e da apresentação do objeto. O *holding* e o *handling* dão ao bebê o continente de que precisa para experimentar o próprio corpo e suceder a personalização. Com a apresentação do objeto, ela o ajuda a experimentar a onipotência de que é capaz de criar. Por exemplo, quando a mãe oferece o seio, o recém-nascido sente que o criou, e isso (essa ilusão) é muito importante, pois,

⁹ A palavra “*holding*” foi mantida conforme usada no original em inglês. Alguns textos em português a traduzem por “segurar”, outros a mantêm no original.

¹⁰ Optou-se também em manter a palavra “*handling*” conforme o original, assim apresentada em alguns textos no Brasil, em outros traduzidas por “manuseio”.

embora pareça contraditório, é dessa ilusão que ele vai aprender que é no mundo real onde encontra aquilo de que necessita. Já a tarefa de desiludir vem a partir da frustração que se impõe ao bebê, ao não ter todas as suas vontades (necessidades) atendidas, passando assim do seu momento mágico, onde predomina a ilusão de ser o criador daquilo de que precisa para o encontro com a realidade, onde os objetos se comportam de forma distinta. O processo do desmame é um exemplo desse momento de frustração.

A experiência de confiar vem da “maternagem’ suficientemente boa” exercida desde os primeiros momentos de sua existência, quando estavam fundidos ainda, perpassando todo o processo de separação rumo à autonomia, incluído aí o fenômeno da transicionalidade. Sabe-se que os fenômenos transicionais se dão em uma fase específica da vida, entre quatro e doze meses de idade, quando o bebê inicia o processo de individuação e separação da mãe. Isso é possível exatamente em função da confiança estabelecida, permitindo ao lactante se afastar da mãe, sem medo de perder o amor, pois já tem internalizada a imagem dela.

Dessa experiência fica uma espécie de matriz relacional em seu psiquismo, que servirá ao indivíduo nas relações que vier a estabelecer posteriormente, pois os objetos transicionais continuarão a fazer ponte entre o subjetivo e o objetivo por toda a biografia do ser humano, sendo a capacidade de acreditar, vinda da confiança estabelecida naqueles primeiros momentos, fundamental para que o sujeito, em sua vida adulta, possa ter profundidade ao apreciar a experiência cultural em geral, incluindo aí as artes e a religiosidade. Segundo Winnicott, trata-se de uma experiência mantida pela vida inteira, na “experimentação intensa que diz respeito às artes, à religião, ao viver imaginativo e ao trabalho científico criador” (WINNICOTT, 1975, p. 30). Entende-se que vem da experiência de confiabilidade estabelecida na primeira infância com a “mãe suficientemente boa” a capacidade do indivíduo adulto de se aproximar do conceito e da experiência de Deus.

Conforme Winnicott,

A uma criança que desenvolve a “crença em” pode-se transmitir o deus da casa ou da sociedade que aconteça ser a sua. Mas para a criança sem nenhuma “crença em”, Deus é na melhor das hipóteses um truque do pedagogo, e na pior das hipóteses uma peça de evidência para a criança à qual falta em relação à figura dos pais confiança no processo de maturação da natureza humana e cujos pais têm medo do desconhecido. (WINNICOTT, 1983, p. 88-89).

Percebe-se, a partir desse desenvolvimento, existir uma afinidade entre a relação de confiabilidade inicial estabelecida com a mãe e a capacidade do adulto de crer em um ser superior (Deus), projetando nele toda a bondade que vai dentro de si:

O homem continua a criar e recriar Deus como um local para colocar o que é bom nele mesmo, e que ele poderia estragar se o mantivesse nele próprio junto com todo o ódio e destrutividade que também se acham nele. (WINNICOTT, 1983, p. 89).

Vale lembrar que, para Winnicott, a capacidade de crer é uma aquisição basilar –ele usa a expressão “crença em”, uma frase assim em aberto, indicando possibilidades a serem completadas com diferentes objetos, que podem vir a ser crença em *Deus*, crença em um futuro promissor, crença em um outro ser humano, etc. Os objetos que completam a sentença podem variar e são secundários, o importante é a confiabilidade que foi estabelecida na relação inicial entre o bebê e a mãe. Ou seja, que é primário e possibilita o surgimento da crença (entendida como confiar no outro, sem necessariamente remeter ao grande Outro) é o ambiente-mãe, antes mesmo da mãe emergir como “objeto” propriamente dito, sendo a confiabilidade o atributo primário da crença.

1.2.3 Visão da Psicanálise Contemporânea: um estudo de Ana-Maria Rizzuto

Ana-Maria Rizzuto¹¹ (1979) desenvolveu uma pesquisa com vistas a estudar como se configura, se desenvolve e se transforma a imagem¹² de Deus no psiquismo humano, de forma a permanecer durante toda a vida do indivíduo. A psicanalista

¹¹A psicanalista Ana-Maria Rizzuto nascida na Argentina e radicada nos Estados Unidos tem se dedicado à pesquisa sobre Psicanálise e crença, sendo hoje reconhecida como uma autoridade no assunto.

¹² Imagem de Deus ou representação de Deus são expressões usadas no presente texto como sinônimos e remetem à fundação, no psiquismo humano, da capacidade de crer em Deus.

segue as pegadas de Freud, mas assenta-se sobre os entendimentos da formação da representação de Deus conforme as ampliações das dinâmicas freudianas feitas nos últimos tempos, principalmente a partir da formulação winnicottiana. Do seu primoroso trabalho surgiu a obra consagrada, *O nascimento do Deus vivo*, publicada ao mesmo tempo nos Estados Unidos e em Londres, no ano de 1979, com uma versão em português no ano de 2006.

A descoberta de Rizzuto gerou impacto não só no mundo acadêmico e em setores ligados à Psicanálise e estudiosos da mente humana, também repercutiu nas várias áreas do conhecimento preocupadas com a questão da crença religiosa, interessando até mesmo àqueles que se situam no universo religioso. A partir dos seus estudos, surgiram religiosos, pastores e padres, usando seus conhecimentos para supostamente provarem a existência de Deus, naturalmente distorcendo seus achados, pois “*o nascimento do Deus vivo*” não se refere ao nascimento do Deus dos crentes. Teve Rizzuto o cuidado de dizer que não entra no mérito da discussão se Deus existe ou não e que seu trabalho trata especificamente da questão psíquica do ser humano, ligada ao crer religioso. Sua obra aborda de modo profundo o início e o desenvolvimento da imagem de Deus em homens e mulheres; versa sobre a representação psíquica de Deus, que existe mesmo naqueles indivíduos que se dizem ateus.

A pesquisa de Rizzuto teve uma parte prática e outra teórica. O lado prático envolveu vinte pacientes selecionados entre os internos de um hospital psiquiátrico, os profissionais que cuidavam deles e suas famílias. Os pacientes foram escutados e estimulados a produzir desenhos ligados à questão religiosa e tiveram suas histórias relatadas pelos profissionais e por seus familiares. Além de gravar as entrevistas, Rizzuto também leu os prontuários dos internos. Do material colhido, elaborou uma biografia para cada um deles. Os resultados finais vieram do estudo das biografias e da reflexão empreendida a partir da fundamentação teórica escolhida, consistindo principalmente da obra de Freud, das ideias do psicanalista inglês, D. Winnicott e de W. Meissner, além de um grande número de outros nomes de psicanalistas e expoentes da psicologia da religião.

Em sua obra, Rizzuto começa por um levantamento e um exame crítico de textos de Freud, na busca de questões abertas e lacunas por ele deixadas, para, então, procurar as respostas que, para ela, significam completar a compreensão teórica sobre o crer e a mente humana. Assim estabelece o escopo do seu estudo:

A experiência representacional-relacional com objetos que inicia com os pais e termina com a criação da divindade por parte da criança encerra o primeiro ciclo de desenvolvimento representacional na época da resolução do conflito edípico. Geralmente, essas imagens iniciais sofrem vários graus de recalçamento. Ela envolve complexas alterações psíquicas, maturacionais, relacionais e ambientais, que afetam o desenvolvimento global, e as modificações psíquicas que ocorrem por volta dos cinco anos. De acordo com a descrição de Freud em 1924, porém, o elemento crítico nesse processo de formação psíquica são “as imagos que deixam para trás”. [...] Este livro enfocará muito nitidamente essas imagens e o impacto que causam sobre a pessoa que, consciente ou inconscientemente, as lembra, transforma e utiliza (RIZZUTO, 2006, p. 22).

Assume Rizzuto que, embora a criança monte um Deus em sua mente a partir do complexo de fantasias, desejos, esperanças e medos advindos da relação com os pais, o Deus encontrado na família também conta, se valendo dos achados antropológicos de C. Geertz (1973), apresentados na obra *A Interpretação das Culturas*, conforme examinada na primeira parte (seção 1.1.2) deste trabalho. Contudo, Rizzuto se dedica à visão psicanalítica, tece um minucioso exame na teoria freudiana, buscando textos e passagens em que Freud trata da religião, particularmente quando se refere às primeiras imagens que formarão no indivíduo a base para a crença. A partir da análise empreendida, a pesquisadora conclui que Freud, com sua teorização sobre o processo genético da crença, edificou um terreno sólido para a teoria das relações objetais, entretanto o mesmo não aconteceu quando tratou da *imago*¹³ e das ideias religiosas.

Em *Totem e tabu* (1913), tentando explicar o processo de como se cria e transmite o tabu ou as crenças religiosas, Freud discorre sobre as ‘imagens mnêmicas’, que seriam traços de memória decorrentes de vivências com teor emocional e que ganham grande importância no psiquismo em formação, passíveis de serem transmitidas através das gerações.

¹³ Segundo o Dicionário de Psicanálise, “*imago*” é um termo derivado do latim (*imago*: imagem) e introduzido por Carl Gustav Jung, em 1912, para designar uma representação inconsciente através da qual um sujeito designa a imagem que tem de seus pais. (ROUDINESCO, 1998, p. 371). Segundo Drogue, “*aimago* é a realidade percebida, mais o componente subjetivo que, segundo o caso, transforma ou deforma essa realidade externa. [...] versão deformada da realidade – na medida em que o componente emocional exerce um papel preponderante” (DROGUETT, 2000, p.25).

Já no texto *Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar*, de 1914, portanto logo após *Totem e tabu*, Freud chama de *imago* às imagens “firmadas nos primeiros 6 anos de vida” a partir das relações estabelecidas “com os pais e irmãos e irmãs” (1974n, p. 287), ou seja, o mesmo que as imagens mnêmicas descritas anteriormente, agora um conceito já mais elaborado. Entretanto, no texto *O futuro de uma ilusão*, de 1927, não aparece mais imago nem memórias mnêmicas, e Freud se refere às ideias religiosas como aquilo que dá origem à crença.

Segundo Rizzuto, as elaborações de Freud nos três diferentes textos levam a entender que *imago* e ideias religiosas são a mesma coisa, entretanto, para ela, são conceitos distintos, afirmando que “[...] ideia de Deus [ideias religiosas] e *imago* e representação de Deus são processos que se dão em níveis muito diferentes na *psyche* humana e pertencem a duas condições diferentes de abstração” (RIZZUTO 1979, p. 28)¹⁴. Esclarece Rizzuto que a ideia de Deus refere-se a um processo secundário, no qual pode entrar a *imago* de Deus vinda da relação infantil, mas não necessariamente, pois trata-se da elaboração de um pensamento abstrato. Já a *imago* de Deus remete a um processo puramente emocional, vindo das relações primeiras, estabelecidas num estágio muito precoce.

Segundo a psicanalista, embora Freud passe uma certa confusão ao se referir aos dois processos como similares, o seu legado sobre a descoberta de que o humano é um ser “objeto-relacionado” configura-se como uma das maiores contribuições para o entendimento do homem. Ele não levou adiante a sua pesquisa no sentido de aprofundar esse conhecimento, cabendo a seguidores seus fazê-lo, mas foi ele quem desvendou que o ser humano é “objeto-relacionado”, descoberta essa que o levou a postular sobre “[...] [o] uso do homem das imagos precoces e representações objetais durante toda a vida, sua dependência das relações com o objeto e, não menos importante, a sua religiosidade, como uma atividade objeto relacionada” (RIZZUTO, 1979, p. 28-29)¹⁵.

¹⁴ No original: “Imagos and God representation on the one hand and the Idea of God, on the other, are processes which take place at two different levels of the human psyche and belong to two different levels of abstraction”, citação traduzida para o português pela autora da presente pesquisa.

¹⁵ No original: “[...] “of man’s lifelong use of early imagos and object representations, his dependence on object relations and, not least, his religiosity as an object-related activity”. Citação traduzida para o português pela autora da presente pesquisa.

Como já apresentado na primeira parte deste Capítulo, para Freud a crença se deve à relação entre pai e filho. Segundo ele,

A Psicanálise dos seres humanos de per si, contudo, ensina-nos com insistência muito especial que o deus de cada um deles é formado à semelhança do pai, que a relação com Deus depende da relação com o pai em carne e osso e oscila e se modifica de acordo com essa relação e que, no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado (FREUD 1974j, p.175-176).

Embora Freud fale da *imago* do pai como geradora da crença, ao declarar que “o próprio Deus, em última análise, é apenas uma exaltação dessa imagem do pai, tal como é representada na mente durante a mais tenra infância” (FREUD, 1974n, p. 287), não chega a desenvolver suficientemente essa proposição, de forma a explicar como isso se dá, deixando em aberto como a imagem do pai se relaciona com a imagem de Deus. Por outro lado, Freud deixou claro que “os começos da religião, da moral da sociedade e da arte convergem para o complexo de Édipo” (FREUD 1974j, p.185), enfatizando em várias outras passagens de sua vasta obra essa intensa ligação da crença com o Édipo.

Rizzuto toma para si a tarefa de tentar desvendar como a imagem do pai se relaciona com a imagem de Deus, buscando apoio na formulação winnicottiana sobre a crença. Entende ela que os achados de Winnicott sobre o estabelecimento da relação de confiabilidade entre o lactante e a mãe no período dos fenômenos transicionais e que, de alguma forma torna-se um antecedente do desenvolvimento religioso, faz com que ele, assim como Freud, também compreenda a experiência religiosa como sendo de natureza objeto-relacionada. Entende a psicanalista que, com seu trabalho árduo para desvendar “o mundo do bebê”,

Winnicott situou o antecedente do desenvolvimento religioso no período de fenômenos transicionais, voltando, pois, também ele à natureza objetual da experiência religiosa, mas ele não se empenhou em investigar o desenvolvimento da representação de Deus (RIZZUTO, 2006, p. 62).

Rizzuto explica que Freud não incluiu a mãe e outras pessoas significativas no cuidado do bebê como importantes para a formação da imagem interna de Deus, entretanto as evidências dos dados coletados em sua pesquisa e o conhecimento da complexidade das representações objetais levam-na a ponderar sobre a impossibilidade de aceitar que somente a imagem paterna seja usada para formar as representações de Deus:

Os componentes emocionais das representações de Deus de meus pacientes procedem de várias fontes, e embora, na maioria dos pacientes, uma fonte tenha prevalecido, nenhum paciente formou sua representação a partir de apenas uma imagem dos pais. Ademais não somente o pai da vida real, mas o pai desejado e o pai temido da imaginação aparecem contribuindo com proporções iguais para a imagem de Deus. Isso é assim porque representações objetais não são entidades da mente; elas originam-se em processos criativos que envolvem [...] a memória e a totalidade da vida psíquica (RIZZUTO, 2006, p. 69).

Rizzuto chega à conclusão de que “a formação da imagem de Deus ‘não depende’ do conflito edípico”¹⁶ (RIZZUTO, 1979, p. 44)¹⁷, ou seja, a imagem de Deus pode se originar em qualquer fase desenvolvimental, pois “trata-se de um processo representacional objeto-relacionado marcado pela configuração emocional do indivíduo vigente no momento em que ele constitui a representação” (RIZZUTO, 1979, p. 44)¹⁸. Esclarece ela que os pacientes analisados na pesquisa mostraram ‘deuses pertencentes’ a diferentes níveis de desenvolvimento, do oral ao edípico. Contudo, assevera a especial importância atribuída por Freud ao período edípico, que é quando acontece o recalçamento e termina um período desenvolvimental, afirmando: “A imagem de Deus, portanto, participa nesse processo como um de muitos componentes que se tornam integrados nesse momento” (RIZZUTO, 2006, p. 69). Assim, embora Rizzuto tenha entendido que a crença ‘não depende’ do período edípico, assume que tal período é de fundamental importância para o estabelecimento da crença ou da não-crença, pois, dependendo do que ocorre aí, pode acontecer que um indivíduo, quando se tornar adulto, mesmo tendo formado a imagem de Deus numa fase anterior, não desenvolva a crença em qualquer tipo de divindade.

¹⁶ Quando Rizzuto fala da questão edípica em sua pesquisa, refere-se à fase de desenvolvimento do ser humano nomeada “complexo de Édipo”, situada entre os 3 e os 5 anos de idade, e é nesse mesmo sentido que Édipo é mencionado em várias passagens no presente texto.

¹⁷ No original: “the formation of the image of God does not depend upon the oedipal conflict”. Citação traduzida para o português pela autora da presente pesquisa.

¹⁸ No original: “It is an object-related representational process marked by the emotional configuration of the individual prevailing at the moment he forms the representation”. Citação traduzida para o português pela autora da presente pesquisa.

Buscando entender qual é o imperativo que concebe a representação de “um ser não experiencial” e para o qual tanto poder é atribuído, Rizzuto conclui que se trata de uma situação bastante complexa, na qual concorrem vários fatores:

O tipo de Deus que cada indivíduo produz como uma primeira representação é a imagem composta resultante de todos os seguintes fatores – a situação psíquica pré-edipiana, a fase inicial do complexo de Édipo, as características dos pais, as contrariedades da criança com cada um dos seus pais e irmãos, a religião em geral, o background social e intelectual da família (RIZZUTO, 1979, p. 45)¹⁹.

Rizzuto, com sua pesquisa sobre a representação de Deus, trouxe avanços na compreensão de como se funda o crer no psiquismo humano, confirmando que, na representação, está a semente da futura crença. Entendeu ela que a representação de Deus, além de ser composta por vários fatores, ainda sofre a influência das circunstâncias do momento em que a questão acerca de Deus emerge na criança, pois essas circunstâncias se ligam à representação. Provou ainda que essa representação é universal, independente da religião que o indivíduo professará mais tarde, ao longo de sua vida, pode até mesmo explicar o caso de indivíduos ateus ou agnósticos.

A representação “fala” da capacidade do ser humano de simbolizar, de criar o objeto que está ali na sua frente, esperando para ser criado, conforme Winnicott. A capacidade de representação é única do ser humano, sendo essa uma das características que o diferencia dos animais, que, embora possam ter memória, não se registrou ainda que sejam capazes de codificar e processar experiências de prazer e desprazer (de origem instintual, emocional, ideacional e funcional, relacionadas a percepções de objetos de amor), de forma a ficarem disponíveis para uso quando necessário. Torna assim o ser humano possuidor de uma memória com significado, em vez de possuir apenas uma memória de fatos, como se dá no reino animal. A representação primeira se dá muito cedo na vida mas, enquanto processo, nos acompanha a vida toda, geralmente de maneira inconsciente. Dessa forma, a existência humana depende da realidade fictícia que o homem cria e inventa todos os dias para enriquecer o seu mundo e dar sentido à sua vida.

Em acordo ao pensamento winnicottiano, Rizzuto vê na relação com os pais o germen daquilo que um dia poderá se tornar a crença em um ser divino, sendo a

¹⁹ No original: “The type of God each individual produces as a first representation is the compounded image resulting from all these contributing factors – the pre-oedipal psychic situation, the beginning stage of the child with each of his parents and siblings, the general religious, social, and intellectual background of the household”. Citação traduzida para o português pela autora da presente pesquisa.

representação de Deus resultante do relacionamento de confiança estabelecido com o lactante, podendo mesmo se concluir que “Deus, psicologicamente falando, é um objeto transicional ilusório” (RIZZUTO, 1979, p. 177).²⁰ Ilusório porque sua base não é um objeto real, diferentemente do que acontece com os objetos transicionais regulares, em que algo como um pedaço de cobertor usado ou um ursinho de pelúcia velho servem como depositário do afeto do bebê, que estabelece com eles uma intensa ligação.²¹ No caso de Deus, a ligação se dá a partir dos vínculos estabelecidos com os primeiros objetos, segundo Rizzuto (1979, p.178), “[...] ele é criado a partir do material representacional cujas fontes são as representações dos objetos primários”.²²

Além disso, trata-se de um objeto transicional especial, porque, enquanto os objetos transicionais perdem sua importância com o passar do tempo, tornando-se “descatexizados”, Deus vai ganhando mais *catexia*²³ durante os anos pré-gerais, chegando ao “*most appealing moment*”²⁴ no pico da vivência do Édipo, entre os 3 e os 5 anos de idade. Com esse achado, Rizzuto se aproxima da descoberta de Freud, que percebeu a grande ligação da crença com o complexo de Édipo. A psicanalista esclarece que a ligação da crença com o Édipo remete a um momento secundário na sua constituição, enquanto a formação da representação aconteceu em uma fase bem anterior, e acrescenta que a representação de Deus pode ganhar diferentes arranjos no psiquismo do jovem e do adulto, pois depende de como se dá a solução da crise do Édipo.

Segundo seus achados, “[...] através da vida, Deus permanece como um objeto transicional, ganhando alavancagem consigo mesmo, com outros e com a própria vida” (RIZZUTO, 1979, p. 179).²⁵ Portanto, o processo de criar e encontrar a Deus nunca cessa, trata-se de um artifício que faz parte da própria demanda de

²⁰ No original: “God, psychologically speaking, is an illusory transitional object”. Citação traduzida para o português pela autora da presente pesquisa.

²¹ Importante esclarecer que, segundo a teoria winnicottiana, para o bebê, o objeto físico não é real, ele é simbólico, de forma que a ligação é feita não com o objeto em si, no caso o ursinho ou o cobertor, mas com o que ele representa para a criança.

²² No original: “[...] he is created from representational materials whose sources are the representations of primary objects”. Citação traduzida para o português pela autora da presente pesquisa.

²³ *Catexia* refere-se ao investimento energético, enquanto *descatexizado* significa o seu oposto, caracterizado pela perda de carga energética.

²⁴ *most appealing moment*, foi mantido no original por considerar que a tradução, momento mais atraente, não diz tudo o que o original quer transmitir.

²⁵ No original: “[...] throughout life God remains a transitional object at the service of gaining leverage with oneself, with others, and with life itself”. Citação traduzida para o português pela autora da presente pesquisa.

desenvolvimento do ser humano ao longo de toda a sua vida, desde o nascimento até a morte.

1.2.4 A Psicanálise e os Processos da Crença e da Fé no Indivíduo

Neste tópico propõe-se completar a fundamentação teórica sobre a experiência do crer, trazendo-se, para um breve exame, dois textos cujos autores procuram caracterizar as operações psíquicas envolvidas na crença e na fé. Importa enfatizar que não se trata da crença ou da fé teológica; a proposta, neste momento, não envolve discutir conceitos sobre crença e fé a partir do ponto de vista religioso. A exploração é feita dentro da Psicanálise; envolve a compreensão dos processos psíquicos implicados na crença e a sua transformação na fé, entendida aqui como uma crença adulta e engajada. Os textos disponíveis levam a presumir que nem Freud, nem Winnicott e nem mesmo Rizzuto se preocuparam em estabelecer qualquer distinção entre os dois processos, não tendo chegado sequer a levantar a questão. Embora Freud tenha escrito vários textos sobre religião e crença, não teceu uma elaboração específica para a fé. Entretanto, considera-se interessante para os propósitos da presente pesquisa, ampliar a compreensão sobre o crer, de forma a incluir a fé. Para isso, neste tópico é apresentado o trabalho desenvolvido pelo psicanalista Octave Mannoni, em 1973, no artigo *Eu sei... mas mesmo assim*, retomado pela psicanalista e professora Elisa Cintra em 2004.

O psicanalista O. Mannoni (1973) toma o livro de Talayesva, *Soleil Hopi* sobre o uso das *Katcinas*²⁶ pelos índios norte-americanos *Hopi* tece um estudo em que busca um exemplo para confirmar a proposição de que a crença pode ser abandonada e conservada ao mesmo tempo, na medida em que passa pelo desmentido da realidade e se transforma, em um remanejamento da autoridade parental.

Segundo o relato de Talayesva, os adultos da comunidade *hopi* participam de um ritual em que dançam usando máscaras, levando as crianças a acreditarem que são espíritos. Quando as crianças atingem os 10 anos de idade, passam por um processo de iniciação em que os pais e tios revelam suas identidades por detrás das máscaras. A partir daí, ocorre uma mudança na crença delas, que pode ser

²⁶ As máscaras usadas pelos índios *hopi* se chamam *katcinas*, figuras terríficas, porque lhes interessa comer as crianças, salvas por suas mães, ao darem pedaços de carnes às *katcinas* (MANNONI, 1973, p.15).

expressa pela frase “eu sei que as *Katcinas* não são espíritos, são meus pais e tios, mas mesmo assim as *Katcina* estão ali quando meus pais e tios dançam mascarados”(MANNONI, 1973, p.17).

Mannonise vale do conceito freudiano de *Verleugnung*²⁷ para cogitar que consiste a crença nas máscaras e como ela se transforma. Entende que é como se a “*verleugnung* do falo materno traçasse o primeiro modelo de todos os repúdios à realidade, e constituísse a origem de todas as crenças que sobrevivem ao desmentido da experiência” (MANNONI, 1973, p.12).

Explica Mannoni que “a crise de crença nas *Katcina* reproduz, como seu modelo, a estrutura da crise relativa à crença no falo”, sendo que o próprio processo de iniciação “evoca diretamente a castração”. Com a iniciação, acontece uma mudança da crença infantil, que foi desmentida, para continuar sua existência de forma adulta, significando que alguma coisa passou para o outro lado (a própria definição de iniciação tem a ver com isso), uma vez que, depois de “saber a verdade” a respeito das *Katcinas*—que não são espíritos, como acreditavam antes, mas sim seus tios e pais disfarçados – e elaborar a decepção, passam para o lado dos adultos, tornando-se elas agora encarregadas de manter o segredo e participar do ritual mágico para as crianças menores (MANNONI, 1973, p.13-17).

Freud elaborou a noção de *Verleugnung* a partir de seus estudos sobre o fetichismo, em 1927. Descobriu que o fetiche é um substituto para o pênis, referindo-se ao processo de desenvolvimento da criança, quando ela se depara com o fato de que a mãe não tem pênis, rejeita essa percepção, acreditando que a mulher tenha sido castrada e que ela, a criança, poderá vir a ser a próxima a sofrer a castração. Diante de tamanha ameaça, a criança simplesmente rejeita sua percepção. Conforme as palavras de Freud (1974m, p.181), “não é verdade que, depois que a criança fez sua observação da mulher, tenha conservado inalterada sua crença de que as mulheres possuam um falo. Reteve essa crença, mas também a abandonou”.

Diante do conflito estabelecido entre sua percepção da realidade e seu contradesejo, a solução encontrada pela criança é, de alguma forma, abandonar a crença que tinha, retendo, entretanto, algo dela, ou seja, muda a sua crença para

²⁷ Para a palavra alemã *Verleugnung*, Roudinesco traz a tradução de denegação: “Termo proposto por Sigmund Freud para caracterizar um mecanismo de defesa através do qual o sujeito exprime negativamente um desejo ou uma idéia cuja presença ou existência ele recalca. No Brasil também se usam ‘negação’ e ‘negativa’”(ROUDINESCO, 1998, p. 145), acrescentando ainda os significados de “renegação” ou “recusa”. Nos textos traduzidos para o português, também são usadas as palavras “repúdio”, “condenação”, “desmentido” e “recusa da realidade”, entre outras.

preservá-la, de forma que o enunciado ficaria assim: “Em sua mente a mulher teve um pênis, a despeito de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tomou seu lugar, foi indicada como seu substituto (FREUD, 1974m, p.181).” Mannoni toma este desenvolvimento freudiano do complexo de castração feminino para fazer sua elaboração sobre a mudança que acontece na crença:

Sabe-se como a *Verleugnung* intervém na constituição do fetichismo a partir do artigo de 1927. A criança, pela primeira vez, tomando a consciência da anatomia feminina, descobre a ausência do pênis na realidade – mas condena ou repudia o desmentido que a realidade lhe impõe, a fim de conservar sua crença na existência de um falo materno. Mas só poderá conservá-la ao preço de uma transformação radical [...] Ela a conserva, sem dúvida, mas também a abandona. Interveio alguma coisa que só é possível segundo a lei do processo primário (MANNONI, 1973, p.10).

Sabe-se que o inconsciente é dotado de uma grande força e de um modo de ação próprio, sendo que uma das suas características consiste em reter as informações importantes recebidas, as quais, mesmo longe das vistas da pessoa, continuam a agir de maneira quase sempre disfarçada, independentemente da sua vontade ou de ter recebido novas informações e acréscimos posteriores. E é para tratar dessa força e poder do inconsciente, que Mannoni se vale da *Verleugnung* Freudiana.

Ao repudiar a verdade, continua-se a acreditar naquilo que se acreditava antes; embora conscientemente a pessoa possa acolher a verdade e dar crédito a ela, continua a agir como se nada tivesse acontecido. A transformação que se dá é quanto ao procedimento que mantém a crença; antes ela era mantida por um processo e depois passa a ser mantida por outro, os dois modos de funcionamento do aparelho psíquico.²⁸ Conforme foi definido por Freud, enquanto o processo primário caracteriza o sistema inconsciente, o processo secundário caracteriza o sistema pré-consciente – consciente. Enquanto o acreditar da criança pequena acontece a partir de um sistema inconsciente, no qual prevalece o princípio do prazer, o acreditar da criança que “já sabe da verdade” é mediado pelo seu ego, que opera segundo o princípio da realidade. Isso significa que há uma mediação e um controle da energia psíquica visando ao equilíbrio e ao bom funcionamento do sistema, e é onde entra o mecanismo de defesa conhecido como *Verleugnung* ou recusa, que tem a importantíssima função de adaptação à realidade.

²⁸Os dois modos de funcionamento do aparelho psíquico dizem respeito ao processo primário e ao processo secundário. Conceito dos mais fundamentais de Freud, presente em sua obra desde *A interpretação dos sonhos*, de 1900 a 1901.

No estudo empreendido com os *hopi*, o psicanalista mostra que as crenças remetem à época mítica da infância e são atreladas à importância da palavra dos adultos para as crianças. Em outras palavras, antes da iniciação, os meninos tinham uma crença infantil, imaginária, enquanto, depois da iniciação, acontece a simbolização, e isso permite o engajamento deles nos próprios ritos, que passam a ser realizados para as crianças menores. A crença é, ao mesmo tempo, abandonada e conservada, ou seja, ela é transformada, “[...] a crença abandona sua forma imaginária, se simboliza para se abrir para a fé, isto é, para um engajamento” (MANNONI, 1973, p. 17). Essa crença simbolizada que se abre para o engajamento, o psicanalista caracteriza como fé.

Segundo o psicanalista, a frase “Eu sei... mas mesmo assim” se explica pelo desejo:

[...] sem dúvida, no fim das contas, a crença se explica pelo desejo, banalidade que já está nas fábulas de La Fontaine[...]. A descoberta de Freud é que o desejo age à distância sobre o material consciente e faz com que se manifestem aí as leis do processo primário: a *Verleugnung* (pela qual a crença continua após o repúdio) se explica pela persistência do desejo e as leis do processo primário. (MANNONI, 1973, p.22-23)

A frase acima, “o desejo age à distância sobre o material consciente” (MANNONI 1973, p. 23), exprime a ideia de que o desejo, que está no inconsciente, atua no consciente da pessoa, fazendo com que ela aja sem saber porque, ou seja, conscientemente a pessoa sabe, mas o saber não atingiu o inconsciente dela. Segundo Freud, em *O ego e o id* (1923), o conceito de inconsciente veio da descoberta de que “existem ideias ou processos mentais muito poderosos [...] que podem produzir na vida mental todos os efeitos que as ideias comuns produzem [...] embora eles próprio não se tornem conscientes” (1974d, p. 26). E é nessa categoria que se encontra a crença, por isso mesmo é que ela pode manter-se sem que o próprio sujeito consinta ou mesmo dela saiba, como no caso das crenças irracionais e das crenças inapreensíveis para o sujeito.

Embora dizendo que os problemas relativos à fé religiosa são de outra natureza, Mannoni (1973), com a análise que faz sobre a iniciação dos jovens *hopi*, chega ao cerne da verdadeira natureza da fé. Encontra a ligação entre a crença e a fé, pois, sabendo que tanto “a fé como a crença são ambas feitas da palavra de outrem” (MANNONI, 1973, p.14) e que “a fé sempre seja misturada de crença” (MANNONI, 1973, p.14), consegue estabelecer uma distinção entre elas, para então

concluir que:

A história de Talayesva é a história de todo mundo, normal ou neurótico, *hopi* ou não. Afinal de contas vemos, nós próprios, como, não encontrando nenhum sinal de Deus no céu, instalamo-lo nos céus, por uma transformação análoga à dos *hopi*. (MANNONI, 1973, p.18)

A psicanalista Elisa Cintra (2004) trabalha sobre o texto *Eu sei... mas mesmo assim*, de Mannoni (1973), retomando o tema da crença no texto *A questão da crença versus a questão da fé: articulações com a Verleugnung freudiana*. São fundamentais, no seu desenvolvimento, os conceitos freudianos de “narcisismo primário” e “narcisismo secundário”, bem como o de “complexo de castração”.

A ideia de narcisismo, numa referência ao mito de Narciso, trata do amor pela imagem de si mesmo. Freud utilizou o termo “narcisismo” pela primeira vez em 1905, no texto *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. No seus escritos sobre *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*, em 1910, e no estudo sobre *O caso Schreber*, em 1911, entende o narcisismo como um estágio da evolução da libido. Na sua XXVI Conferência (1916-1917), *A teoria da libido e o narcisismo*, estabelece uma teoria geral das neuroses, pesquisando como se comporta a libido no que chamou de “neuroses narcísicas”, em comparação com as “neuroses de transferência”. Em 1914, apresentou um artigo específico sobre o tema, com o título *Sobre o narcisismo: uma introdução*, vindo a estabelecer uma diferenciação entre narcisismo primário e secundário.

Trata-se de um daqueles conceitos freudianos bastante polêmicos, talvez por sua amplitude e complexidade. Foi tratado de variadas formas por diferentes autores ao longo dos tempos, chegando muitos a negar a sua existência. Outros, entretanto, consideram fundamental a sua presença na própria constituição do sujeito.

Como os conceitos de narcisismo primário e narcisismo secundário são fundamentais no trabalho de Elisa Cintra em questão, aqui são apresentadas algumas considerações sobre eles, de forma a fornecer os elementos básicos que permitam acompanhar o desenvolvimento feito pela psicanalista para explicar como se dá a transformação da crença em fé dentro do psiquismo humano.

Em termos de fases do desenvolvimento, o narcisismo primário refere-se ao momento em que a criança toma a si mesma como objeto sexual, antes de escolher outros objetos exteriores. Já o narcisismo secundário se edificaria sobre o narcisismo

primário, caracterizado por um retorno da libido²⁹ ao ego após ter sido investida em objetos externos, ou seja, os investimentos libidinais são retirados do mundo exterior e reconduzidos ao ego, “é o retorno do narcisismo infantil, primitivo, original” (1974c, p. 495), afirma Freud no ensaio *A teoria da libido e o narcisismo*.

Segundo Freud, na *introdução sobre o narcisismo* (1974b, p.117), “o desenvolvimento do ego consiste num afastamento do narcisismo primário [...] afastamento ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal”. Essa imposição que vem de fora tem a ver com o complexo de castração. O complexo de castração aparece pela primeira vez em Freud nos escritos *Sobre as teorias sexuais das crianças*, de 1908. Freud diz que as crianças pequenas não fazem diferença entre os sexos, acreditando que todos, inclusive as mulheres, têm um pênis. Ao perceberem que elas não o possuem, de imediato negam a sua percepção. A falta é entendida como resultado de castração da mulher, o que ameaça o menino de ser também castrado. Assim se constitui o complexo de castração, que normalmente é mantido fora da consciência. Conforme Freud (1974g, p. 220), o complexo de castração “será subseqüentemente lembrado com grande relutância pela consciência”. Torna-se assim um fantasma ou fantasia, mantido inconsciente no psiquismo. Independentemente de ser a ameaça de castração verdadeira ou não, o complexo é universal para ambos os sexos, sendo comprovada a sua existência pela experiência analítica.

Em *Inibições, sintomas e ansiedade*, de 1926, Freud já ampliou bastante sua compreensão a respeito do complexo de castração. Fala da ansiedade diante de situações de perigo, ameaça que muda nas diferentes fases da vida. As ameaças se relacionam ao perigo de perder algo de crucial importância para a vida da pessoa. A primeira perda se dá no nascimento, depois vem a perda da mãe como objeto, então a perda do pênis, na fase genital. A perda seguinte relaciona-se com o perigo advindo do poder do próprio superego e, finalmente, o derradeiro perigo tem a ver com a última perda, a própria vida, o que é pertinente com o medo da morte. Os perigos levam ao desamparo mental, sendo que o temor da castração, que permanece latente desde a sua instituição no psiquismo humano, age nas situações

²⁹Segundo o dicionário Roudinesco, a palavra “libido” foi usada por Freud para designar a pulsão sexual na vida psíquica. Enquanto “pulsão”, segundo o mesmo dicionário, trata-se de um conceito “definido como a carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem”. (ROUDINESCO, 1998, p. 628)

subsequentes de perda, pois todas as situações posteriores funcionam no psiquismo como substitutas da situação original de perigo da “perda de um objeto valioso”. No final do seu ensaio, em vez de “complexo de castração”, Freud usa a expressão “perigo da perda de objeto”, esclarecendo que, mais que o objeto em si, a ansiedade deve-se ao medo de “perder o amor do objeto” (1974h, p.167).

A ligação do complexo de castração ao narcisismo se deve ao fato de que a castração é exatamente a imposição vinda da realidade externa sobre a satisfação do desejo que quebra a onipotência do sujeito, afastando-o do narcisismo primário e abrindo espaço para o estabelecimento de uma relação com o outro, que passa então a ser considerado. E assim, o ideal do ego (ou superego), que “é o herdeiro do complexo de Édipo” (FREUD, 1974d, p.51) vem como uma forma de não se renunciar à perfeição narcisista de uma vez por todas, de forma que o indivíduo “[...] projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal”. (FREUD, 1974b, p. 111).

A professora Elisa Cintra (2004)aprofunda a compreensão apresentada por Mannoni (1973) sobre a crença, entendendo que o processo de desenvolvimento do indivíduo envolve participar de crenças e valores comuns, mas também resistir, discutindo o sistema de valores da sua comunidade, para então internalizar e ser capaz de simbolizar as crenças e valores. Por isso, é importante manter os mitos vivos. São eles que propiciam os rituais de passagem da infância para a vida adulta, rituais esses que envolvem tanto a mistificação como a desmistificação da autoridade dos adultos, num longo processo de tornar-se um sujeito humano.

Partindo do trabalho desenvolvido por Mannoni (1973), no texto *Eu sei... mas mesmo assim*, Cintra (2004) compreende que o processo de iniciação dos *hopi* se, por um lado, destrói as crenças nas *katcinas*, por outro lado, as conserva. As crianças passam a acreditar nas *katcinas* invisíveis, mais espirituais, em uma nova forma de crença, que funciona como um cimento, mantendo toda a comunidade unida:

Chamo de fé essa segunda edição da capacidade de iludir-se e da crença em figuras divinas e angelicais, capazes de garantir a segurança e a cura dos males e do adoecimento: ocorreu aí inegável desmistificação do caráter absoluto da autoridade que pais e deuses detinham na primeira infância[...]. A “morte de deus e do pai” são sempre as melhores metáforas da necessária transformação do sentimento de onipotência que deve ser superado na infância e pelo resto da vida. A crença em uma figura divina e paterna entretanto renasce transformada. No lugar da idealização do pai

como um personagem especial, passa-se a pensar nele como “aquele em nome de quem” pode então consolidar-se a fraternidade, a promessa, o projeto, a abertura ao futuro, o pacto social e a expectativa de cura e salvação. Em termos psicanalíticos, esse processo é comparável à necessidade de viver a morte narcísica (do narcisismo primário), entrar no complexo de castração, experimentar a perda da integridade de si, mas mesmo assim[...]acabar constituindo um Ideal do Eu (narcisismo secundário), que contém ainda a promessa de alguma integridade narcísica[...] A necessidade de vivenciar a morte narcísica me faz lembrar um curto texto bíblico: “Quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á e quem perdê-la por causa do meu nome, recuperá-la-á”. “Perder a vida” pode ser entendido, nesse contexto, “abrir mão do modo onipotente e controlador de apropriar-se de si mesmo e do outro”, abrir mão “de tudo compreender e possuir” e dos ideais megalômanos da infância. (CINTRA, 2004, p. 47-48)

A morte ou ferida narcísica à qual Cintra se refere relaciona-se com a elaboração originalmente feita por Freud dentro da diferenciação dos sexos, o chamado “complexo de castração”, tendo sido posteriormente expandida para representar todas as perdas narcísicas (CINTRA, 2004, p.48). Assim, o indivíduo é castrado sempre que tem seu narcisismo ferido com as perdas decorrentes da própria vida ou advindas do processo de amadurecimento que infligem danos ao sentimento de onipotência, de completude e de satisfação plena, típicos da infância, mas que podem permanecer durante toda a vida, dependendo do indivíduo.

Variam as formas de os indivíduos lidarem com o sentimento decorrente das perdas que naturalmente ocorrem durante o processo de desenvolvimento. Deixando claro que não é fácil aceitar a castração, Cintra propõe que, com a ideia de um Deus onipotente, busca o homem, ao longo da história, uma forma de restaurar o seu narcisismo ferido:

A partir disso, pode-se pensar que as crenças instituídas ao longo da história da civilização estiveram sempre ligadas ao narcisismo ferido e precisando de restauração. Pode-se constatá-lo por intermédio dos deuses que encarnavam a onipotência e a autonomia, que proporcionam a fartura e a riqueza, os deuses da fecundidade da terra e das pessoas, os que garantem a potência sexual e a força física, os que trazem a chuva para que os campos possam verdejar. Eles estão sempre a serviço de restaurar os ideais de um narcisismo fálico, cuja aspiração última é atingir de maneira absoluta todos os bens desejáveis. Penso que tais deuses sempre foram objeto da “crença”, uma vez que o desejo insaciável de satisfação – necessidades, pulsões e aspirações narcísicas – volta-se naturalmente para os deuses que prometem dizer “sim” a todas as formas de prazer e aumentar a força e os poderes valorizados pelo grupo social. (CINTRA,2004, p. 49)

Essa visão, em perfeita consonância com a proposição de Freud sobre a crença, está ainda dentro da crença infantil, em que a onipotência da criança agora é projetada no seu Deus,³⁰ a serviço de restaurar seu narcisismo ferido. Já a fé, destaca Cintra, nada tem a ver com a existência ou não de deuses,³¹ e sim com a decisão e o engajamento irrestrito em um projeto ético, que mantém pelo menos um pouco de narcisismo primário. Entretanto, a fé traz uma qualidade totalmente nova. Ela exige acolher a castração, coisa que não acontece na crença. Enquanto no crer, de alguma forma, permanece a onipotência, projetada numa figura poderosa que ocupa um lugar fora do indivíduo castrado, completando-o e satisfazendo-lhe, na fé está implicada a castração estabelecida. Assim, o indivíduo, com a posse da sua impotência, há de se abrir para o outro de um jeito novo. O outro não mais a seu serviço, como antes, mas o outro enquanto alteridade, com suas próprias necessidades e desejos:

³⁰Cintra usa, em alguns momentos, a palavra “Deus” com a inicial maiúscula, e outras vezes “deuses”, assim em minúsculo. Tomou-se o mesmo sentido usado por ela, “Deus”, como aparece aqui, remete ao Deus cristão, conforme ensinado às crianças.

³¹Importante lembrar que a autora Cintra não se refere à fé teológica, conforme entendida pelos crentes.

[As] crenças fortalecem e dilatam a auto-imagem– a fé desaloja, abre espaço e põe em marcha um projeto temporal. Se as crenças se constroem para manter e fortalecer os ideais do narcisismo fálico, por outro lado a fé envolve um processo de esvaziamento e desprendimento parcial desses ideais. Não se trata de um processo de destruição completa, mas de uma transformação que envolve mutilação simbólica (como na circuncisão) e relativização dos poderes para “abrir-se para a alteridade”. A experiência da fé envolve o sacrifício de parte das aspirações pulsionais e narcísicas, envolve sublimação, e, portanto, um trabalho de simbolização. Ela exige abertura de espaço para a alteridade do outro com suas necessidades e coloca em marcha o interminável trabalho de existir com e contra “os outros”. (CINTRA, 2004, p. 50-51)

O axioma usado por Mannoni (1973, p. 34) –“A crença supõe que outro a sustente” – reforça a ideia da questão narcísica, pois o outro a sustenta para si, entretanto Mannoni (1973, p.14) também diz que “[...]a fé e a crença são ambas feitas da palavra de outrem”; entende-se, portanto, que a palavra do outro, no caso da fé, ocupa um outro lugar, ao que Cintra completa: a fé envolve transcender o primeiro narcisismo, o poder fálico, esvaziando-se e abrindo espaço para a alteridade, para o “estrangeiro”; o inesperado e capaz de engendrar o novo envolve “descobrir aquela paixão pela ‘alteridade’ e a possibilidade de investir o que é diferente de si, reencontrar a época perdida em que se podia viver sem que a coisa mais importante do mundo fôssemos nós mesmos”. (CINTRA, 2004, p.53)

A fé ainda pode ser vista como partedo próprio processo de construção da subjetividade, naquilo que envolve a questão narcísica. “O narcisismo primário é o alicerce básico sobre o qual irá assentar-se e arquitetar-se a subjetividade. Trata-se de um modo especial de *catexia* em que o Outro ocupa e assinala o lugar do sujeito” (MAGALHÃES, 2004, p. 55), isso significa que ainda não há uma diferenciação entre o sujeito e o Outro, o que acontecerá mais tarde no processo de desenvolvimento.

A construção da subjetividade, fora ou dentro de uma Psicanálise, é sempre uma aventura que revela fé; é preciso desconstruir crenças e certezas, ficar tão desamparado e despojar-se de tantas coisas, caminhando sem nenhum mapa pré-traçado que garanta onde se vai dar; renunciar aos mitos infantis e a um poder ilusório e perceber-se mortal e vulnerável, e ainda assim acreditar que vale a pena viver. O domínio das crenças e das certezas antecipadas, do melhor e do pior, é a corrente psíquica que associa às crenças, sempre sendo questionadas e renascendo, ao lado de uma capacidade de perceber e aceitar a si e aos outros com todas as coisas que preferíamos que não fossem assim[...].(CINTRA, 2004, p. 55)

Entende-se que o surgimento da fé fala de um momento muito especial para o ser humano, pois requer não só essa abertura para o outro, para o novo; nesse

sentido, enfatiza a autora que mesmo a saúde, a alegria, o sentido de viver e a capacidade de amar dependem desse amadurecimento, que implica o despojamento de si.

Por fim, importa dizer que a discussão empreendida a respeito da crença e da fé visou apenas trazer à baila o assunto, conforme visto pela Psicanálise. Naturalmente, não houve a pretensão de, em tão breve exposição, explorar toda a magnitude do tema de tamanha riqueza e amplitude. Sabe-se que, muitas vezes, fé e crença são vistas como sinônimos, outras como complementares e, diversamente, podem ser vistas ainda como referindo a processos muito diferentes. Procurou-se não entrar em juízo de valor, evitando-se qualquer tipo de categorização ou classificação a respeito da fé e da crença. A análise feita considerou exclusivamente o funcionamento psíquico humano.

Para expandir o olhar a respeito do crer, segue uma nova apresentação, também breve, a respeito da sua qualidade. A crença é enfocada tanto pelo viés da necessidade quanto pela obliquidade do desejo.

1.3 CRER: NECESSIDADE OU DESEJO?

Seria a crença uma necessidade humana ou se trata de desejo? Quando se fala de necessidade, imediatamente se pensa em algo sem o qual o ser humano não vive, por exemplo, respirar, alimentar-se, dormir. Mas, como diz a letra da música *Comida* – do grupo Pop/rock dos anos 70, os Titãs –, “A gente não quer só comer, a gente quer comer e quer fazer amor. A gente não quer só comer, a gente quer prazer pra aliviar a dor”.

Um experimento clássico da Psicologia, feito com macacos (estudos de Harlow, de 1963 a 1968), mostra a extrema necessidade de contato físico do bebê para se desenvolver de forma sadia. Foi dado o mesmo tipo e a quantidade de alimento a dois macaquinhos; enquanto um era alimentado por uma “mãe de arame”, o outro recebia o alimento de uma mãe que, além da comida, também dava aconchego, pois nela a armação de arame tinha sido revestida com um material macio e peludo, aproximando-se mais da mãe biológica dos bebês. Como resultado, o filhote que recebia acolhimento vindo da mãe felpuda se desenvolveu normalmente, enquanto o outro se mostrou perturbado emocionalmente e com baixo desenvolvimento social e sexual, comparado ao primeiro. Aquela experiência

mostrou que conta não apenas o atendimento das necessidades físicas, sendo também fundamental suprir as necessidades emocionais ou psicológicas, no caso, a necessidade de contato físico. Entender que o animal tem nessa carência algo tão essencial para sua vida suscita o questionamento sobre as multifacetadas necessidades do humano, interpretado como um ser muito mais complexo, enquanto possuidor de uma mente.

O desejo, diversamente da necessidade, refere-se a algo que se quer muito, mas que não coloca a vida em risco se não atendido. O desejo, tão importante na Psicanálise, fala de um outro lugar no ser humano. Fala do seu psiquismo e da própria constituição do ser humano que, possuidor de uma falta³², busca, o tempo todo, preenchê-la. Ausência que nunca é inteiramente preenchida, de onde nasce o desejo com a função de buscar o atendimento dessa carência, que muitas vezes é sentida como insuportável. Por isso mesmo, o humano está sempre em busca de algo além de si mesmo, na esperança de encontrar o último objeto do desejo que venha finalmente atender, dando-lhe a tranquilidade e o equilíbrio que tanto almeja, pois, de praxe, logo que o desejo é atendido, um novo desejo aparece, clamando outra vez por algo, tendo de ir mais além o sujeito desejante. Dessa forma, o ser humano constrói sua jornada vida afora.

Segundo Gérard Sévérin (2010),

Por vezes confundimos necessidade e desejo. [...] A necessidade nos coloca em relação com um objeto que promete prazer. O desejo é um encontro inter-psíquico com o outro. Trata-se de uma dinâmica, de um elã, de uma fonte que impele a buscar os outros que também nos chama – incessante caminhar. O desejo é o elã do indescritível que sempre nos falta[...] Ele está para além da música, da página de um livro, de um rosto, de um gesto de compaixão. Ele nos faz viver no eterno inacabado e na contradição (SÉVÉRIN, 2010, p.10).

Porque muitas vezes necessidade e desejo se confundem, e por se perceber que uma melhor compreensão do ato de crer passa pela concepção da sua

³² A “falta” aqui remete ao próprio conceito lacaniano de “desejo”. “Desde a primeira formulação do grafo lacaniano do desejo, em 1957, Lacan elabora um matema daquilo a que denomina ‘lógica da fantasia’. Trata-se de explicar a sujeição originária do sujeito ao Outro, relação traduzida por esta pergunta eternamente sem resposta: ‘Que queres?’ (*Che vuoi?*). O matema ‘S Δ a’ exprime a relação genérica e de forma variável, porém nunca simétrica, entre o sujeito do inconsciente, sujeito barrado, dividido pelo significante que o constitui, e o objeto (pequeno) a, objeto inapreensível do desejo, que remete a uma falta, a um vazio do lado do Outro” (ROUDINESCO, 1998, p. 225).

O entendimento do ser humano enquanto possuidor dessa falta, desse vazio que ele busca o tempo todo atender, segundo a Psicanálise lacaniana, encontra seu correspondente no conceito da *fratura humana*, conforme o professor Castor Ruiz, apresentado na Seção 1.1.3 – Paradoxos do imaginário e fratura humana – deste primeiro Capítulo.

natureza, dedica-se esta seção a estabelecer um fórum de discussão entre os pontos de vista de vários autores que entendem o crer como uma necessidade humana, contrapondo-se àqueles que o veem como sendo da ordem do desejo. Na impossibilidade de se chegar a uma conclusão, espera-se, pelo menos, explorar os diferentes aspectos e visões a respeito do tema.

A religião ou crença, enquanto algo passível de ter uma utilidade para o crente, no sentido de atender a necessidades humanas variadas, sejam carências de natureza social, econômica ou mesmo precisões de foro íntimo, não é uma questão que entra no escopo do assunto aqui tratado. A importância da religião para a sociedade, como fornecedora de sentido ou de outros valores, também não é tratada aqui, pois este tópico será devidamente examinado na última parte do trabalho, no capítulo dedicado à função psíquica do crer.

Assim, nesta terceira parte do primeiro Capítulo, fechando a exploração sobre a fundamentação teórica sobre o crer, é tecida uma análise sobre a sua natureza. A primeira parte desta seção examina o crer segundo a perspectiva de que se trata de uma necessidade humana; a segunda parte volta-se para olhar o crer como sendo da ordem do desejo.

1.3.1 A Necessidade de Crer

Embora Freud chamasse a crença de ilusão e considerasse a religião como uma neurose obsessiva universal da humanidade, sabia ele da força da crença para o ser humano, por isso mesmo se interessou tanto pela religião, apesar de se considerar ateu. Sua compreensão é que se tratava de uma necessidade emocional, referindo-se à crença como ligada a “necessidades imperiosas de outro tipo” (FREUD, 1974a, p. 48), algo a que a ciência, com sua frieza e racionalidade, não poderia atender. Também deixou claro que a sua força advinha da pulsão, pois a crença não é algo que se impõe, naturalmente ela surge dentro do indivíduo, para atender a necessidades intrínsecas. Para ele, a necessidade de crer vem da dificuldade que o ser humano tem de enfrentar as adversidades da vida de maneira geral, “[...] necessidade de defesa contra a força esmagadoramente superior da natureza” (FREUD, 1974a, p.33), além do penoso enigma da morte. Assim, a crença traria um consolo para os homens aos quais “se instilou o doce veneno desde a infância” (FREUD, 1974a, p.63).

Winnicott (1973), em sua teorização, fala das necessidades do bebê; ele “cria” o primeiro objeto, no caso, o seio da mãe, para atender a uma necessidade interna, instintual.

[...] o seio é criado pelo bebê repetidas vezes, pela capacidade que tem de amar ou (pode-se dizer) pela necessidade. [...] um bebê, em determinado ambiente proporcionado pela mãe, é capaz de conceber a ideia de algo que atenderia à crescente necessidade que se origina da tensão instintual. (WINNICOTT, 1975, p.26-27)

O objeto transicional também é algo da natureza da necessidade, um acalmador “vitalmente importante”, “absolutamente necessário” (1975, p. 17) para o bebê usar no momento de ir dormir. A necessidade a que se refere aqui é de natureza psicológica, pois o uso do objeto tem a função de baixar a ansiedade e acalmar o infante, dar a ele conforto e segurança.

Para Winnicott, “o bebê nasce com tendências herdadas que o impulsionam impetuosamente para um processo de crescimento” (WINNICOTT, 1989a, p. 112), crescimento esse que poderá levá-lo à ‘plenitude pessoal’, dependendo tanto da herança quanto do ambiente facilitador no início da vida. A criança que teve suas necessidades reconhecidas e bem atendidas pela “mãe suficientemente boa” desenvolve o “crer em”, vindo da relação de confiança estabelecida com ela. Depois de formada essa base do confiar, numa fase posterior a criança pode atingir um desenvolvimento moral e religioso, onde o crer se expande e ganha novas características. A partir daí, “[...] a ideia de bondade e de um pai pessoal e confiável ou Deus pode seguir naturalmente” (WINNICOTT, 1983, p.92). Já para a criança que não recebeu os devidos cuidados que a levassem a desenvolver a credibilidade, ensinar a crença religiosa torna-se “um truque de pedagogos”, pois o alicerce necessário para o crer não teria sido estabelecido, de forma que o ensino religioso não encontra uma ressonância interna com aquilo que está sendo ensinado.

Embora dependamos de que esse ambiente primeiro seja bom o suficiente para que possamos desenvolver a confiabilidade, Winnicott encontrou que “somos pessoas que acreditam” (WINNICOTT, 1989a, p. 115), ou seja, a maioria das pessoas torna-se saudável, capaz de acreditar. Isso mostra que a maioria dos seres humanos recebe os cuidados necessários para formar a “crença em”. Portanto, essa maioria pode vir a desenvolver alguma crença religiosa. Segundo Winnicott, dependendo de como a pessoa foi criada, do que ela experimentou na primeira

infância, “[podemos] ensinar [...] o conceito de braços eternos. Podemos usar a palavra Deus” (WINNICOTT, 1989, p. 116).

A psicanalista Mijolla-Mellor (2004), do grupo Denis Diderot, de Paris, publica em 2004 a obra *A necessidade de crer: Metapsicologia do fato religioso*, em que aventa “reexaminar os argumentos que Freud desenvolve em sua militância combativa para opor uma visão ‘científica’ do mundo, à qual a Psicanálise aderiu a uma visão religiosa” (MIJOLLA-MELLOR, 2004, p.7).

Defende a psicanalista o crer enquanto necessidade afetiva irreduzível, apontando que “muitas ocorrências na vida cotidiana individual ou coletiva [...] [são] saídas não-religiosas para a necessidade de crer [...] constituem substitutos verdadeiros” (MIJOLLA-MELLOR, 2004, p. 83). Entende ainda que, se Freud se interessou tanto pela religião, tendo escrito várias obras sobre o tema e voltado a ele várias vezes ao longo de sua vida, é porque ele sabia da força da religião, e isso era “indício de que ela correspondia a uma necessidade” (MIJOLLA-MELLOR, 2004, p. 88). Necessidade essa que há de contar com uma fonte, um motivo pelo qual existe, ao que a psicanalista levanta a hipótese segundo a qual seria “[...] a necessidade de estabelecer uma contra-força capaz de se opor à melancolia que nasce da perda de ilusões sobre a onipotência narcisista infantil e sobre a capacidade de os pais realizarem esse ideal”. (MIJOLLA-MELLOR, 2004, p.122).

Com sua hipótese, Mijolla-Mellor (2004) desenvolve a opinião que “uma das mais importantes fontes da necessidade de crer não é a culpa em relação ao pai, nem o desejo de ser protegido por ele” (MIJOLLA-MELLOR, 2004, p.122), conforme propôs Freud em *Totem e tabu*, (1913) e no texto *O futuro de uma Ilusão* (1927). Entretanto, trabalha sobre a ideia freudiana de “nostalgia da proteção do pai”³³ e o conceito de “sentimento oceânico”³⁴, apresentado por Freud em *O Mal-estar na Civilização* (1930), desenvolvendo-os de forma a apresentar o que ela entende como sendo a face luminosa do crer. Mijolla-Mellor (2004) enfatiza a importância da necessidade de comunhão para o ser humano, trazendo como exemplo os inebriamentos sagrados. Tais experiências, segundo ela, revelam a força da pulsão, por deixar o sujeito fora de si mesmo, “a ponto de pensar que está possuído por uma força estrangeira que ele chamou e esperou” (MIJOLLA-MELLOR, 2004, p.122).

³³ Dentro da proposição freudiana, é a nostalgia da proteção do pai que leva o indivíduo a buscar a proteção de Deus.

³⁴ No *Mal-estar da civilização*, Freud admite que o sentimento oceânico existe e remonta a uma fase primitiva do sentimento do ego, visa a restaurar o narcisismo ilimitado, a unidade com o universo.

Para ela, os inebriamentos também manifestam o prazer sentido por aquele que evoca e suscita a possessão.

A psicanalista entende que, assim como os apaixonados sentem uma imensa necessidade de fundir-se um ao outro, o sagrado também remete a uma necessidade humana profunda, que demanda a fusão do indivíduo com o divino. Isso acontece a partir do movimento de exaltação empreendido pelo sujeito, que o leva a “sair de si”, numa experiência extremamente importante, pois ela provê o essencial “sentimento de estar vivo”. Em suas pesquisas, descobriu que as religiões orientais propõem métodos ou técnicas (causadores sagrados) para provocar o movimento de exaltação, tais como rodopios, exercícios para forçar o corpo além dos limites e exercícios de concentração.

Em sua formulação, o crer atende, portanto, à necessidade do sujeito de ‘sair de si’, num movimento de transcendência do seu racional e em busca de sentido, indo assim ao encontro do outro, o estrangeiro. Sua proposta se acha totalmente consonante com as descrições dos místicos a respeito das experiências que têm de encontro com o divino. Assim, em vez da crença vista por Freud (1927) como algo infantil e narcisista, Mijolla-Mellor (2004) fala da crença enquanto movimento de superação do narcisismo infantil, o que permite ao sujeito a busca do outro, num verdadeiro ato de amor e encontro com a alteridade.

Angela Ales Bello (1998) também defende a necessidade de crer como a de encontrar um sentido. Com sua arqueologia fenomenológica das culturas, Bello confirma a centralidade do momento religioso para o ser humano. Refere-se, nesse caso, ao que Maslow denomina “necessidades do ser”, que “não são de natureza biológica, mas de natureza ‘espiritual’ ou ‘noética’ ” (GIOVANETTI, 2001, p. 94).

Também o psicanalista e teólogo Rubem Alves (2011) entende que todas as religiões se empenham para pensar a realidade a partir da exigência de que a vida faça sentido. Para ele,

O sentido da vida é algo que se experimenta emocionalmente, sem que se saiba explicar ou justificar[...]O sentido da vida é um sentimento. [...] Afirmar que a vida tem sentido é propor a fantástica hipótese de que o universo vibra com nossos sentimentos, sofre a dor dos torturados, chora a lágrima dos abandonados, sorri com as crianças que brincam [...]. Tudo está ligado. Convicção de que, por detrás das coisas visíveis, há um rosto invisível que sorri, presença amiga, braços que abraçam, como na famosa tela de Salvador Dalí. E é esta crença que explica os sacrifícios que se oferecem nos altares e as preces que se baluciam na solidão.[...] Anunciar que a vida tem sentido é proclamar que o universo é nosso irmão. E é esta realidade, âncora de sentimentos, que recebe o nome de Deus. (ALVES, 2011, p.120-123)

No outro polo da discussão do crer enquanto necessidade, encontra-se o professor Geraldo José de Paiva (2001), da Universidade de São Paulo, que, em seu artigo *Psicologia e senso religioso: modalidades do desejo*, de 2001, defende não ser a religião necessária à condição humana, pois, segundo ele, as estatísticas mostram que “de 1900 a 1970 os agnósticos multiplicaram-se 181 vezes, os ateus 720 vezes [...] como não ocorreu [...] nenhum genocídio da espécie humana é razoável supor que a religião não é uma necessidade de tipo genético” (PAIVA, 2001, p. 77). Enfatiza Paiva (2001) que, mesmo em relação à questão de sentido, não existe nenhuma prova de que a religião seja a única ou a mais satisfatória forma para explicar ou satisfazer os enigmas da vida, nem que seja a religião necessária para a mais eficaz realização do ser humano.

1.3.2 O Desejo de Crer

Olhar o crer enquanto desejo remete a uma questão fundamental da Psicanálise, pois “o homem é um ser de desejo”. Mas o desejo é o lado humano quemuitas vezes se encontra reprimido, condenado a viver nas sombras, enquanto isso, a vida em sociedade proclama a ordem e proíbe o desejado, dominando o desejo com vigor. A Psicanálise trabalha exatamente no material reprimido, referindo-se à ordem simbólica. É a ciência do desejo, pois sabe que aí reside a força.

Os homens imaginam coisas que fazem sentido para eles, assim constroem a cultura, um mundo inventado para criar o objeto desejado. Segundo Rubem Alves

(2011), o símbolo aparece exatamente porque a cultura falha, não sendo ela eficaz para satisfazer o desejo:

É justamente no ponto no qual ela fracassou que brota o símbolo, testemunha das coisas ainda ausentes, saudade de coisas que não nasceram [...]. aqui surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza. (ALVES, 2011, p. 24)

A religião é um fenômeno unicamente humano, os animais não têm nenhum tipo de crença, não são religiosos. Assim como no amor, na religião existem muitos elementos essenciais não racionais, trata-se de algo muito mais do domínio do emocional. “[...] a religião é a manifestação de um elo afetivo dos homens religiosos com sua divindade” (VERGOTE, 2001. P. 22).

Apenas os seres humanos são capazes de simbolizar, sendo esse um aspecto extremamente importante naquilo que constitui o próprio ser humano. Assim é que tanto os rituais e celebrações religiosas como a própria arte são capazes de proporcionar sensações e sentimentos de felicidade e de ligação com o divino. A relação com o divino parece ter significação nela mesma. Para Vergote (2001, p. 22), “O homem que faz a experiência da união com o divino ou do elo com o seu deus não faz filosofia. Sua religião deve, portanto, ser também da ordem do desejo com sua característica de experiência afetiva e de engajamento subjetivo”.

Explica Vergote (2001) que Freud, para a potência psicológica que cria e explica a religião, usou a palavra “*Triebwunsch*, que se traduz como desejo pulsional pois, para ele, os desejos têm sua fonte nos *Triebe*, as pulsões” (VERGOTE, 2001, p. 17), ou seja, é um desejo que vem da pulsão de autoconservação, o agente que leva o ser humano a buscar proteção na figura do pai e de Deus.

Mas Vergote (2001) entende que a crença pode ser vista de duas formas distintas. A crença, enquanto religião, pode ser analisada como estando sob o domínio da necessidade (assunto que será desenvolvido no último capítulo, sobre a função do crer), mas, por outro lado, a crença, pela perspectiva da transcendência, de ligação com a divindade, encontra o domínio do desejo,

[...] porque o desejo está aberto para aquilo que está além do necessário, ele orienta para o divino. [...] O desejo pode desembocar em Deus quando o homem recebe, compreende e aceita a mensagem religiosa que revela a Deus e que o torna presente. É nessa relação de fé que os místicos cristãos vivem seu desejo de Deus, pois para o crente (*croyant*) Deus é próximo e inteiramente outro (*Tout-Autre*) ainda separado na própria união. (VERGOTE, 2001, p. 23).

A relação com a divindade sugere ter significado em si própria, pois é sabido que o desejo vai além do necessário e do útil e se orienta para experiências que dão prazer e exaltam a beleza, o amor e a experiência do divino. O desejo se situa na interface da relação entre o “eu” e o outro, na medida em que o “eu”, sentindo-se incompleto, busca e espera do outro a completude naquilo que lhe falta. Segundo Paiva (2001), “o desejo [é] a chave psicológica do comportamento, inclusive do religioso, que envolve a relação pessoal com um outro”. (PAIVA, 2001, p. 122)

A relação com o outro pode ganhar uma dimensão muito maior, exatamente quando a religião não é vista como estando a serviço do indivíduo, numa atitude narcisista, e sim como um possível “lugar de encontro” com esse outro. Por exemplo, nos muitos escritos deixados por místicos cristãos, pode-se ver claramente expresso o grande desejo deles de união com Deus. Isso mostra como nas profundezas da subjetividade dos místicos reside o desejo de união com o outro, que nesse caso ganha a dimensão do grande Outro, Deus:

[...] na profundidade íntima do eu, ele se reúne ao Deus Outro que vem até ele; o Deus mais íntimo nele que sua própria intimidade e superior ao que pela razão e pela afetividade ele atinge de mais alto (Santo Agostinho!). É nesse lugar subjetivo e tendido para o Outro que se situa o desejo. (VERGOTE, 2001, p. 114)

A psicanalista Françoise Dolto (2010), na obra *A fé à luz da Psicanálise*, apresenta uma visão bastante particular sobre os Evangelhos, tanto a partir da prática psicanalítica como da sua experiência cristã. Nesse texto, dialoga com

Sévérin, que salienta as palavras dela, ao mesmo tempo que expõe o próprio pensamento. Para ela, o desejo é central na questão religiosa:

Pode-se pensar que Jesus diz o que é preciso fazer. Não! Ele diz o que se passa no inconsciente. Jesus dispõe uma cena para todos, pobres, ricos, jovens [...] a dinâmica do desejo [...] Jesus não pertence aos cristãos. Ele, na verdade, mostra a todos o que se passa com todos. [...]. “Jesus prega o desejo, e não uma moral”. Mas o que é o desejo que Jesus nos ensinou? Françoise Dolto simplesmente responderia: é o que nos leva a buscar o que nos falta (SÉVÉRIN, 2010, p.8-9).

Dolto (2010) entende que Jesus é a busca do nosso desejo, que considera exatamente a incompletude humana, pois pode-se ir a ele (Jesus através do Evangelho) tantas vezes quantas se quiser e sempre se encontrará uma resposta nova, para atender à procura daquele momento específico.

O professor Mario Aletti (2004), no artigo *A representação de Deus como objeto transicional ilusório: problemas e perspectivas de um novo modelo*, apresentado no Seminário *Psicologia e Senso Religioso*, publicado em 2004, apresenta o *crer* winnicottiano a partir da perspectiva da sua relação com o desejo, de certa forma ampliando e situando melhor o conceito do “*crer em*” de Winnicott:

O *crer*, entendido no sentido global que compreendia ter fé e confiança, é função psíquica muito ampla e fundamental para a ortogênese do sujeito, e é intrínseco a toda relação e desejo. Todo desejo supõe e, ao mesmo tempo, estabelece uma relação. A própria estrutura do desejo comporta o reconhecimento do outro como objeto não só apetecível, mas também confiável. O *crer* e o *desejar* subentendem uma imprescindível leitura interpretativa e valorativa (inconsciente, subconsciente ou consciente): o outro é bom, belo, apetecível, confiável [...] e por isso desejável (ALETTI, 2004a, p. 37-38).

Lembra Mario Aletti (2004) que, para Winnicott (1975), mais que o conteúdo da coisa crida é o ato de “*crer em*”, de confiar que conta para o bom desenvolvimento e a saúde integral do ser humano. Está em jogo a relação de confiança entre o eu e o outro. O *crer* religioso vem posteriormente e depende dessa primeira experiência. Se foi positiva, então a pessoa está em condições de recriar a religião a partir da religião que encontra, para ser fiel à proposta winnicottiana, a partir do que lhe apresenta a cultura, podendo aí então “*inventar*” a sua relação, que é única, com o radicalmente-Outro.

2A REPRESENTAÇÃO DE DEUS NO PSIQUISMO HUMANO SEGUNDO A ABORDAGEM PSICANALÍTICA

2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A ILUSÃO

A pesquisa a respeito do crer e sua relação com a mente humana expôs a grande importância da ilusão, por esse motivo, antes de adentrar mais no assunto da representação de Deus no psiquismo humano, propriamente dito, dedica-se esta primeira parte do Capítulo 2 a abordar especificamente este tema.

A questão da ilusão, como todo tópico controverso, conta, por um lado, com a defesa de alguns teóricos e pesquisadores, enquanto, por outro lado, recebe os ataques daqueles que o condenam. Por extensão, os sistemas de crença e a religião, que naturalmente comportam uma boa dose de ilusão, dependendo do olhar de quem os analisa, podem ser vistos como sendo algo bom e valioso para o ser humano ou então entendidos como algo desnecessário e inconveniente.

A ilusão é central no desenvolvimento que aqui se faz, sendo ela fundamental tanto na Psicanálise clássica, como também na Psicanálise winnicottiana. Sabendo que o ponto de vista de Freud a respeito da ilusão é completamente diferente do que postulou Winnicott para o fenômeno, tenta-se, a seguir, explorar o assunto, não só como foi tratado em sua origem, mas também como é visto hoje, a partir dos trabalhos desenvolvidos por estudiosos cujas explorações se fundamentam em uma das duas vertentes: o aporte teórico freudiano ou o winnicottiano.

2.1.1 Ilusão na Teoria Freudiana

Freud viveu e produziu dentro de uma conjuntura positivista, que consistia em valorizar o que considerava científico, ou seja, passível de comprovação. Embora dizendo que “uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro” (FREUD, 1974a, p. 43), Freud considerava-as constitutivas de uma personalidade infantil, de forma que cabia ao ser humano superá-las ao longo do processo de desenvolvimento.

Para ele, “o que é característico das ilusões é o fato de se derivarem dos desejos humanos”(FREUD, 1974a, p. 44), por isso mesmo tomou o cuidado de diferenciar as ilusões dos delírios, que também resultam dos desejos. Porque tanto

as ilusões quanto os delírios decorrem dos desejos, existe uma afinidade entre os dois processos, esclarecendo Freud (1927) que os delírios estão em contradição com a realidade e têm uma estrutura mais complicada, enquanto as ilusões “não precisam ser necessariamente falsas, irrealizáveis ou em contradição com a realidade” (FREUD, 1974a, p. 44), podendo mesmo algumas serem verdadeiras.

Freud postula a relação da crença com a ilusão da seguinte forma:

Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação (FREUD, 1974a, p. 43).

Segundo Freud, as crenças religiosas decorrem dos desejos da humanidade e, enquanto ilusões, cabe ao ser humano superá-las, mas não só em nível individual, confiava que isso se daria também em nível coletivo, na medida em que a humanidade se desenvolvesse, com um maior uso da racionalidade. Acreditava que, como o desenvolvimento científico, a vida na Terra se tornaria mais fácil, de forma que o ser humano precisaria menos de proteção que seus ancestrais necessitaram, quando as forças da natureza indomada eram mais ameaçadoras. Segundo seu olhar do futuro, chegaria um momento em que a humanidade se constituiria como “uma raça de homens que renunciou a todas as ilusões e assim se tornou capaz de fazer tolerável sua existência na terra” (FREUD, 1974a, p. 65), e se guiaria por propósitos mais realistas, onde a religião não seria mais necessária.

No combate às ilusões, Freud (1927) não deixa de aplicar sobre si mesmo e sobre a ciência que cria – a Psicanálise – o mesmo olhar e os mesmos critérios com os quais julga as crenças religiosas. Admite que suas esperanças sejam de natureza ilusória, entretanto afirma que está aberto a críticas e correções, diferentemente das crenças religiosas que, segundo sua visão, não admitem retificações, ficando os religiosos a defender suas ilusões com todas as forças. Sua crença é na ciência, seu deus é a razão. Num possível diálogo com os religiosos, sustenta seu ponto de vista afirmando que a razão ou o seu Deus *logos*, diferentemente do Deus dos crentes, não promete o amor do homem e a diminuição do sofrimento (bem-aventurança) logo após a morte e sim “de forma gradativa, num futuro imprevisível e para uma nova geração de homens” (FREUD, 1974a, p. 68). Dessa forma, entende que o desenvolvimento científico, ao longo do tempo, será capaz de fornecer à humanidade os instrumentos necessários para combater as doenças e trazer a cura para muitas delas, encontrando maneiras mais eficazes para lidar com os infortúnios

da natureza e ajudando o homem a se proteger das ameaças que recaem sobre ele. Enfático na defesa dos seus pontos de vista e dos seus ideais, Freud prevê que aquilo que a religião prega não resistirá, a longo prazo, à prova do desafio da ciência. Ao mesmo tempo que calcula o fim das crenças religiosas, Freud enfatiza que “a nossa ciência não é uma ilusão” (1974a, p. 71).

Contra Freud e na busca de ampliar os referenciais dentro da Psicanálise para compreender o fenômeno religioso, o pastor e psicanalista Oskar Pfister foi um dos primeiros a reagir ao texto *O futuro de uma ilusão*. Freud publicou seu texto em 1927, no ano seguinte, em 1928, o pastor publicou *A ilusão de um futuro*, no qual se coloca ao lado do mestre no combate às ilusões através da verdade, fazendo uma análise das principais assertivas de Freud, para então expressar sua discordância. Nele, “oferece outros ângulos sobre os anseios do ser humano e sua busca por felicidade, sobre as distorções e neuroses que assolam o amor e a devoção”, afirma Wondracek (2003, p. 7), na apresentação da obra *O futuro e a ilusão*, publicada em 2003. Trata-se *O futuro e a ilusão* de um livro que traz a tradução do texto original de Pfister e uma coletânea de artigos num ‘embate amigável’ com Freud sobre Psicanálise e religião. Alguns autores tomam como base o texto freudiano, enquanto outros partem da visão de Oskar Pfister para expressarem seus diversos pontos de vista sobre a ilusão e o seu futuro.

Oskar Pfister (1928), em seus argumentos contra *O futuro de uma ilusão*, começa levantando a questão do quanto a ciência é uma religião para Freud, à qual ele se dedica “com veneração e fervor” (PFISTER, 2003, p.18), acrescentando seu reconhecimento ao mestre que, num ato de amor, criou a Psicanálise. Por isso mesmo, entende que Freud “elaborou o instrumento pelo qual são serradas as cadeias das almas sofredoras e são abertas as portas do cárcere” (PFISTER, 2003, p.18). Segundo o olhar de Pfister (1928), Freud comportou-se como um fiel servo de Deus, segundo os parâmetros do evangelho, portanto, embora descrente, o reino de Deus está muito mais perto dele que de muitos clérigos “murmuradores de orações” (PFISTER, 2003, p.19).

O professor Schüller (2003), da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), enfatiza que “fazer ciência pressupõe ato de fé” (SCHÜLER, 2003, p.14), e foi assim que nasceram os psicanalistas, herdeiros dos sacerdotes, para lidar com a subjetividade humana. Criar a Psicanálise envolveu muita fé e também muita ilusão, segundo Schüller, pois “a ilusão cria a realidade” (SCHÜLER, 2003,

p.14), prova disso é que a Psicanálise tornou-se um fato, de forma que hoje pode-se contar com ela tanto como um método de tratamento e pesquisa, como também se constitui a base de fundamentação não só do funcionamento psíquico, segundo entendido na atualidade, e ainda da própria Psicologia.

A fé de Freud é bem evidenciada na sua maneira de defender a ciência, o intelecto, ouo 'deus *Logos*', ao mesmo tempo em que ataca a religião, profetizando que ela naufragaria no futuro, quando a racionalidade prevalecesse. Sua crença na ciência é óbvia em várias passagens de seus textos mais conhecidos. Pfister, no seu embate com Freud, diz claramente que "à fé religiosa Freud contrapõe a fé no poder da ciência como fonte de felicidade" (PFISTER, 2003, p, 41). Freud acreditava tanto na ciência que ele criava, que deu a ela a capacidade de rapidamente se consolidar. Isso, sem perder a capacidade de se transformar, pois a Psicanálise continua se renovando com os anos, em função dos contínuos acréscimos que recebe, a partir das novas leituras e sucessivas interpretações dadas à vasta obra freudiana. Dessa forma, tem se expandido e se enriquecido, podendo, cada vez melhor explicar o ser humano e mais perto dele chegar. Apesar disso, até o momento nem a Psicanálise e nenhuma outra ciência conseguiu chegar ao âmago do ser humano, no sentido de explicar todos os seus enigmas, acabando de vez com a busca da sua compreensão, pois esse ser inacabado continua a se criar e recriar todos os dias, impedindo a devassa dos seus mistérios. Assim é que a pesquisa avança sempre e sempre, pedindo novos olhares, novos paradigmas que permitam acessar os recônditos do humano, que continuam a desafiar o olhar do cientista.

O fervor com o qual Freud defendia a ciência, acreditando que ela triunfaria no futuro, leva a imaginar que, para ele, a ciência poderia ter a suficiência e o poder de, sozinha, dar conta do ser humano, em toda a sua complexidade. Entretanto, a realidade atual mostra que não foi assim que a humanidade evoluiu de sua época aos dias de hoje, quando estamos presenciando o retorno de manifestações religiosas. O tema da crença religiosa volta à tona no século XXI; cresce entre nós o interesse pela pesquisa e estudo científico da crença, diante do retorno da religião nesse momento, quando muitos acreditavam que já estaria sepultada pela modernidade, de alguma forma confirmando a previsão de Freud (1927) no seu texto *O futuro de uma ilusão*. O retorno das manifestações religiosas talvez tenha a ver com o que acreditava o pastor, ao dizer que "a ciência carece da capacidade de avaliar grandezas estéticas e éticas" (PFISTER, 2003, p.49).

Todo o combate de Freud às crenças religiosas está fundado na contraposição que faz entre ilusão e ciência, ou entre ilusão e racionalidade. De forma bem cartesiana, via a ilusão como negativa e a ciência como positiva, colocava a ilusão como sinônimo de atraso e primitivismo e situava a ciência no polo oposto, com significado de desenvolvimento e avanço. Pfister (1928), na obra *A Ilusão de um futuro*, diz não aceitar que a religião seja hostil à razão, pois os pastores de orientação liberal, como ele, cultivam o livre pensar e a capacidade de crítica. Para contrapor a ideia freudiana de que a religião debilita a razão, cita diversos nomes de cientistas brilhantes de várias áreas do conhecimento, com grandes feitos ao longo dos tempos, e que acreditavam em Deus.

O professor Schüller (2003) fala do cientificismo racionalista de Freud ao trazer Heidegger para defender a natureza e a humanidade contra os riscos da tecnologia cartesiana, enfatiza que nós, os seres humanos, nunca nos sentimos tão sós quanto agora, na pós-modernidade. Para ele, é preciso ver o ser humano dentro e a partir de outras perspectivas, pois trata-se de um ser complexo e multifacetado, do qual o pensamento cartesiano, de forma linear e racional, é incapaz de dar conta, pois não consegue abranger toda a sua inteireza. São necessários novos paradigmas para olhar o humano, um ser castrado, separado da natureza, condição da qual nasce a religiosidade. Reinventando o que é ser religioso, afirma o professor: “Se admitirmos que o sentimento religioso se origina da ruptura do homem com a natureza, religiosos são todos os que trazem em si a marca da separação, a cicatriz da humanação, o sinal da castração” (SCHÜLER, 2003, p.12).

Além disso, a própria racionalidade e objetividade da ciência é algo questionável, pois não se pode deixar de considerar a existência de múltiplos fatores que interferem nos resultados dos experimentos. Sabe-se hoje que, por isso mesmo, a ciência não é tão objetiva nem tão imparcial como se desejaria. Os resultados dos ensaios científicos dependem dos métodos utilizados, assim como de uma série de outros itens que se busca controlar, sendo muitos deles bastante sutis e de difícil mensuração, como a interferência, consciente ou não, da própria subjetividade do pesquisador.

A ciência mesma tem sofrido grandes transformações à medida que avança o saber. Concorrem para isso as interferências mútuas que as diversas áreas do conhecimento exercem umas sobre as outras. Pode-se tomar como exemplo tanto a influência que as descobertas da Física Quântica exerceu, não só em outras áreas da ciência e da vida, como também as mudanças que provocou até mesmo na própria visão de mundo. Por outro lado, é sabido que a visão de mundo tem um grande poder nas pesquisas desenvolvidas. Em se tratando das ciências humanas, a questão fica mais delicada, de forma que se torna igualmente difícil conseguir a objetividade almejada. Complica outra vez quando o objeto de estudo é o psiquismo e se pretende desvendar o funcionamento da mente, perscrutando o mundo interno do ser humano e a sua conexão com o mundo da espiritualidade.

É fato que a ciência sozinha não dá conta do ser humano. Ademais, a própria ciência tem se diversificado. Hoje já não se fala da ciência no singular, pois são muitas as ciências. Como um leque, a antiga ciência foi se abrindo e se desdobrando, tentando compreender melhor e explicar mais, em todas as áreas. É grande o anseio humano que promove a busca de compreensão, de manipulação, de explicação e controle, tanto do mundo externo como do seu mundo interior. Na pretensão de conseguir mais poder, move-se a humanidade na exploração daquilo que percebe, desde realidades as mais objetivas até as mais subjetivas, desde o fato mais racional até aqueles completamente irracionais. O ser humano busca e cria os meios para acessar desde o infinitamente pequeno até o infinitamente grande, do mais interno ao mais exterior, esquadrinhando todo o universo que é capaz de conceber.

Vivemos num tempo de interdisciplinaridade, em que as várias áreas das ciências se comunicam e se apoiam mutuamente, na grande caminhada rumo ao conhecimento. O tempo de hoje pede a relatividade, tendo a própria ciência saído da sua juventude narcisista, na qual se sentia onipotente, e passou a adotar a importância do outro; reconhecer a outra área da ciência que complementa, reconhecer a outra área do saber diverso do seu, em que os próprios atos irracionais ganham lugar, pois passaram a ser vistos como tendo e fazendo sentido dentro da admirável complicação humana. Wondracek (2003) tece uma análise sobre os textos de Freud e de Pfister sobre a ilusão e o futuro, para pensar o momento presente:

Para Freud, criticar as ilusões significa abandonar a religião e dedicar-se à ciência. Para Pfister, significa purificar a religiosidade e o ateísmo de suas mazelas neuróticas e torná-los mais amorosos. Para os cidadãos do século XXI, significa considerar a ciência, cultura, religião e demais saberes como canais abertos a recolher águas capazes de, em conjunto, saciar as sedes multifacetadas da humanidade, mas sem completudes paralisantes (WONDRACEK, 2003, p. 197).

Pode-se até mesmo cogitar que a própria modernidade tenha se esgotado, com sua exaltação da racionalidade, do materialismo e do individualismo. Dentro dessa ideia é que Slavitzky (2003) questiona alguns aspectos da Psicanálise, no texto *O futuro da religião: um amigável debate entre Psicanálise e teologia*. No referido texto, o psicanalista destaca a reflexão de Ernesto Sabato, um cientista que deixou a ciência e passou a escrever a respeito do sagrado, tecendo críticas à dessacralização do cosmos e do ser humano, vinda desde o século das luzes, abarcando o século XIX e parte do século XX, antes do “retorno do religioso”. Slavitzky, cômico de que a Psicanálise nasceu exatamente naquele período e que, portanto, traz consigo a marca do racionalismo, coloca-a em xeque ao afirmar que “a Psicanálise é uma coisa individualista, ela é uma coisa materialista (SLAVITZKY, 2003, p. 250)”, enfatizando a afinidade dela com os valores da modernidade associados ao adoecimento do humano.

Entende-se que o momento presente pede uma racionalidade alargada, na qual os elementos afetivos, que se associam a um ser humano com necessidades de sonhar e transcender, estejam incluídos. É preciso resgatar os valores deixados no passado, como a solidariedade e a preocupação com o outro, muito importantes na convivência social, antes de ser a humanidade consumida pelo capitalismo. É preciso assumir novamente alguma forma de espiritualidade, seja ela qual for. Provavelmente, a espiritualidade de hoje requer uma racionalidade que abarque a preocupação com o meio ambiente, umas das tônicas do mundo atual, onde a natureza se situa numa interface entre o profano e o sagrado. Para uns, é obra de Deus ou mesmo Deus presente em sua obra, para outros, apenas natureza, algo objetivo e material, mas igualmente merecedora da atenção e do cuidado, pois dela depende a vida de todos.

Hoje o materialismo, juntamente com o capitalismo representam uma espécie de monstro que consome a natureza e o próprio ser humano, nos seus valores, pois o capitalismo trouxe uma grande mudança na atitude e no comportamento das pessoas, que, na avidez por ganhar mais, passaram a competir de maneira desenfreada, de forma que o outro, antes visto como um irmão, filho do

mesmo Pai, com o qual se estabelecia uma relação de cooperação, de ajuda mútua e partilha, passou a ser visto como um potencial concorrente. Antes, a dor sentida por alguém tocava o coração do outro, que prontamente se dispunha a ajudar e apoiar. Atualmente prevalece a indiferença. Dentro do individualismo em que se vive agora, cada um é responsável por si mesmo; cada um deve encontrar as soluções de que necessita por seus próprios meios. Diante da competição selvagem que o sistema capitalista implanta, advém o esgotamento do sujeito. Consumido na tensão de se viver diante do outro, agora uma espécie de inimigo, em presença do qual há de se ter uma atitude vigilante o tempo todo, acabou indivíduo doente. Instala-se o estresse, a famosa doença do homem moderno, além da depressão e outros 'males da alma'. Implantou-se um mundo que privilegia a aparência, enquanto a essência é o que menos importa. E ter uma boa aparência significa estar na última moda, o que implica o consumo desenfreado. Importa mais o acumular, o adquirir bens materiais, sinal de sucesso e realização.

Acredita-se que todos esses fatores estejam associados à volta da religião a que assistimos nos últimos tempos, que pode ser entendida como uma tentativa de re-humanizar o ser humano. É preciso encontrar formas de tirá-lo da solidão e da depressão que se instalou na humanidade, é preciso voltar a sonhar. Segundo o Teólogo Mueller (2003), o retorno da religião se associa ao re-encantamento do mundo, "O re-encantamento por si traz uma conotação do religioso: significa alguma forma de re-ligação com um 'mais para além' que pode agora novamente ser percebido. E envolve também implicitamente uma condição existencial. Isso pode ser interpretado como religião" (MUELLER, 2003, p. 253).

Retomando o embate de Freud e Pfister a respeito da ilusão e da crença religiosa, outro ponto importante ainda a ser considerado é quanto à analogia que Freud tece entre a religião e os atos obsessivos desde o início de seus escritos, estando já presente no texto *Atos obsessivos e práticas religiosas*, de 1907. Quanto à afirmação do mestre de que a religião seria a "neurose obsessiva universal" (FREUD, 1974p, p. 130), Pfister (1928) concorda que muitas expressões da vida religiosa estejam imbuídas desse caráter, mas questiona se o caráter obsessivo faria parte da essência das religiões. Para ele, acontece exatamente o oposto, é a vida pré-religiosa que cria compulsões neuróticas, enquanto o desenvolvimento religioso israelita-cristão busca anular a compulsão e criar uma libertação.

Entende ele que,

[...] pelo contrário, as mais sublimes elaborações religiosas justamente suspendem a obsessão. [...] Segundo os bons parâmetros psicanalíticos, Jesus venceu a neurose coletiva de seu povo introduzindo no centro da vida o amor que, na verdade, é moralmente purificado. [...] Jesus exerce a Psicanálise 1900 anos antes de Freud. [...] ele não apenas sugestionou ao paralítico o desaparecimento do sintoma, mas se inseriu no conflito religioso-moral subjacente, apaziguando-o, vencendo assim a paralisia a partir de dentro (PFISTER, 2003, p. 23-24).

Defende ainda o pastor psicanalista que o amor de Jesus ao Pai difere muito da proposta de Freud, elaborada a partir da relação edípica, entendendo que a questão edípica implica a conjunção do amor e do ódio, pois, para se identificar com o genitor do sexo oposto, a criança precisa odiá-lo a fim de se afastar e amá-lo e de se reaproximar, identificando-se com o papel sexual.

Quanto à afirmação de Freud (1927) a respeito da religião como configuração do desejo, Pfister (1928) começa dizendo que “em prol de ilusões a gente não investe a alma” (PFISTER, 2003, p. 27), e reafirma seu ponto de vista quanto à sua escolha de deixar o pastorado, algo precioso para ele, se a verdade assim o demandasse. Ele “já sabia que as representações de Deus e do além muitas vezes são pintadas com as cores da paleta do desejo” (PFISTER, 2003, p. 27), contudo não concorda em comprimir toda a rejeição da religião no esquema do desejo. Vê na vida e na obra de Jesus algo diametralmente oposto, longe do egoísmo e das baixas exigências pulsionais, configurando-se como um lugar onde reinam os ideais éticos universais, com sujeição à vontade divina.

2.1.2 Ilusão na Teoria Winnicottiana.

Para Winnicott, o conceito de ilusão é um elemento-chave, tanto na teoria quanto na prática. Para ele, é a partir da ilusão que se dá o processo de criação. A ilusão comporta o poder de edificar o cosmos. Assim como Deus cria o mundo do nada, o homem, motivado pelo desejo, produz, a partir da efemeridade da ilusão, aquilo que ele quer, transformando o sonho em realidade. Assim como as fadas inventam aquilo que desejam com o toque de suas varinhas mágicas, “tocar a ilusão” é acessar a potencialidade da criação.

Entendeu que é da ilusão que o bebê cria sua realidade e se constrói como indivíduo no mundo, portanto, dentro de sua teorização, ilusão e realidade não se chocam, pelo contrário, se completam. Primeiro, “cria o seio da mãe”, depois cunha outros objetos, e é a partir dessa ilusão que ele vai aprender que é no mundo real

onde encontra aquilo de que necessita. Aquilo que ele não cria não existe para ele. Esse processo de criar é uma forma de internalizar o objeto, de possuí-lo, é a partir desse mecanismo que o objeto passa a ter uma existência real para o infante. Mas essa ação não cessa quando ficamos adultos, continua acontecendo durante toda a vida.

Segundo seu olhar, no processo de desenvolvimento do ser humano, acontece uma área de experimentação, que ele também chama de área intermediária, para a qual contribuem tanto a realidade interna como a realidade externa, área essa que existe entre a inabilidade e a crescente habilidade do bebê de reconhecer e aceitar a realidade. Diz ele,

Estou [...] estudando a substância da ilusão, aquilo que é permitido ao bebê e que, na vida adulta, é inerente à arte e à religião, mas que se torna a marca distintiva de loucura quando um adulto exige demais da credulidade dos outros, forçando-os a compartilharem de uma ilusão que não é a própria deles. Podemos compartilhar do respeito pela experiência ilusória, e, se quisermos, reunir e formar um grupo com base na similaridade de nossas experiências ilusórias. Essa é uma raiz natural do agrupamento entre os seres humanos (WINNICOTT, 1975, p. 15).

Vê-se nessa afirmativa a importância da ilusão não só para a concepção da realidade do sujeito como também no sentido de aglutinar as pessoas, sendo ela o fator que favorece o agrupamento dos seres humanos, e que está presente na arte e na religião.

No momento inicial da vida, uma das tarefas da 'mãe suficientemente boa' é justamente propiciar ao bebê a oportunidade para a ilusão. A primeira ilusão seria que o seio da mãe faz parte do bebê e que estaria, portanto, sob o controle mágico dele, de forma que toda vez que ele chorar o seio aparece, como sua invenção. A criatividade é essa qualidade que tem a ver com ilusão, algo fundamental para existir no mundo. É importante frisar que esse criar ao qual se refere Winnicott não tem a mesma conotação de quando se diz que uma pessoa 'é criativa', dentro de uma linguagem coloquial e popular. Para ele, "a criatividade é [...] a manutenção através da vida de algo que pertence à experiência infantil: a capacidade de criar o mundo" (WINNICOTT, 1989c, p. 32). Dentro desse entendimento, criar é fazer com que o mundo externo passe a existir na consciência do indivíduo. E o mundo interno também só passa a existir na medida em que o bebê cria, ou seja, ele mesmo cria o seu próprio eu ou self, a consciência de ser separado, de existir enquanto indivíduo, a partir da relação com a mãe.

Nesse processo, entra outro conceito fundamental ligado aos fenômenos transicionais ou objeto transicional, já apresentado no capítulo anterior, que se refere à área intermediária entre a realidade interna e a realidade externa. Diz Winnicott:

Essa área intermediária de experiência, incontestada quanto a pertencer à realidade interna ou externa (compartilhada), constitui a parte maior da experiência do bebê e, através da vida, é conservada na experimentação intensa que diz respeito às artes, à religião, ao viver imaginativo e ao trabalho científico criador (WINNICOTT, 1975, p. 30).

Segundo Winnicott, “os fenômenos transicionais representam os primeiros estádios do uso da ilusão” (WINNICOTT, 1975, p. 26), aparecem na área em que antes existia a ilusão, dentro da relação mãe-bebê, portanto pertencem ao domínio da ilusão e estão na base da experiência, “iniciam todos os seres humanos com o que sempre será importante para eles, isto é, uma área neutra de experiência que não será contestada” (WINNICOTT, 1975, p. 26-27). Essa área neutra é a área intermediária. Outra forma de entender a área intermediária é dizer que ela está entre o que é percebido como subjetivo e o que é percebido como objetivo, entre o que se entende como sonho e aquilo que se percebe como sendo a realidade, entre o mundo interno e aquilo que é reconhecido como o mundo externo.

A mãe é fundamental tanto para criar a oportunidade para a ilusão, assim como para a subsequente desilusão, que vem a partir do desmame, dando ao indivíduo a capacidade para lidar com as frustrações ao longo da vida. Dessa forma é que o ser humano se desenvolve, se sociabiliza e amadurece. Mas, segundo Winnicott (1975), nenhum indivíduo soluciona de modo final para si mesmo a questão da ilusão, pois a vida toda o ser humano tem que lidar com a aceitação da realidade, existindo formas saudáveis e plenamente aceitas socialmente, por meio das quais o indivíduo expressa sua subjetividade, assim como também podem existir formas doentias:

[...] Se um adulto consegue extrair prazer da área pessoal intermediária sem fazer reivindicações, podemos então reconhecer nossas próprias e correspondentes áreas intermediárias, sendo que nos apraz descobrir certo grau de sobreposição, isto é, de experiência comum entre membros de um grupo na arte, na religião, ou na filosofia (WINNICOTT, 1975, p. 29).

Segundo sua visão, é a ilusão o elemento que tem a função de aglutinar as pessoas para a formação de grupos; ela é que proporciona experiências comuns aos participantes dos grupos específicos.

No processo de amadurecimento, aos poucos o infante perde o interesse pelo objeto transicional, que lentamente se descatexiza, ou seja, vai perdendo a carga energética de que é investido, e isso normalmente acontece à medida que se desenvolvem os interesses culturais e se intensifica o processo de separação e individuação. A área da experiência cultural é a terceira área, dentro do que Winnicott coloca como as três vidas que as pessoas saudáveis experienciam, sendo a primeira a vida no mundo e a segunda a vida da realidade psíquica pessoal. É de interesse aqui particularmente a área da experiência cultural, pois é nela que se situa a religião. Para Winnicott (1989), ela não é um sonho, é parte da realidade compartilhada:

Mas não se pode dizer que seja parte dos relacionamentos externos, pois é dominada pelo sonho. Ela é a mais variável das três vidas; em certas pessoas [...] ela não tem praticamente representação, enquanto em outras ela é a parte importante da existência humana, a parte que os animais não desenvolveram. Essa área [...] aparece também na forma de toda a cultura acumulada nos últimos cinco ou dez mil anos (WINNICOTT, 1989 b, p. 28).

A área da experiência cultural inicia-se no espaço potencial entre a criança e a mãe, esse mesmo espaço que, em outros momentos, é chamado de espaço transicional ou espaço neutro. É nesse espaço que acontece a religião, é onde se situam as crenças. Embora a área da experiência cultural não seja um sonho, ela é dominada pelo sonho.

Diferentemente de Freud, que se dizia ateu, Winnicott tinha uma relação de bastante proximidade com o divino, como atesta a frase deixada em sua autobiografia: “Meu Deus, faz com que eu viva o momento de minha morte!” (OUTEIRAL, 1983, p.12). Entretanto, Winnicott (1989) é enfático na defesa da ciência. Afirma ele que, quando surge um vazio no conhecimento, o cientista não busca uma explicação no sobrenatural, pois esse vazio oferece um desafio excitante ao pesquisador. E é com fé que ele se lança no vazio para uma experimentação, na busca por entender aquilo que ainda não sabe. Explica que essa fé da qual fala “[...]”

não [é] uma fé nisto ou naquilo, mas uma fé, ou uma capacidade para a fé” (WINNICOTT, 1989d, p. 10).

Esclarece Winnicott (1989) que, enquanto a ciência vive na incerteza, sempre buscando e tentando responder a novas questões, a religião, pelo contrário, é um lugar de certezas, de respostas acabadas. E que, pelo fato de a ciência comportar a dúvida, implica um ato de fé. “Fé em que? Talvez em nada; apenas uma capacidade de ter fé; ou se tiver mesmo que existir fé em algo, que seja então a fé nas inexoráveis leis que governam os fenômenos” (WINNICOTT, 1989d, p. 10).

Para ele, a Psicanálise é um método, baseado em uma teoria desenvolvida por Freud ao longo de sua vida, a metapsicologia, mas, quando alguém se submete ao método, tem-se uma ciência aplicada que, embora difira da ciência positivista, tem mérito enquanto pesquisa científica. Entendia que, “através do sonho e do sonhar, as pessoas conhecem seu próprio inconsciente, pois os sonhos representam uma ponte entre a vida consciente e os fenômenos inconscientes” (WINNICOTT 1989d, p. 11). Ou seja, na prática, a Psicanálise lida com a ilusão e trabalha exatamente no contexto da ilusão, na área que Winnicott chamou de transicional, que se situa entre, faz a transição entre duas outras áreas, o interno e o externo, o consciente e o inconsciente.

Embora defendendo a ciência e contra a religião, Winnicott confronta a visão racionalista em seu artigo *O pensar e o inconsciente*, quando afirma que “o pensamento não passa de um delírio, a menos que se leve em conta o inconsciente” (WINNICOTT, 1989e, p.133). Mas, como existe o inconsciente, o pensamento não é um delírio. O que Winnicott chama de delírio remete a um desencontro entre o percebido subjetivamente e a realidade objetiva. Diz ele, “se um adulto nos reivindicar a aceitação da objetividade de seus fenômenos subjetivos, discerniremos ou diagnosticaremos nele loucura” (WINNICOTT, 1975, p. 29). Em sua a formulação, a alucinação se diferencia do sonho apenas por não ser capaz de encontrar o interlocutor, diferentemente da ilusão, em que há um encontro, conforme bem o coloca o psicanalista Gurfinkel:

A ilusão é uma experiência de encontro, que se dá em um campo intersubjetivo. A alucinação, por outro lado, é o revés de um encontro, é um ensaio de gesto espontâneo que não encontrou o seu correlato na realidade compartilhada. É a persistência no tempo do fenômeno subjetivo sem a transitividade para o objeto objetivamente percebido: um gesto abortado, parado no ar, que não encontrou apoio no outro da comunicação (GURFINKEL, 2001, p. 168).

Note-se que, no desenvolvimento que aqui se faz, sonho e ilusão são tomados como correlatos. Fantasiar é entrar na fantasia, no mundo da ilusão, sabendo que se trata de um sonho, enquanto delirar é entrar nesse mesmo mundo, acreditando e ou querendo fazer acreditar que ele é real.

Ainda sobre o desenvolvimento winnicottiano a respeito da ilusão, é importante lembrar que, para Winnicott, as crenças e práticas religiosas desempenham um importante papel na experiência humana, e não devem ser simplesmente descartadas 'como mera ilusão', está a ilusão presente não só na religião, mas também na arte e na própria ciência.

2.1.3 Ilusão no Contexto da Psicanálise Contemporânea

O professor Mario Aletti, da PUC de Milão, é um dos pesquisadores que atualmente têm se dedicado a estudar o tema da ilusão segundo o olhar de Winnicott e suas contribuições para a psicologia da religião. Lembra ele que “a figura hermenêutica da ilusão, como a da projeção, acompanha desde sempre a reflexão do homem acerca da religião” (ALETTI, 2004b, p. 164). O dilema do momento é saber se cabe “*libertar o homem das ilusões*, como queria Freud, ou *libertar no homem a capacidade de ilusão*, de brincar (*in-ludere*) e de brincar-se nas ilusões” (ALETTI, 2004a, p. 20, destaques do autor), segundo o modelo winnicottiano. Quando Freud quer libertar o homem da ilusão, está contrapondo ilusão à razão. Entretanto, dentro do olhar winnicottiano, a ilusão ocupa um outro lugar que não o de oposição à razão, tampouco o de ser contrária à realidade, conforme a visão de Freud. O lugar da ilusão dentro do contexto da vida humana é de muita riqueza e potencialidade; simplesmente contrapô-la à razão é negar o que ela é, é tirar dela o que ela tem a oferecer. “[Ela] é um outro modo, original e diverso do racional [...] de comunicação e transformação do real” (ALETTI, 2004b, p. 168), em que o sentir não se contrapõe ao pensar.

Para Mario Aletti (2004a), “a categoria da ilusão, que é um pouco a matriz dos conceitos que gravitam ao redor da experiência transicional, quando aplicada à

religião, abre um amplo campo ao debate dos especialistas nos níveis do conteúdo, da metodologia e da epistemologia” (ALETTI, 2004a, p 22), entretanto não é tão simples como acreditam os psicólogos religiosos, de forma que o modelo winnicottiano criado a partir da clínica e da observação de bebês talvez não possa ser simplesmente transposto para o adulto, servindo mais para destacar a importância da matriz relacional. Um leitura rápida da proposta winnicottiana levou muitos psicólogos a usar o modelo de maneira distorcida e a chegar a conclusões que não estão em consonância exata com a criação de Winnicott.

Aletti (2004a), examinando o debate que se deu entre Freud e o pastor Pfister a respeito da ilusão, a partir da publicação dos seus respectivos textos³⁵ sobre o assunto, em 1927 e 1928, reconhece que o pastor reivindica uma função positiva para a ilusão, mas enfatiza que é com Winnicott “que a figura da ilusão se torna categoria central da teorização do funcionamento psíquico, lugar de construção da realidade, não apenas porta de acesso ao mundo psíquico” (ALETTI, 2004a, p 26). Conforme a teoria winnicottiana, a criança cria o objeto que está na sua frente, à espera de ser criado, a partir da ilusão. E o mesmo processo continua a acontecer durante toda a vida, esclarecendo Aletti (2004a) que, no adulto, a ilusão aparece de maneira indireta. Quando uma pessoa adulta quer que outros compartilhem de sua ilusão, é marca distintiva de delírio, da loucura. Entretanto, muito da vida de uma pessoa adulta normal liga-se ao mundo da ilusão, por exemplo, a ilusão está presente naqueles momentos em que os pensamentos vagueiam e deixam a lógica racional. Existe ilusão na capacidade da pessoa em brincar com as próprias fantasias e com as realidades da vida, sejam outras pessoas, sejam coisas e até mesmo brincar com os pensamentos de uma maneira criativa. A ilusão, no mundo adulto, apresenta-se como um refúgio nostálgico e regressivo. Entretanto, ela também é um “lugar originário da experiência pessoal mais profunda; da experiência erótica, da intuição estética, da fé religiosa” (ALETTI, 2004b, p.170).

³⁵Os textos a que se refere aqui são *O futuro da ilusão*, de Freud, publicado em 1927, e *A ilusão do futuro*, de Oskar Pfister, publicado em 1928.

Os fenômenos transicionais da criança estão ligados à brincadeira, mais tarde aos jogos compartilhados e depois às experiências culturais, de forma que se pode concluir que:

No adulto, a ilusão aparece como uma expressão específica da brincadeira “produzida pelo homem civilizado enquanto ente dotado de imaginação” [...]. Nesse quadro, arte, religião e também as construções científicas são ilusões, funcionalmente equivalentes, na economia psíquica do indivíduo inserido em um contexto cultural, aos fenômenos transicionais da criança (ALETTI, 2004b, p.174, grifo do autor).

O professor, em sua construção, deixa claro que é da ilusão que o ser humano constrói o seu mundo, a sua realidade. Esclarece ainda que, diferentemente da proposta freudiana, “nesse contexto, realidade e ilusão não são contraditórias: ao contrário, a ilusão se apresenta como âmbito germinativo, momento basilar do processo de constituição da realidade interna e externa” (ALETTI, 2004a, p 27). Quando o bebê cria o objeto que vai atender a sua necessidade, a partir da ilusão, inicia-se também o processo de construção do seu próprio *self*; é partir da existência do outro que ele também passa a existir. Esse processo acontece a vida toda; para cada ser humano, só existe aquilo que ele cria, aquilo que ele não cria não existe para ele, não faz parte do seu mundo. Além do mais, o *self* não fica pronto de vez, ele vai se formando e se constituindo aos poucos. Trata-se, na verdade, de um processo que pode durar a vida toda. O *self* é algo dinâmico, de forma que vai sofrendo transformações ao ser tocado pelo objeto que encontra, em sua busca de completude. Esse assunto recebe o merecido destaque no próximo capítulo, em que se enfoca o desenvolvimento da representação e sua relação com o outro, particularmente, a visão do professor Gilberto Safra.

Assim como não há conflito entre realidade e ilusão no modelo winnicottiano, também não existe disparidade entre o que seria um erro e o que é considerado verdade. Destaca Aletti (2004a) que, “para Winnicott nossas ilusões são nossas iluminações. A ilusão não é um erro, e também não é uma verdade, mas o lugar de emergência do verdadeiro, porta aberta de um percurso” (ALETTI, 2004a, p 26).

Aletti ainda pontua que o mundo da ilusão “é o mundo dos objetos ‘transcendentes’, prefigurados pelo objeto transicional da criança” (ALETTI, 2004b, p.174). Para explicar o que são os objetos transcendentais, expressão que toma emprestada de Pruyser, Aletti traz o sentido dado:

Aqui, Pruyser fala de objetos transcendentais com referência a todo o vasto campo da cultura humana,[...] quer dizer, àquele conjunto de significados que os homens produzem a partir da imaginação e da brincadeira, que pode ser socialmente compartilhado e criativamente inovado pelo indivíduo, embora no interior de uma “tradição”, que é dada. No âmbito religioso, isso significa um posicionamento de busca jamais terminada num universo atravessado pelo Mistério e com significados elaborados pelo homem, e não a aceitação aquiescente de um “dado” revelado de uma vez por todas e sancionado pelo dogma (ALETTI, 2004b, p.174).

A ilusão, além de sua importância para se criar a realidade, é fundamental à própria existência, pois são as ilusões que tornam a vida humana possível. Segundo o psicanalista Slavutzky (2003), “a palavra ‘ilusão’ é um jogo interno que o homem faz para manifestar o seu desejo, para melhor viver e enfrentar seu desamparo, por isso ninguém vive sem ilusões” (SLAVUTZKY, 2003 p. 112). Defende Slavutzky (2003) que, por isso mesmo, a ilusão tem futuro, enquanto existir o ser humano, ela existirá. Não só a ilusão terá futuro, sendo ela mesma o próprio futuro, na medida em que ela apresenta o futuro no presente, vai apontando o caminho a seguir sempre em frente, fazendo com que a vida continue. As ilusões fizeram história, afirma o psicanalista, citando o exemplo do povo judeu, que se moveu a partir da ideia de eleição. Foi a ilusão de ser um povo eleito que levou aquela gente a criar seus livros e a enfrentar a peregrinação pelo mundo, construindo, até o momento, quase quatro mil anos de história. Slavutzky (2003) ainda lembra de outra ilusão que fez história, citando o caso do próprio Cristianismo, que se fundou a partir da convicção (que pode ser entendida como engano ou ilusão pelos que não acreditam) de que Jesus Cristo era filho de Deus:

As ilusões são o motor da história, pois mudam o destino, os rumos da vida dos povos e podem ser transformadas em verdades para os que acreditam e a partir daí a realidade é modificada. O poder da realidade psíquica na qual as ilusões representam os desejos vão constituir a história humana (SLAVUTZKY, 2003 p. 113).

A ilusão também é vista por Slavutzky (2003) como podendo ter uma função terapêutica para o indivíduo. Entende ele que a ilusão, se não puder curar, pelo menos serve para aliviar a dor diante daquilo que é muito maior, e que o ser humano não pode enfrentar de outra maneira. Diz o psicanalista:

As relações do homem com a vida e a morte tendem a passar pela religiosidade, por algum tipo de ilusão, seja religiosa, ideológica ou artística, de forma que, para viver e enfrentar o sofrimento, que tantas vezes ocorre,

o homem precisa buscar alívio nas ilusões (SLAVUTZKY, 2003 p. 116).

O professor Gilberto Safra (2004), da USP, desenvolve a ideia winnicottiana da ilusão na constituição do *self*, tecendo uma análise sobre os indivíduos que não tiveram as experiências necessárias para que seu *self* se constituísse e vivem em um estado de depressão anaclítica. Segundo ele, essas pessoas se relacionam com os objetos de maneira fetichista, pois jamais tiveram a oportunidade de viver a 'ilusão-encanto', que pudesse ter dado entrada à sua possibilidade de ser. A ilusão-encanto refere-se à formulação winnicottiana que coloca a ilusão na própria constituição do indivíduo, enfatizada pelo professor ao realçar a dependência do "espelhamento por parte do outro, condição necessária para o surgimento da ilusão constitutiva do *self*" (SAFRA, 2004a, p. 73). O outro aqui trata-se da 'mãe suficientemente boa' de Winnicott, que, com o seu devotamento, permite que o bebê tenha a ilusão de tê-la criado "à sua imagem e semelhança" (SAFRA, s/d, p. 1).

Consciente de não ter explorado em toda a magnitude o tema da ilusão que, devido à sua centralidade para o humano, requer uma análise muito mais profunda, propõe-se aqui interromper a discussão proposta, mas não sem antes realçar a importância da utopia e do sonho para o ser humano. Sabe-se que o caminho se faz ao caminhar e que, para caminhar, é preciso ter um norte, vislumbrar algo que sinalize lá na frente, no horizonte a chamar. O que sinaliza e chama são os sonhos, os ideais, aquilo pelo qual se dá a vida. Sem isso, mergulha-se no tédio, na depressão, na não vida. Parodiando a frase que ficou célebre com o poeta Fernando Pessoa, e que posteriormente se fez música, "Navegar é preciso, viver não é preciso", diria aqui que "sonhar é preciso, viver não é preciso".

A utopia hoje aponta no sentido de se sonhar com um mundo onde o ser humano recupere os valores de amor ao próximo e acima de tudo de amor a si mesmo, não enquanto ego, e sim enquanto ser, que é capaz de amar, de ser solidário, de partilhar. Porque amando a si mesmo, naturalmente seguirá o amar ao outro – o outro que se apresenta no ser humano que mora ao lado, mas também nos animais, na natureza, que oferece a fundamental sustentação. Sonhar que esse amor por si mesmo seja tão profundo e tão grande que o faça perceber que é preciso proteger a natureza, pois dela depende sua própria vida e que sofrerá as consequências da destruição perpetrada sobre o meio ambiente. Sonhar com um mundo em que a violência e a destruição tenham uma força muito menor do que a

força de criação. Enfim, sonhar com um mundo em que o capital seja destronado do trono de Deus!

2.2 O “EU” E O “OUTRO”

O ser humano não nasce humano, ele se faz humano. Quando nasce um filho de humano, o bebê tem o potencial e a tarefa de igualmente se fazer humano. O processo de ter ciência de si, de existir como ser individual e único, leva à formação do “eu” ou “self”. Crer implica necessariamente a existência do outro, trata-se de uma relação entre aquele que crê e aquele ou aquilo que é crido. Há de existir um eu que sai de si em busca de transcendência e vai ao encontro de algum outro, igualmente existente, mesmo que o seja apenas em nível psíquico. No caso da crença religiosa, não se trata de um outro qualquer, entra aí a figura do Outro com “O” maiúsculo, do totalmente Outro, do Outro Absoluto ou grande Outro, entreas tantas denominações recebidas.

O focodesta sessão é investigar como se fundam tanto o “eu” quanto o “outro” no psiquismo humano e, a partir disso, examinar a dinâmica que acontece ao longo do tempo, a qual implica transformações na relação entre o “eu” e o “outro”, de forma a abranger a afinidade que poderá vir a existir entre o indivíduo e o grande Outro.

2.2.1 Da Fundação do “eu” no Psiquismo Humano

Oeu, também chamado de ego, foi, num primeiro momento, entendido por Freud como a sede da consciência. A partir da segunda tópica (quando criou a trilogia id, ego e superego), o ego foi conceituado como uma instância psíquica e se tornou, em grande parte, inconsciente. Dentro da visão freudiana, a noção de ego se liga mais ao conflito neurótico que ao conceito do “eu” enquanto indivíduo ou pessoa, e este constitui um dos problemas centrais da conceituação do ego desde o início. Alguns de seus discípulos desenvolverem o tema de forma a ganhar significativas diferenciações nas distintas abordagens:

Essa segunda tópica (eu/isso/supereu) deu origem a três leituras divergentes da doutrina freudiana: a primeira destaca um eu concebido como um pólo de defesa ou de adaptação à realidade (Ego Psychology, annafreudismo); a segunda mergulha o eu no isso, divide-o num eu [moi] e num Eu [je] (sujeito), este determinado por um significante (lacanismo); e a

terceira inclui o eu numa fenomenologia do si mesmo ou da relação de objeto (Self Psychology, kleinismo) (ROUDINESCO, 1998, p. 210).

O presente trabalho toma a linha da Psicanálise vinda por intermédio de Melanie Klein, na qual o “eu” é visto a partir da fenomenologia e da relação objetal, motivo pelo qual não se deterá na análise do ego, conforme postulado por Freud. Tampouco interessa adentrar aqui no “sujeito de desejo” lacaniano, pois constituiria um outro trabalho.

Winnicott avançou na concepção da constituição da subjetividade a partir da intersubjetividade. Para ele, o eu e o outro surgem ao mesmo tempo no psiquismo do bebê. O ser humano vem da unidade mãe-bebê e passa a existir na medida em que se separa da mãe. Enquanto vivencia o momento de unidade, o infante não existe como ser individualizado. E a separação não acontece no nascimento físico, como se poderia imaginar, pois o nascituro continua a sentir-se como se ele e a mãe fossem algo único. Winnicott postulou a fase transicional entre os quatro e os doze meses de vida da criança, respeitadas as diferenças individuais, que é quando um objeto, o “objeto transicional”, assume a importantíssima função de ajudar na separação. Na consciência do bebê, começa a existir um “eu” e um “não-eu”. Ao mesmo tempo, o bebê se vê como algo separado e toma conhecimento de que existe o outro, nesse primeiro momento, a mãe, ou o seio da mãe, enquanto um objeto exterior, a marcar o início de sua própria interioridade.

Segundo a teoria winnicottiana, o eu não se constitui de uma só vez, não se trata de algo acabado, pelo contrário, a busca do *self* se “constitui uma busca fadada a ser interminável” (WINNICOTT, 1975 p. 80). Embora alguns aspectos do *self* possam ter-se aprontado, outros continuam a demandar a presença de um objeto que simbolize os aspectos faltosos, pois o *self* está em constante processo de transformação. O professor Gilberto Safra, que tem se dedicado a desenvolver as ideias de Winnicott, com foco principal nos temas da psicologia e do senso religioso e na clínica do *self*, pontua o seguinte:

O self não se instaura de forma definitiva, mas em ciclos. O indivíduo pode ter elementos de seu self que se inscreveram no encontro com o outro e muitos outros que não chegaram a evoluir e se simbolizar. Este fenômeno leva o indivíduo a experimentar a necessidade de encontrar um objeto que possa promover a evolução dos aspectos de seu self que não chegaram a acontecer pelo encontro com um outro ser humano, condição necessária para colocar em marcha o processo de simbolização necessário ao devir do self (SAFRA, s/d(a), p.2).

Winnicott entende que é por meio do brincar e somente no brincar que o ser humano pode ser criativo e utilizar sua personalidade de maneira integral. E é exatamente “sendo criativo que o indivíduo descobre eu (*self*)” (WINNICOTT, 1975 p. 80). Para ele, o meio ambiente é um fator considerável no desenvolvimento emocional do indivíduo:

Não se pode fazer uma descrição do desenvolvimento emocional do indivíduo inteiramente em termos do indivíduo, mas considerando que em certas áreas – e essa é uma delas, talvez a principal – o comportamento do ambiente faz parte do próprio desenvolvimento pessoal do indivíduo e, portanto, tem de ser incluído (WINNICOTT, 1975, p. 79).

Portanto, para Winnicott, a expressão ‘ser criativo’ significa olhar o indivíduo não como um ser isolado ou abstraído das interferências que sofre, pelo contrário, deve-se focar no indivíduo a partir das relações que estabelece com tudo aquilo que lhe circunda: coisas, animais, pessoas ou o próprio ambiente cultural. O ambiente é tão importante para Winnicott a ponto de ele postular que é “uma provisão ambiental suficientemente boa [...] [que] torna possível ao indivíduo enfrentar o imenso choque da perda da onipotência” (WINNICOTT, 1975, p. 102). E isso acontece na primeira fase do desenvolvimento, quando o bebê começa a ser frustrado em sua onipotência de acreditar que tem o controle mágico sobre o mundo que percebe surgindo ao seu redor (primeiro o seio da mãe, a mãe enquanto objeto e depois outros objetos).

Segundo o olhar de Winnicott, a própria análise, que tem por finalidade a busca da integração do *self* ou a procura do ser do indivíduo, também passa pela retomada do seu ser criativo, para que possa novamente ser ele mesmo, através do brincar:

A busca só pode vir a partir do funcionamento amorfo e desconexo ou talvez, do brincar rudimentar, como se numa zona neutra. E apenas aqui, nesse estado não integrado da personalidade, que o criativo, tal como o descrevemos, pode emergir. Refletido de volta, mas apenas nesse caso, torna-se parte da personalidade individual organizada e, no conjunto, acaba por fazer o indivíduo ser, ser encontrado, e acaba por permitir que postule a existência do eu (self) (WINNICOTT, 1975, p. 93).

Entende-se que é o objeto que marca a separação entre o “eu” e o “não-eu” no primeiro momento da vida, iniciando-se aí a constituição tanto do sujeito como do objeto³⁶, enquanto alteridade, o outro, o diferente de si mesmo, visto a partir da figura da mãe (seio da mãe). Mas a mãe também significa uma presença silenciosa, sentida pelo infante por intermédio dos cuidados dela para com ele. É aqui que entra a figura da mãe devotada, sendo a sua devoção e o seu reconhecimento do bebê enquanto ser que possibilitam “ao infante viver a experiência de onipotência necessária à constituição do seu *self*” (SAFRA, s/d(b), p. 2). Ou, dito de outra forma, segundo ainda as palavras do professor,

Esse primeiro momento de encontro do bebê com sua “mãe devotada comum” inscreve na vida psíquica da criança uma experiência estética de encanto, abrindo-se a vivência de ilusão. A mãe se fez à “imagem e semelhança de seu bebê”. Esse acontecimento possibilita o início da constituição da subjetividade da criança (SAFRA, s/d(c))

Essa presença constitui-se como algo extremamente importante, pois é partir da mãe, enquanto ser, que se funda a relação de confiança entre mãe-bebê e que passa pelo brincar, numa fase seguinte. O brincar é entendido por Winnicott como algo essencial no desenvolvimento humano e que se mantém de alguma

³⁶ A expressão “relação objetal” é clássica na Psicanálise; em Freud, relaciona-se à libido objetal, contrapondo-se à libido narcísica, ou seja, o investimento da energia é para fora do indivíduo, para “o objeto” e não para dentro dele mesmo. O objeto, nesse caso, é tudo o que se encontra fora dele no qual ele investe sua libido; torna-se o objeto de desejo e tem uma função de atendimento de suas necessidades. “É preciso partir da concepção freudiana da pulsão e seu objeto, aquilo através do que ela procura atingir seu alvo, ‘a saber, um certo tipo de satisfação’, sublinham Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis. ‘Pode tratar-se de uma pessoa ou de um objeto parcial, de um objeto real ou de um objeto fantasístico’”. (ROUDINESCO, 1998, p. 553)

A noção de relação objetal mudou após Freud, ganhando diferenciações nas diversas abordagens dentro da Psicanálise. Segundo ainda Roudinesco (1998, p.552), relação de objeto é uma “expressão empregada pelos sucessores de Sigmund Freud para designar as modalidades fantasísticas da relação do sujeito com o mundo externo, tal como se apresentam nas escolhas de objeto que esse sujeito efetua”. A orientação psicanalítica de Winnicott, é da *Escola das Relações de Objeto*, em que a relação de objeto tornou-se central em toda a teoria.

Vale ainda enfatizar que *object-relating* (relação de objeto, como muitas vezes é traduzida) é uma modalidade de funcionamento psíquico do sujeito e não uma modalidade de relacionamento do sujeito com “objetos”.

forma na vida do indivíduo adulto sadio. Entende ele que “há uma evolução direta dos fenômenos transicionais para o brincar, do brincar para o brincar compartilhado, e deste para as experiências culturais” (WINNICOTT, 1975, p. 76), lembrando aqui, que a religião está entre as experiências culturais às quais se refere.

Já o psicanalista Bollas compreende que, quanto à constituição do self, “a mãe é menos significativa e identificável como um objeto do que como um processo” (BOLLAS, 1992, p.28), processo esse que se associa às transformações por que vai passando o infante tanto em nível interno quanto em nível externo, de maneira cumulativa. Entende ele que a primeira experiência subjetiva do infante com o objeto constitui-se como um objeto transformacional, no caso, a mãe, que ainda não é totalmente identificada como um outro, sendo ela experienciada como um processo de transformação. Trata-se de

uma relação objetal [...] [em] que o objeto [age] como um transformador ambiente-somático do sujeito, [sendo que] a memória dessa primeira relação objetal manifesta-se na busca da pessoa por um objeto (uma pessoa, um lugar, um acontecimento, uma ideologia) que promete transformar o self (BOLLAS, 1992, p.29).

Assim, ao longo da vida, o indivíduo busca por experiências que vão transformar o seu self, atendendo ao “anseio pela possibilidade de ser”, (SAFRA, s/d(b), p. 3), de forma que a pessoa se torna cada vez mais cheia de si mesma, na medida em que vai inscrevendo ou simbolizando novas facetas do seu *self*, antes desconhecidas. A busca do sagrado também se encaixa nessa mesma motivação; caracteriza-se pela procura do totalmente Outro para transformar o *self*, transformação radical, no caso do encontro místico. Segundo Safra,

A cada vez em que um determinado aspecto que, potencialmente poderia vir a se constituir na relação com um outro como um elemento de self, o paciente experimenta, novamente, uma vivência de alegria, de júbilo, de encantamento. A experiência vivida desta forma é nomeada pelo paciente como sagrada (SAFRA, s/d(b), p.3).

É a partir da presença silenciosa da mãe enquanto ser, postulada por Winnicott como fundamental para os primeiros momentos da vida, que o místico poderá sentir a assistência do grande Outro, mesmo estando sozinho, pois entende que a capacidade do indivíduo adulto de ficar só, de maneira saudável, depende daquela presença originária.

Referendando Bollas, Safra afirma que a clínica comprova a questão do sagrado em relacionamento com o *self* em formação: “percebe-se na situação analítica que o indivíduo concebe a dimensão do sagrado a partir da matriz decorrente das diferentes experiências que trouxeram a metamorfose de *self*, através da vivência de encanto” (SAFRA, s/d(a), p. 3).

Safra entende também que a experiência do sagrado trata-se de algo muito anterior à representação do divino, ou representação de Deus, objeto da pesquisa de Ana-Maria Rizzuto. Explica ele que a representação implica um processo mental, algo que demanda um certo desenvolvimento do infante, enquanto o sentido do sagrado situa-se em um tempo/lugar antecedente: “Estou afirmando, portanto, que a experiência do sagrado surge antes que o indivíduo tenha qualquer tipo de representação ou concepção sobre o divino. O sentido do sagrado está relacionado a dimensão ôntica do *self*” (SAFRA, s/d(a), p. 3).

É importante ressaltar a diferença que o professor estabelece entre o que chama de sentimento religioso e sentimento de sagrado. Diz ele:

No sentimento religioso encontramos, frequentemente, um sentimento de reverência, de solenidade frente ao Outro Absoluto. Na vivência do sagrado o indivíduo pressente o Ser, e vive uma transformação em seu *self*, não é relevante para essa experiência a consciência de um outro (SAFRA, s/d(a), p. 4).

Portanto, dentro de sua visão, o sentimento religioso demanda a presença do outro, agora transformado em Outro Absoluto, diante do qual o indivíduo se curva em ato solene, presta homenagens, adora e teme. Vejamos, por enquanto, na próxima sessão, como o outro se constitui, para posteriormente entender como se dá sua evolução no psiquismo humano.

2.2.2 Da Constituição do “outro”

Partindo do entendimento winnicottiano de que, para o indivíduo, só existe aquilo que ele cria, o outro também deve ser criado em sua mente, para vir a ter uma existência. O outro enquanto o estranho, o “não-eu”, começa a existir no mesmo momento em que surge o “eu”. Sendo a teorização winnicottiana caracterizada como relacional, um dos seus pontos fortes é exatamente a ideia de que a subjetividade só pode ser compreendida sob a luz da alteridade. Assim, o momento da constituição

do *self* é também o primeiro momento em que se esboça a marca da alteridade. O próprio *self* precisa da presença do outro para se constituir, pois o objeto, (mãe-objeto, objeto transicional e outros que vão surgindo para o infante) nesse caso, tem a potência de ser “outro” e não “coisa”, seguindo a linha da teorização kleiniana.

Embora o outro comece a existir no momento da separação e constituição do “eu”, é a partir da frustração que a mãe (e o mundo de maneira geral) vai impondo aos desejos do bebê, e da experiência dele em expressar uma agressividade intencional para então colocar o objeto (a mãe, no caso) fora do *self*, que fará com que ele localize tal objeto no mundo externo. Dessa forma, o objeto passa a ter uma existência real para o bebê.

Explicando melhor, à medida que vai acontecendo a desilusão, o bebê vai ocupando um espaço separado da mãe, até que surge a afirmação “EU SOU³⁷”, por parte da criança, ao se reconhecer como um ser com interior e exterior, e começa a ter identidade. Atingido o “EU SOU”, o passo seguinte é atingir o “EU SOU e VOCÊ É”, e isso demanda muito trabalho. Há de se fazer a passagem do objeto subjetivamente apercebido para o objetivamente percebido, o que significa uma elaboração da realidade externa. Explica Winnicott que,

De acordo com um desenvolvimento sequencial, pode-se dizer que há a relação de objeto, em primeiro lugar; depois, ao final, o uso do objeto. [...] Entre o relacionamento e o uso existe a colocação, pelo sujeito, do objeto fora da área de seu controle onipotente, isto é, a percepção, pelo sujeito, do objeto como fenômeno externo, não como entidade projetiva; na verdade, o reconhecimento do objeto como entidade por seu próprio direito. Essa mudança (do relacionamento para o uso) significa que o sujeito destrói o objeto (WINNICOTT, 1975, p. 125).

A tarefa da mãe, nesse momento, consiste em ser capaz de tolerar a agressividade e o ódio do filho, decorrentes da frustração, e “sobreviver” aos seus ataques. Se ela cumprir bem mais essa missão, o bebê, de maneira ambivalente, poderá expressar o seu amor por ela, tentando reparar o dano impingido. A partir do instante em que o infante, em razão dessa raiva sentida, coloca a mãe fora de seu *self*, ela se constitui como alteridade para ele. Aconteceu uma experiência

³⁷A expressão “EU SOU” é utilizada por Winnicott(1989f, p. 44) para se referir ao estágio de desenvolvimento da criança quando ela se percebe como uma unidade. Tomando por base a tradução do texto *SUM: EU SOU*, (conferência proferida em Londres em 17 de abril de 1968)em que a expressão EU SOU aparece em caixa alta, optou-se por manter o mesmo formato no presente texto, assim como de “VOCÊ É”, que aparece no texto logo a seguir, seguindo a mesma linha de raciocínio.

intersubjetiva em que a presença de objetos (outros sujeitos, ou partes deles) produziu consequências em termos psíquicos, de forma que a alteridade passa a ser algo interno, uma parte do próprio sujeito, que já não precisa mais da real presença do outro para viver a experiência da alteridade.

No momento em que surge o EU SOU, significa que a criança sente o *self* como uma inteireza, e também o outro igualmente inteiro. Ela adquire o *status* de unidade e se relaciona com o outro (a mãe) como uma pessoa completa. Entretanto, apesar de Winnicott dizer do outro enquanto pessoa inteira, em sua produção não foi encontrado um momento em que ele se refira ao outro enquanto subjetividade. Aí resta uma questão, que não é respondida aqui e fica como uma porta aberta ou sugestão a levar a uma futura pesquisa, que diz respeito à possibilidade de o outro ser visto e buscado pelo sujeito não como objeto, e sim como sujeito que é. Ou seja, como se dá o encontro de dois sujeitos? Quando o outro deixa de ser objeto de desejo para o sujeito e passa a ser visto como portador de uma subjetividade passível de ser conhecida num encontro de duas subjetividades?

Retomando o desenvolvimento infantil, pode-se dizer que à medida que o bebê passa por experiências de satisfação de suas necessidades, entremeadas por outras de frustração, tendo a mãe sempre presente, ele evolui da dependência absoluta para uma dependência relativa e, mais tarde, para uma independência relativa. Não existe para o ser humano a possibilidade de uma vida pautada pela independência absoluta, pois é o outro que fornece o alimento psíquico necessário através do contato e das trocas afetivas que envolvem a expressão de uma enorme gama de sentimentos.

Se tudo correu bem no desenvolvimento infantil, tendo sido a mãe capaz de sustentar essa fase, o amor antes direcionado ao objeto externo, por ter sobrevivido à destruição, é então espalhado por toda a vida cultural.

Essa experiência estabelece, portanto, a base para as fases seguintes, que consiste primeiro no brincar e, mais tarde, no trabalho e demais trocas culturais, dentro da chamada “realidade compartilhada”³⁸, entendendo-se que, a partir dessa construção winnicottiana, todas as trocas culturais ficam permeadas pelo sentimento ambivalente de amor e ódio, advindo da experiência vivida precocemente.

³⁸ Realidade compartilhada, para Winnicott, trata-se da realidade relativa ao mundo externo ao indivíduo, que ele contrapõe à realidade interna (subjetiva), sendo que essa realidade externa, compartilhada com o outro, seria a realidade objetiva, que abarca as ilusões em comum.

A terceira área, em que se dá a experiência cultural e o brincar criativo com o uso de símbolos, é onde se situa a religião. Como o tema deste trabalho segue a trilha que vem do acreditar, mas que se transforma no crer, remetendo a uma dimensão maior, a do sagrado, é chegado o momento de analisar a religião, segundo a perspectiva do relacionamento que o indivíduo estabelece com o totalmente Outro. A próxima sessão é dedicada a focalizar esse assunto.

2.2.3 Da Transformação do “outro” no “grande Outro”: do transicional aotranscendental

O amadurecimento do ser humano envolve passar inicialmente da relação de objeto para o uso do objeto, segundo Winnicott (1975). Explica o psicanalista inglês que o processo acontece na seguinte sequência:

(1) O sujeito *relaciona-se* com o objeto. (2) O objeto está em processo de ser encontrado, ao invés de ter sido colocado pelo sujeito no mundo. (3) O sujeito *destrói* o objeto. (4) O objeto sobrevive à destruição. (5) O sujeito pode *usar* o objeto(WINNICOTT, 1975, p. 125, destaques do autor).

O primeiro objeto que o bebê utiliza é o chamado objeto transicional; é ele que marca o início da simbolização, quem vem junto com a sua experiência de se ver separado da mãe, nesse espaço que se cria entre ele e ela:

O objeto constitui um símbolo da união do bebê e da mãe (ou parte desta). Esse símbolo pode ser localizado. Encontra-se no lugar, no espaço e no tempo, onde e quando a mãe se acha em transição de (na mente do bebê) ser fundida ao bebê e, alternativamente, ser experimentada como um objeto a ser percebido, de preferência a concebido. O uso de um objeto simboliza a união de duas coisas agora separadas, bebê e mãe, *no ponto, no tempo e no espaço, do início de seu estado de separação*(WINNICOTT, 1975, p. 134, destaques do autor).

Uma vez sendo o bebê capaz de utilizar o objeto, significa que o objeto existe, ou seja, passaram a existir duas individualidades, constituídas pelo sujeito e pelo outro. A partir daí, um sujeito com um mundo interno e um mundo externo reconhece um outro igualmente existente e também dotado de um mundo interno e de um mundo externo. A área em que esses dois existentes se encontram é a área intermediária, a que Winnicott chama de espaço potencial. Esse espaço potencial existe desde cedo, em função da relação de confiança estabelecida entre o bebê e sua mãe e é nele onde se dão as trocas que começam a acontecer na medida em

que o bebê percebe que existe um objeto fora dele. É nesse espaço que se dá a brincadeira e depois as trocas culturais, entendendo Winnicott (1975, p. 140) que, “a fim de estudar a brincadeira, e depois a vida cultural do indivíduo, há que estudar o destino do espaço potencial existente entre qualquer bebê e a figura materna humana”.

O espaço potencial é preenchido com produtos da imaginação criativa do bebê, muitos deles advindos do viver criativamente as experiências que lhe são proporcionadas pela mãe (ou quem estiver fazendo esse papel), que lhe apresenta toda a tradição cultural e os elementos do ambiente onde estejam inseridos.

Segundo Winnicott (1975),

O espaço potencial entre o bebê e a mãe, entre a criança e a família, entre o indivíduo e a sociedade ou o mundo, depende da experiência que conduz à confiança. Pode ser visto como sagrado para o indivíduo, porque é aí que este experimenta o viver criativo (WINNICOTT, 1975, p. 142).

Nesse momento, o psicanalista apresenta o sagrado como um espaço que permite ao indivíduo viver criativamente. Vale lembrar que o ser criativo, dentro dessa visão, remete ao viver de forma espontânea e autêntica. Safra apresenta o sagrado de uma forma ligeiramente diferente, não como um lugar para o viver criativo, mas com referência a experiências que acarretem transformações no seu *self*. Lembra ele:

As primeiras experiências de constituição do self fornecem a matriz para a vivência do sagrado. O indivíduo refere-se ao sagrado quando, em diferentes momentos de sua vida, ele encontra um novo objeto ou situação que lhe proporciona a experiência de encanto e de transformação de seu self. Essa possibilidade está disponível à pessoa independentemente da ou das imagens de Deus presentes em seu mundo psíquico (SAFRA, 2004, p. 76).

Segundo Safra (2004), as imagens do divino, e que podem ser chamadas de imagens ou representação de Deus, dentro do imaginário cristão, sofrem transformações no psiquismo humano à medida em que o indivíduo amadurece. Já a experiência do sagrado não amadurece, pois não é representacional. Entretanto, as duas podem se fundir em um determinado momento, de forma que o sentimento religioso passa a ser também vivência do sagrado.

A representação de Deus decorre das experiências infantis e apresenta sentimentos de potências, como força, poder, alegria, medo e muitas outras. Tais

imagens de potências mudam no processo de vida do indivíduo, em virtude das suas relações afetivas, impingindo nas representações de Deus as qualidades humanas das pessoas significativas (SAFRA, 2004, p 76-77). Dito de outra forma, a confiança básica que se estruturou entre o bebê e sua mãe é a experiência percussora do crer no outro. Essa confiança evolui em função das relações significativas que o indivíduo estabelece posteriormente, enquanto “o crer religioso faz apelo e movimenta as experiências precedentes de fé e confiança, orientando-as para o reconhecimento de um referente transcendente (ALLETTI, 2004, p. 38).

Sobre esse referente transcendente é que Ana-Maria Rizzuto (1979), em sua pesquisa sobre o nascimento do Deus vivo, concluiu que se trata de um objeto transicional ilusório, tendo encontrado que “Deus é um tipo especial de representação objetual criado pela criança naquele espaço psíquico onde se proveem objetos transicionais (RIZZUTO, 2006 p. 230)”, ou seja, no espaço potencial do qual fala Winnicott, para quem a área intermediária é conservada na religião. Para Winnicott, “o objeto transicional [...] se torna gradativamente descateixado, especialmente na medida em que se desenvolvem os interesses culturais” (WINNICOTT, 1975, p. 30), ou seja, a atenção da criança se volta para viver criativamente outras experiências a partir do que a mãe vai lhe apresentando e aos poucos vai desviando a energia de ligação que colocava no objeto transicional para esses novos interesses. Entretanto,

[...] com seres humanos não pode haver separação, apenas uma ameaça dela [...] [é por isso mesmo que] “onde há confiança, e fidedignidade há também um espaço potencial, espaço que pode tornar-se uma área infinita de separação, e o bebê, a criança, o adolescente e o adulto podem preenchê-la criativamente com o brincar, que, com o tempo, se transforma na fruição da herança cultural (WINNICOTT, 1975 p. 150, destaques meus).

A religião, como parte da cultura, vem exatamente preencher essa área infinita de separação, de alguma forma fazendo a ligação ou religação³⁹ da separação que, de forma paradoxal, segundo Winnicott (1975) não pode existir, enquanto Deus se torna uma espécie de substituto do objeto transicional da criança,

³⁹Chama aqui à atenção a palavra “religação”, conforme empregada no contexto, pois a própria palavra “religião” foi entendida por alguns estudiosos (Lactâncio, séc. III e IV d.e.c e mais tarde o próprio Agostinho de Hipona) como vinda de “*religare*”, do latim, que é exatamente usada no sentido de “ligar novamente o homem com Deus”, a quem originalmente se achava ligado.

com a diferença de que ele (a representação de Deus) ganha cada vez mais catexia, com o passar do tempo, e o objeto transicional vai perdendo catexia.

Importante lembrar aqui que, diferentemente do olhar da Psicanálise, que trata das dinâmicas intrapsíquicas, para aquele que vive a fé, o Transcendente é metafisicamente real. Mario Aletti (2004) lembra que, para o crente, Deus é uma pessoa com quem ele dialoga e a quem interpela e não uma representação mental. Segundo ele,

é a cultura (a religião) que dá um nome ao objeto de desejo. [...] O modelo da ilusão no adulto – na qual o homem se brinca, com a consciência de brincar – pode sugerir que faz parte da maturidade religiosa construir a representação de Deus como profundamente vinculada aos objetos primários e, ao mesmo tempo, assumir a capacidade de elaborar o distanciamento em relação aos nossos desejos e às nossas projeções: “toda representação de Deus em certa medida é, talvez, um ídolo. O Deus transcendente é só uma ‘utopia’ para o homem imerso na experiência terrena; é a pedra de toque que mostra os limites de nossos ídolos, é uma meta jamais alcançada, não obstante as progressivas purificações, é o polo dialético que redimensiona nossas conceituações e estimula a atividade simbólica a superar as certezas já alcançadas. A maturidade religiosa compreende certamente essa tomada de consciência da natureza dialética e da relatividade de nossas representações de Deus” (Milanesi e Aletti, 1973, p. 116) (ALLETTI, 2004, p. 45).

Conforme a teoria winnicottiana, somos seres de interdependência por natureza, buscamos sempre algo para nos constituir. A busca da transcendência, do encontro com o Outro, a alteridade máxima, parece também atender a essa mesma necessidade, já que somos seres inacabados, em processo.

O psicanalista Christopher Bollas (1992) fala do objeto transformacional, aquele que buscamos com a intenção de nos transformar. Para ele, a mãe, nos primórdios do desenvolvimento, é experienciada como um processo de transformação, e é isso o que o indivíduo busca a vida toda; objetos que tragam transformação ao seu *self*. Coletivamente buscamos um objeto identificado com a metamorfose do *self*, diz ele, tanto para se referir ao aspecto religioso, como também à propaganda comercial, que vende a partir da promessa de transformação que poderá proporcionar ao indivíduo. Assim como Safra, Bollas entende que é dentro da perspectiva transformacional que se apresenta o sagrado,

É geralmente por ocasião do momento estético [...] que o indivíduo sente uma comunicação profunda e subjetiva com o objeto e experimenta uma estranha fusão com este, fato que torna a evocar um estado do ego que prevaleceu durante os primeiros anos da vida psíquica. [...] esses momentos estéticos evocam uma sensação psicossomática de fusão que é a recordação do sujeito relativa ao objeto transformacional. Essa antecipação de ser transformado por um objeto [...] induz o sujeito a uma atitude reverencial para com o objeto de maneira que, a transformação do *self* mesmo não ocorrendo no futuro, na proporção que alcançou nos primeiros anos de vida, leva o sujeito adulto a rotular esses objetos de sagrados (BOLLAS, 1992, P. 31).

Explica Bollas (1992) que desenvolvemos a crença em uma divindade como uma busca de equivalente simbólico para o objeto transformacional e a experiência com a qual ele está identificado.

A partir dos diferentes olhares apresentados nesta sessão, pode-se concluir que a alteridade máxima, o totalmente Outro, ou Deus, no mundo cristão, de fato relaciona-se com a figura parental. Enquanto Freud (1913) dizia ser Deus a figura do pai exaltado, Winnicott e os winnicottianos incluíram ou substituíram o pai pela figura da mãe (função), a despeito disso, pode-se dizer que os achados da Psicanálise relacional confirmam os achados do mestre da Psicanálise para a questão religiosa. Ou seja, Deus, psicologicamente falando, é criado por cada ser humano em seu processo de desenvolvimento a partir das figuras parentais.

O próximo e último capítulo trata da função do crer, nele é abordado como o acreditar no grande Outro nos acode e socorre em nossa vida diária.

3 A FUNÇÃO PSÍQUICA DO CRER

A função psíquica do crer busca pesquisar sobre a funcionalidade do crer na mente humana, função essa que remete à sua utilidade, perscruta qual é a serventia do crer, que pode se configurar como crença, a qual pode ser religiosa ou não. Tem-se que a principal função da crença é propiciar algum tipo de ajuda, apoio ou suporte ao crente. Por isso mesmo, passa-se a analisar as diversas modalidades de ajuda que pode receber o indivíduo que crê, principalmente do ponto de vista psíquico, mas não só, é feita também uma breve análise a respeito de outros tipos de ajuda que recebe o crente, além de se tratar ainda da importância do crer não religioso.

3.1 A QUESTÃO DA RELAÇÃO DE AJUDA

Para tentar responder à colocação feita por Mário Aletti (2004), quando diz ser da competência do clínico (psicólogo, psicanalista ou mesmo médico) considerar a questão se crer em Deus ajuda, a qual motivou a presente pesquisa, busca-se, em primeiro lugar, alargar a compreensão do que seria “ajuda”.

A palavra “ajuda”, segundo o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (2010), entre outros significados, denota: “auxílio, amparo, proteção, socorro, *adjutorium*, em latim, que vem da palavra *adjuto*, e significa ajudar, aliviar, vir em auxílio de, favorecer, dar assistência a, mimar, sustentar”.

A própria palavra, com seus vários sentidos, traz embutida a questão do relacionamento entre aquele que pede ou precisa de ajuda e aquele (ou aquilo) que presta a ajuda, de forma que a questão da alteridade se revela capital, o que leva a cogitar se o mais correto não seria referir-se a uma relação de ajuda. Entretanto, isso não quer dizer que o próprio indivíduo não possa se ajudar ou não possa se valer de quaisquer recursos disponíveis para conseguir a sustentação de que precisa, sem necessariamente ter que recorrer a uma outra pessoa. Pelo contrário, provavelmente a maior ajuda que qualquer um pode receber é aquela fornecida por si próprio. Mesmo porque, pelo entendimento sobre alteridade, conforme discutido no capítulo anterior, fica claro que, para o indivíduo buscar qualquer tipo de socorro fora de si mesmo, é preciso ter sido estabelecida dentro de si a presença do outro. É preciso que a alteridade tenha se implantando em seu psiquismo, de forma a não

precisar mais da presença física do outro para se relacionar com ele, independentemente de qual outro se esteja falando: uma pessoa, um objeto, uma criação, qualquer coisa que não seja ele próprio.

Entende-se, portanto, que existe um “eu” que se percebe insuficiente e busca o auxílio fora de si, no “outro”. Para se recorrer a qualquer tipo de recurso externo, é necessário acreditar que a solução buscada será válida, que o outro em questão tem a suficiência da qual o indivíduo carece, além da capacidade e disposição de fornecê-la a si. As pessoas buscam se valer de recursos que elas acreditam que poderão ajudá-las, sejam eles quais forem. O acreditar é fundamental para que se movam na direção de qualquer auxílio. Sem a crença nada é possível. Acreditar é o primeiro passo. Crer que possa existir uma solução: que alguém pode prestar um socorro, que existe algo a ser feito. Crer, por si só, já proporciona uma certa sustentação, pois significa que o “eu” sai de si mesmo em busca do “outro” que pode apoiá-lo.

Quem é esse “outro” capaz de fornecer a sustentação almejada? Esse é o terceiro fator a ser considerado ao se examinar a questão de se crer em Deus ajuda. Sabendo que a alteridade implica a “presença interna⁴⁰” do outro e também que não é qualquer outro que tem condições de atender à enorme gama de necessidades humanas, apresenta-se o grande Outro como aquele que, sozinho, é capaz de suprir as infinitas necessidades e desejos humanos.

Este último capítulo é dedicado a explorar quais favorecimentos recebe o ser humano pelo fato de crer em uma entidade divina. Primeiramente, será abordado o ganho a partir do psiquismo do indivíduo, levando-se em conta a sua vida emocional, seus sentimentos, a base psíquica dos seus relacionamentos, só para citar algumas áreas. Na seção seguinte, serão analisados outros ganhos, considerando-se os vários tipos de favorecimentos que o indivíduo pode vir a ter em função da sua crença religiosa, como os proveitos de ordem social, enquanto ser pertencente a um determinado agrupamento. Na parte final, será feita uma breve análise sobre a importância do crer sem necessariamente estar ligado a algo religioso ou a qualquer sistema de crenças.

⁴⁰Aqui o uso das aspas é para chamar a atenção para o fato de que a presença nesse caso refere-se à presença do outro no psiquismo indivíduo, não se tratando da presença física desse outro.

3.2 BENEFÍCIOS E MALEFÍCIOS DA CRENÇA RELIGIOSA

As influências da crença religiosa para o ser humano podem ser variadas, ela tanto pode trazer benefícios como implicar o aumento de problemas e dificuldades de várias ordens. Antes de detalhar as consequências e funções do crer, faz-se necessário melhor clarificar a figura do grande Outro, objeto da crença religiosa.

Sem adentrar o assunto teológico de qualquer sistema de crenças, apenas focando na questão psíquica, e a partir da discussão apresentada nos capítulos anteriores, pode-se, neste momento, concluir que o Deus de cada indivíduo foi construído por ele mesmo a partir das figuras que lhe foram importantes na primeira infância (principalmente mãe, pai e/ou cuidadores); recebe, portanto, muitos dos atributos⁴¹ de tais personagens. Para a construção da divindade, também entrou o imaginário religioso da sua cultura, que lhe foi transmitida desde muito cedo. Segundo a teoria winnicottiana, a partir da religião oferecida ao indivíduo, ele recria o seu Deus particular, em função da sua história pessoal. Esse Deus, assim construído, vai sofrendo transformações ao longo do processo de desenvolvimento pelo qual o indivíduo passa. O momento normalmente denominado de “complexo de Édipo” é um desses períodos cruciais em que muita coisa é definida para o indivíduo, em termos de crença religiosa. A figura de Deus recebe as marcas da solução (ou não solução) que o indivíduo dá ao seu complexo. Mas a imagem de Deus não se estabiliza aí, ela continua passível de receber novos acréscimos e reparos; está em constante processo de mudança, assim como o psiquismo do indivíduo como um todo.

Esse Deus criado é feito sob medida para cada um e apresenta tanto ‘o lado bom’ como ‘o lado mau’ de que o indivíduo “precisa”⁴². E é importante deixar claro

⁴¹Ana-Maria Rizzuto (2009) pode comprovar isso em sua pesquisa que resultou na obra *O nascimento do Deus vivo*, a partir da comparação dos desenhos que os pacientes produziram retratando Deus, com a reprodução de imagens de entes familiares e com dados colhidos das entrevistas feitas.

⁴²O que o indivíduo precisa, conforme empregado aqui, pode não se revelar de maneira consciente, pelo contrário, o indivíduo pode achar que necessita de uma coisa e na verdade buscar os meios para acontecer outra, embora em sua mente esteja buscando aquilo que imaginava. Neste caso, há de se considerar a força do inconsciente, que age sem que ele mesmo perceba. O que o indivíduo precisa, nesse contexto, refere-se, portanto, ao atendimento de uma parte de si mesmo, da qual não tem ciência. Por exemplo, alguém, atende a sugestões de pessoas íntimas, embora peça ajuda a Deus para resolver alguma dificuldade, o que tal indivíduo precisa é confirmar suas crenças de que

que a maior parte, tanto do processo da construção da representação de Deus quanto do seu uso, se dá de maneira inconsciente.

O Deus criado por cada um, além de receber os atributos dos pais, de alguma maneira torna-se um Pai maior, um substituto das figuras paternas, e o crente vai se relacionar com ele da mesma forma que se relacionava com os pais de carne e osso quando criança.

3.2.1 Função Psíquica da Crença

Embora existam inúmeros importantes trabalhos sobre a função da crença dentro da Antropologia e da Sociologia (como os desenvolvidos por Bronislaw Malinowski, Peter Berger, Émile Durkheim, e Clifford Geertz, só para citar alguns), muitos deles em conformidade ao aqui apresentado a partir da visão psicanalítica, estes não serão apreciados. Foge ao escopo da pesquisa abordar o tema dentro dessas outras áreas do conhecimento, por esse motivo a função da crença será examinada especificamente a partir da Psicanálise, com foco, nesta seção, na função do crer para o psiquismo humano.

Entendendo que tanto a crença quanto o ateísmo fazem parte de uma personalidade estruturada segundo um modelo próprio e significativo para o indivíduo, e sem fazer uso de qualquer juízo de valor ou defesa quanto à situação do crente ser melhor que a do não-crente, passa-se a examinar as funções do crer para o indivíduo, levando em conta a sua dinâmica psíquica.

Para se considerar a questão da crença do ponto de vista psíquico, é crucial a análise da representação ou imagem de Deus. Na instauração da representação de Deus, computa, de maneira decisiva, a relação de confiança entre o eu e o outro, estabelecida desde muito cedo na vida do indivíduo, além de outras vivências que vão se agregando àquela imagem formada a partir da relação com as primeiras figuras importantes. Percebe Aletti (2004) que o psicanalista olha para a função da religião dentro da dinâmica psíquica da pessoa e não para a religião enquanto tal, pois “existem modalidades pessoais de viver a religião que são psiquicamente sadias e outras psicopatológicas, assim como se encontram formas de não-crença patológica ao lado de outras formas ‘sadias’” (ALETTI, 2004, p. 37).

Deus não existe e não ajuda ninguém. Nesse caso, ele não receberá a ajuda pedida, tendo, portanto, suas crenças confirmadas.

Por isso mesmo, para fugir de generalizações que levem a uma ideia falsa, é importante ter isso claro e evitar cair em armadilhas, quando se trata de entender a função da crença, tomando-se o sujeito enquanto indivíduo dotado de uma personalidade única. Dentro dessa perspectiva é que se adota aqui a fala de Parens e Akhtar (2001, p. 4), “para aqueles dentre nossos pacientes que acreditam em Deus, pode ser útil considerar se acreditar em Deus os ajuda, e se isso acontece, como se dá”.⁴³

Para responder à pergunta : a fé em Deus pode ajudar?, Parens e Akhtar (2001) afirmam: “Pensamos que para aqueles que acreditam em Deus e que têm fé nele, tal fé e crença religiosa podem e não podem ajudar” (PARENS e AKHTAR, 2001, p. 11).⁴⁴ O assunto em questão não é simples, por isso mesmo a pergunta se crer em Deus pode ajudar demanda uma análise de cada situação em particular, para que possa ser devidamente contestada.

Como ponto de partida, Parens e Akhtar (2001) admitem que, de fato, a crença religiosa pode atender à necessidade de dependência de algumas pessoas adultas. Note-se que, enquanto para Freud o ideal de pessoa madura era aquela que tivesse se livrado de qualquer necessidade de proteção, tendo desenvolvido uma certa autossuficiência, para Winnicott, o ser humano nunca é totalmente independente, caminha ele da dependência absoluta para uma independência relativa. Entende-se, assim, que a questão da necessidade do outro configura-se como algo importante na própria compreensão do que é saudável e desejável para o indivíduo. Questão essa que está presente não só quando se trata das relações entre o indivíduo e o outro, sendo central na própria teorização sobre a constituição do eu na abordagem relacional. Dentro dessa perspectiva, afirma Rizzuto (2001) que “nós humanos sempre precisamos da ajuda dos outros, outros reais no início da vida, e pelo menos outros internos na vida adulta” (RIZZUTO, 2001, p. 29)⁴⁵.

Dentro desse contexto, a dependência do outro, segundo Freud, implica a busca da religião como fornecedora de amparo, Wondracek lembra que o ideal de sanidade, para Freud, seria a pessoa enfrentar o desamparo sem precisar da religião. Questiona a psicanalista se

⁴³ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

⁴⁴ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

⁴⁵ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

A busca de um amparo na espiritualidade, em Deus, não poderia ser entendida como até mais saudável do que viver o desamparo, do que se mudar para o “deserto de gelo”⁴⁶? de que forma se poderia pensar isso sem de novo cair em extremos, se cair em infantilismos ou em dependências que obstruem a criatividade e a capacidade de autonomia da pessoa? (WONDRACEK, 2003, p. 247).

Nas pesquisas desenvolvidas sobre a crença, Rizzuto (2001), de certa forma, confirma a assertiva de Freud (1913) de que Deus é um pai glorificado, formado à semelhança do pai de carne e osso:

Parece existir uma necessidade psíquica da criança em exaltar as figuras parentais e acreditar em uma ordem maior de coisas que a ordem visível. A função psíquica de tal exaltação é criar uma realidade supranatural, que está acima da natural e visível vida de todo dia (RIZZUTO, 2001, p. 42)⁴⁷.

Segundo ela, para a pergunta sobre o que seus pacientes mais gostam a respeito de Deus, recebeu da maioria deles a resposta “Ele está sempre lá” (RIZZUTO, 2001, p. 33)⁴⁸. Essa presença de Deus “sempre lá para nós” está em perfeita sintonia com a forma como a mãe é sentida pelo bebê, quando se trata da “mãe suficientemente boa” de Winnicott.

Rizzuto explica como se dá o processo:

Depois que a criança experimentou que ela pode se esconder de seus pais, ela também sente medo de não ser vista por eles. Um pai exaltado, transformado em Deus, tem por definição a capacidade de “ver” tudo, interno e externo, das ações aos pensamentos, portanto garantindo que a criança e o adulto também nunca estejam completamente sozinhos (RIZZUTO, 2001, p. 42, grifos da autora)⁴⁹.

Para Rizzuto, essa talvez seja a mais antiga e significativa ajuda psíquica de Deus (enquanto representação mental) em muitos níveis de desenvolvimento. No nível mais primário de consciência, ele de fato representa a função maternal de estar lá para nós, observando-nos em nossa caminhada, e sabemos que Ele nunca nos deixa sozinhos. O lado positivo disso consiste em ter-se sempre a companhia de Deus, que o tempo todo está à disposição do crente, que pode com ele dialogar toda vez que desejar. Além disso, Deus vê os seus problemas e pode ajudar, mesmo antes que o próprio indivíduo perceba, ou seja, o crente, nesse formato de crença, tem em Deus um cuidador constante e fiel.

⁴⁶ “Deserto de gelo” é uma expressão usada por Pfister na sua resposta a Freud, *Allusão de um futuro*, com o sentido de um lugar onde a pessoa está totalmente desamparada.

⁴⁷ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

⁴⁸ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

⁴⁹ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

Em consonância com essa característica de Deus sempre presente, observa Rizzuto (2001, p.34) que “um dos traços de caráter e poder da maioria dos deuses que a humanidade criou é a habilidade deles em ler pensamentos e intenções dos seres humanos”.⁵⁰

Em afinidade ao pensamento winnicottiano, Parens e Akhtar (2001) acreditam que é a confiança básica estabelecida desde o momento da relação simbiótica com a mãe que se forma como a *matrix* para a origem da crença religiosa, de maneira que, se houve um bom atendimento das necessidades do bebê, isso continua na vida adulta em termos de fé, assim como, se houve desconfiança, isso igualmente se torna uma *matrix*, só que, nesse caso, ela dará origem a sentimentos religiosos negativos.

Lou Andreas-Salomé, em sua *Carta aberta a Freud*, de 1931, já se refere a esse momento de fusão entre mãe-bebê, para explicar a relação que o adulto estabelecerá com a divindade, derivada da relação com os pais. A respeito da representação de Deus, afirma ela,

Se os pais que nós amamos são, os nossos olhos, dotados de poder e de bondade em tais proporções, é pela simples razão de que nós encontramos o caminho do mundo sem *estarmos ainda desligados deles*: eis porque eles são, como precursores do deus que deve substituí-los em conseqüência, o objeto de uma tal *adoração*. Esta não é outra coisa senão uma tela de recordação surgida desta obscuridade para onde deslizaram nossas impressões primeiras antes que nós aprendesses a estabelecer uma separação cada vez mais nítida entre o eu e o mundo. (SALOMÉ, s.d., p. 68, grifos da autora).

Do estado fusional mãe-bebê surge o ‘eu’, que leva consigo essas primeiras marcas para as relações que vier a estabelecer em sua trajetória de vida, seja com outro, seja com o grande Outro, entendendo que a “confiança básica se desenvolve como um sentimento não somente ligado ao objeto mas igualmente ligado ao self” (PARENS e AKHTAR, 2001, p. 11)⁵¹.

Assim é que a confiança básica leva o indivíduo que acredita em Deus a sentir a sua benevolência e proteção, enquanto aquele indivíduo que teve uma base de desconfiança vai experimentar a Deus de forma oposta; malévolo e ameaçador. O primeiro será ajudado por sua fé, e para o segundo, sua fé implicará dor e sofrimento.

⁵⁰ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

⁵¹ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

Segundo Meissner (2001), a fé está além da razão e compreende vários componentes de regressão. Confiar envolve todo o ser, e fé implica a capacidade de confiar. Confiar é algo que tem a ver com a história de vida do indivíduo, esse é o sentido regressivo da fé. “Mas fé não é meramente um mero retorno, consciente ou inconsciente, é uma recapitulação, uma reorganização, uma reintegração, um processo sintético no *self* que sumariza e reafirma verdades básicas” (MEISSNER, 2001, p. 100)⁵². Assim como a fé se constrói sobre a confiança vinda da infância, de maneira recíproca a fé também estabelece confiança, enriquecendo-a.

Mas, para a pessoa vir a ter um Deus benevolente ou malevolente, há de se considerar muitos diferentes fatores que são envolvidos na questão, pois os acontecimentos não se dão de forma simples e direta: pode não haver generalização na confiança ou desconfiança básica; pode estar em jogo a imagem de uma mãe idealizada; além de outras ocorrências que interferem na formação da imagem de Deus:

A maneira de cada pessoa acreditar ou não acreditar em Deus e de rivalizar com um ser divino revela um processo dinâmico profundamente conectado com a história de vida do paciente, relações objetais, equilíbrio narcisista, e estrutura de defesa (RIZZUTO, 2001, p. 22).⁵³

Um fator importante a ponderar quando se pensa na questão de se crer em Deus pode ou não ajudar o indivíduo diz respeito ao uso que o superego⁵⁴ pode fazer da fé:

[...] aspectos da crença em Deus podem ser utilizados por um superego severo contra o ego, causando sofrimento e perda de auto-observação. Uma crença mais benevolente, em contraste, pode ser auto sustentadora e mesmo alegre. Para esses tipos de indivíduos, Deus, de fato, ajuda (PARENS e AKHTAR, 2001, p. 13).⁵⁵

Entende Rizzuto (2001) que o fato de a pessoa ver a Deus como ‘alguém’ que está ao seu lado o tempo todo, observando-lhe, tem um aspecto positivo, mas também tem o seu aspecto negativo, pois muitas vezes essa observação constante

⁵² Texto traduzido do inglês para o português pela autora da presente pesquisa.

⁵³ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

⁵⁴“Superego” é a instância, postulada por Freud, responsável pela nossa parte crítica e julgadora. Formada a partir da presença das figuras de poder e autoridade, torna-se, muitas vezes, um tirano interno. “Conceito criado por Sigmund Freud para designar uma das três instâncias da segunda tópica, juntamente com o eu e o isso. O superego mergulha suas raízes no isso e, de uma maneira implacável, exerce as funções de juiz e censor em relação ao eu. No Brasil também se usa ‘superego’”. (ROUDINESCO, 1998, p. 744)

⁵⁵ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

é sentida como um fardo, sendo esse o aspecto de Deus que pode ser identificado com o superego.

Uma das explorações conduzidas por Rizzuto (2001) a respeito da crença envolveu exatamente o estudo da relação entre paciente e analista, comparativamente àquilo que ele quer de Deus. Para Rizzuto, aquilo que a pessoa quer de Deus é o mesmo que todos os seres humanos querem de “significant objects”,⁵⁶ enumerando ela que tipo de coisas seus pacientes adultos pedem a Deus:

Em suas orações as pessoas querem que Deus as ouça, entenda seus problemas e intervenha em seu nome para endireitar as circunstâncias da vida que lhes causam dor. As pessoas querem se sentir amadas e aceitas por um Deus confiável e tentam amar a Deus e se comportar da forma que elas acreditam que Ele quer que elas se comportem. Similarmente em relação ao terapeuta, elas querem sentir que Deus está satisfeito porque elas existem, que suas vidas são significativas (RIZZUTO, 2001, p. 22)⁵⁷.

Do resultado de sua pesquisa e da análise de seus pacientes, Rizzuto (2001) concluiu que a necessidade deles representa as necessidades relacionais da humanidade, tanto em termos de relacionamentos com ‘outros reais’ como com ‘outros internos’, o que ela chama de necessidades essenciais:

Essas necessidades essenciais são por uma ligação a um objeto de valor, amável e amoroso, que nos ouça, nos compreenda e responda às nossas necessidades de não estarmos sozinhos no mundo em impotente dor ou vazia opulência, um objeto que é capaz de participar de intercâmbios emocionantes ou criando excitação para nós (RIZZUTO, 2001, p. 22)⁵⁸.

Entende Rizzuto (2001) que, na fase em que os primeiros sinais edipianos confrontam a criança com a exclusão da relação parental privilegiada, é também o momento em que a representação de Deus e o senso de si mesmo estão sendo consolidados, nesse momento, a imagem de Deus pode sofrer uma ampla variedade de ajudas ou interferências. Daí pode resultar um Deus amoroso e apoiador ou um Deus cruel e punitivo. Eventualmente se estabelece uma neurose em que a imagem de Deus esteja envolvida de forma bastante dolorosa. Nesse caso, a miséria

⁵⁶ Manteve-se a expressão em inglês, que significa “objetos significativos”, para chamar a atenção que se refere ao ‘objeto’ como entendido dentro da Psicanálise, ou seja, trata-se do objeto de desejo, conforme explicado em nota de rodapé anterior, e não de objeto enquanto coisa, conforme o sentido usual da palavra.

⁵⁷ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

⁵⁸ Tradução do inglês para o português pela autora do presente texto.

doméstica torna-se divina, vivenciada pelo indivíduo como um destino imposto a ele. Vítima da punição e crueldade dos deuses ou de Deus, dificilmente pode tal indivíduo se livrar de tamanha carga por si mesmo, precisando de ajuda profissional para se desvencilhar da engenhosa trama psíquica envolvida.

Uma outra forma da crença em Deus não ajudar, segundo Parens e Akhtar (2001), diz respeito ao desenvolvimento de ideias religiosas, que podem levar certos indivíduos a desenvolverem preconceito em relação a outros e achar que sua religião é melhor que a deles, o que pode até mesmo desembocar no fanatismo. Isso, muitas vezes, é implementado pelos próprios ensinamentos religiosos, que levam os crentes a acreditarem que eles são melhores que os não crentes, e que eles irão para o céu, enquanto os outros irão para o inferno.

Ainda observando como a crença em Deus pode ajudar, Rizzuto (2001) levanta a questão da morte. Entende ela que, a forma como a maioria das religiões trabalha com o tema, criando um espaço fora da terra para onde as pessoas podem ir depois de mortas, ajuda as pessoas vivas a lidarem com a questão, facilitando o trabalho de luto advindo da perda de pessoas queridas, de maneira a se manterem saudáveis.

A esse respeito, Freud, em 1927, já dizia que o homem criou a civilização para se defender da natureza, enumerando ele tanto as catástrofes naturais, como terremotos e inundações, mas também as doenças e o “penoso enigma da morte”. Entretanto, a própria civilização trouxe ao ser humano restrições e outra gama de sofrimentos, embora tenha prestado grandes serviços à humanidade, como “domar os instintos associais” (FREUD, 1974 a p. 50), exercendo uma função de proteção da cultura. De tudo isso sucede o sentimento de desamparo do ser humano, que leva o adulto a se sentir como criança, de onde vem o seu anseio pelo Pai e pelos deuses. A função da crença religiosa seria então “exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs”. (FREUD, 1974a, p. 29)

Para Meissner (2001), a crença religiosa restaura o narcisismo, diante da maior ameaça de perda humana, representada pela morte, ao prometer a vida no além e a superação da morte, não só diante dessa perda última, mas também diante das muitas perdas ao longo da vida, sendo o próprio sentido da vida dado pela fé.

Para ele, a

fé deriva a sua força a partir da força motriz desses desejos instintivos [identificados como o medo de perda e do abandono]. Mas é também claro que a função da fé transcende o mero atendimento do desejo, e que para esta situação a força motriz do narcisismo é integrada através da fé com outros temas motivacionais poderosos que são canalizados para o criativo e integrativo compromisso da fé (MEISSNER, 2001, p. 97)⁵⁹.

Pfister (1928), no texto *A ilusão de um futuro*, lembrando das muitas atrocidades que fazem parte da cultura, enfatiza que a religião deveria, sim, ser “guia e luz para a verdadeira cultura, retirando-nos da nossa cultura de aparências” (PFISTER, 2003, p. 40) e, quanto à questão de propiciar consolo para as renúncias pulsionais, o pastor entende que

a religião faz muito mais, é sua tarefa desencadear as mais sublimes forças intelectuais e de caráter, fomentar as realizações mais elevadas na arte e na ciência, preenche a vida de todos, também dos mais pobres, com bens máximos da verdade, da beleza e do amor, ajudar a vencer as aflições reais da vida, abrir caminho para novas formas mais substanciais e autênticas de vida social (PFISTER, 2003, p.41).

O próprio Freud reconheceu que o ser humano “possui necessidades imperiosas de outro tipo, que jamais poderiam ser satisfeitas pela frígida ciência” (FREUD, 1974a, p. 48), não tendo, entretanto, se ocupado de uma exploração maior sobre essas outras necessidades. Observando-se a evolução da humanidade até os dias de hoje, e diante das pesquisas desenvolvidas sobre a crença nas muitas vertentes, tanto dentro da Psicanálise como também de outras áreas da ciência, como a Antropologia e a Sociologia, tudo leva a crer que a religião, assim como a arte, vem exatamente atender a essas outras necessidades ligadas ao lado não racional do ser humano.

Winnicott entendeu que é fundamental para o ser humano a sua capacidade de sonhar, de viver criativamente, enfim, o mundo da ilusão. Enquanto, para os racionalistas, a ilusão era algo negativo, com ele a ilusão ganhou outro *status*, configurando-se mesmo como o lugar de criação da própria realidade.

Ana-Maria Rizzuto (2006) entende que é possível uma relação saudável e madura do indivíduo para com Deus; acentua ela a importância da religião enquanto criadora e mantenedora de uma realidade invisível para o indivíduo, que traz significado para sua vida. Admitindo a importância das criações fictícias para o ser humano, pontua que

O ser humano não vive de pão somente. As criações fictícias de nossas mentes [...] possuem tanto potencial regulador em nossa função psíquica quanto as pessoas de “carne e osso” em torno de nós. [...] A vida humana

⁵⁹ Texto traduzido do inglês para o português pela autora da presente pesquisa.

empobrece quando esses personagens imateriais constituídos de inúmeras experiências desaparecem sob o recalçamento de um realismo psíquico que violenta a incessante criatividade da mente humana.[...] [Tenta] chamar nossa atenção para a poderosa realidade psíquica (no sentido freudiano) desses personagens e do seu direito de receberem “tempo igual” na Psicanálise. Nesse sentido, [...] a religião [...] é uma parte integrante de ser humano, verdadeiramente humano em nossa capacidade de criar realidades invisíveis, mas significativas, capazes de conter nosso potencial para a expansão imaginativa para além dos limites dos sentidos (RIZZUTO, 2006, p.73).

Sabe-se que o ser humano sempre buscou respostas numa força superior, externa, transcendente. Diante de situações em que o pensamento racional não consegue resolver, procura uma forma de dialogar com o divino, na esperança de que, no plano do sagrado, possa encontrar ajuda. Entende o ser humano que, para aquilo que não pode encontrar resposta de maneira ordinária, somente um ser superior pode dar a solução. Assim é que concebe a Deus ou aos deuses como capazes de orientar o seu caminho, de forma a encontrar uma nova vida. Apesar das generalizações que se possa fazer, é indubitável que o significado psicológico da crença para o indivíduo depende da história de cada um. Rizzuto entende que a figura de Deus é altamente significativa para o ser humano. Por isso,

[...] enquanto o homem puder seguir sua noção de casualidade ao seu fim e ter suas questões respondidas por seus pais, toda criança humana terá alguma representação precária de Deus feita da sua representação parental. [...] E se o homem continuar a precisar da fantasia criativa para moderar seus anseios por objetos, seus medos, seus desapontamentos com suas limitações, ele continuará a criar deuses. [...] nós necessitamos de nossos objetos do começo ao fim [...], eles combinam o mistério de sua realidade e nossa fantasia. Enquanto esse paradoxo permanece uma característica essencial do ser humano, deuses continuarão a ser criados, e a natureza e o mundo continuarão a ser personalizados não importa quanto esforço “progressista” nós façamos para computadorizar cada canto do universo. O ideal de Freud do homem sem ilusão terá que esperar por um novo tipo de ser humano, talvez uma nova civilização (RIZZUTO, 1979, 52/53)⁶⁰.

A religião, enquanto criação humana capaz de dar sentido à vida, talvez seja uma das premissas mais importantes na defesa da crença religiosa, tendo sido essa uma ideia já adotada por Pfister em 1928, na sua argumentação a Freud contra suas ideias apresentadas no texto *O futuro de uma ilusão*:

A religião se ocupa com o sentido da vida, com o impulso por unificação da razão numa concepção universal de mundo que abarca o ser e o dever, com um anseio por um lar e paz, com o impulso pela *unio mystica* com o absoluto, com as algemas de culpa da alma, com o anseio de liberdade por graça, com a necessidade de um amor livre das inseguranças insuportáveis do terreno, com inúmeros outros anelos, que, quando não satisfeitos sufocam e amedrontam a alma, mas que pela harmonização religiosa elevam a vida humana para alturas esplêndidas com horizontes indescritivelmente encantadores, que fortalecem o coração e que elevam o

⁶⁰ A citação de Rizzuto foi traduzida pela autora da presente pesquisa.

valor da existência pela incumbência de compromissos morais muito pesados no espírito de amor (PFISTER, 2003, p. 53).

A partir das suas investigações sobre o crer em Deus e como as pessoas são beneficiadas por sua crença, conclui Rizzuto (2001, p. 51): “Deus ajuda aqueles que podem ser ajudados pelo Deus que eles formaram e transformaram no curso de suas vidas. Deus não ajuda aqueles que estão emperrados com uma representação de Deus arcaica e persecutória”.

Diferentemente de Rizzuto, que focou na representação de Deus, o psicanalista e professor Meissner (2001) desenvolveu uma outra vertente de pesquisa sobre o crer. Propôs explorar, a partir da perspectiva psicanalítica, os sistemas de crenças mantidas por igrejas e comunidades religiosas. Queria entender o significado psicológico e as motivações de tais sistemas de crenças, que lhes proporciona tamanho poder e significado de forma a permanecerem atuantes por um longo período na história da humanidade.

Explica Meissner (2001) que as crenças religiosas têm o *status* de serem aquelas que anunciam as verdades sobre a origem e o significado da vida dos seres humanos, e também da relação deles com um Deus que salva. Como sustentação de tais crenças, existem outras básicas, como a referente à imortalidade da alma, do poder da graça divina, da vontade de Deus de salvar toda a humanidade, entre muitas outras, não passíveis de verificação ou confrontação, tendo simplesmente de serem aceitas como objetos de crença, por quem tem fé. Para eles, tornam-se fontes de verdades profundas, capazes de dar orientação existencial, para quem não acredita, não passam de ilusões e fantasias.

Para responder à questão se Deus ajuda, lembra Meissner (2001) da importância de se definir o Deus do qual se fala. Diferentemente da representação de Deus de Rizzuto, o Deus do crente de fato existe. Para não fazer um tratado sobre os Deuses das várias religiões e sistemas de crenças, Meissner (2001) restringe sua análise ao Deus judaico-cristão, que tanto atuou na história guiando o seu povo como opera dentro de cada indivíduo em qualquer tempo, através de sua graça, guiando, estimulando e conduzindo cada um que nele creia até o momento do encontro final com ele na eternidade.

Entendendo ser a fé o elemento fundamental na relação do crente para com Deus, Meissner (2001) busca focar na questão motivacional para a fé, limitando-se a analisá-la como parte do funcionamento psicológico humano, e não dentro do aspecto teológico. Para o que é a fé, diz ele:

Enquanto pode haver pouca discussão com a centralidade da dimensão intelectual na fé, como uma resposta humana, fé também abrange a totalidade da vida psíquica do homem. [...] [sendo a fé uma] experiência complexa, [...] [que se organiza como] um processo. [...] Fé é um processo complexo cuja riqueza é a riqueza da capacidade do homem de alcançar algo além de si mesmo (MEISSNER, 2001, p. 87-88)⁶¹.

Por certo, para alcançar esse algo além de si, precisa o homem de ‘algo em si’ que lhe permita fazer a conexão. Entende-se que não é através da sua intelectualidade, ou seja, não é com a razão que o ser humano pode acessar o divino. Tampouco o seu mundo emocional tem a ver com a fé. O que então no ser humano permite fazer esse *link*? Os relatos dos místicos a respeito da sua relação com o divino dão a ideia de que a fé refere-se ‘ao mundo dos sentimentos’, relaciona-se com a dimensão do amor. Santa Tereza D’Ávila⁶², por exemplo, ao descrever o processo da jornada espiritual, fala muitas vezes que sua alma está indo ao encontro do seu amado, assim também São João da Cruz, na sua obra *Noite Escura*, fala da alma como sendo a noiva, que vai ao encontro do esposo, o divino, para se referir ao êxtase espiritual. Os místicos são muitas vezes confundidos com os loucos, em comum têm o fato de estarem além da mente ordinária, movidos que são por algo que a maioria dos humanos não entende.

Winnicott desenvolveu o conceito de espaço potencial para se referir a algo fora do indivíduo, um espaço que permite as trocas acontecerem. O próprio conceito de Deus, visto como representação mental, liga-se a esse espaço, tendo Rizutto encontrado que se trata de um objeto transicional ilusório. Apesar dessa compreensão, ainda restam algumas perguntas que demandam aprofundamento, não tendo sido esta pesquisa suficiente para esclarecer como esse objeto transicional ilusório funciona no caso da mística. Abre-se uma porta para nova pesquisa, pois o tema impulsiona ir mais além.

Contrapondo fé à razão, Miessner (2001) enfatiza que a fé envolve uma relação particular com o divino, que dispensa qualquer forma de intermediário, seja a comunidade, a igreja, o estado ou a própria tradição. Com apoio no pensamento de Kierkegaard, entende que

[...] fé não é uma emoção precisamente porque ela requer resignação. Não é um instinto do coração, mas um paradoxo da vida e da existência. Fé não

⁶¹ Texto traduzido do inglês para o português pela autora da presente pesquisa.

⁶² Refere-se à famosa obra *Castelo Interior*, escrita por Teresa de Jesus, monja de Nossa Senhora do Carmo, para suas irmãs e filhas, as monjas carmelitas descalças.

é uma suspensão da razão, mas vai além dela. O paradoxo está enraizado na antítese entre Deus e o homem. É a sua submissão a Deus que requer maturidade ética e capacidade de resignação, deixando o homem sem recuso algum, senão o impossível (MEISSNER, 2001, p. 89)⁶³.

Cita Meissner (2001) a incertezacomo o aspecto psicológico mais significativa da fé, e afirma que ela é capaz de prover iluminação, direção e significado para a vida.

A importância da fidelidade na fé é levantada por Meissner (2001), que encontra uma correspondência entre a estabilidade na crença de uma pessoa e a fidelidade de Deus, por um lado, e a dimensão psicológica da fidelidade, por outro, entendendo que a fidelidade permite o compromisso com o grupo social, algo precioso não só para a sociabilidade, como também para o próprio senso de identidade do indivíduo.

A vida e a existência humana demandam significado e um senso de pertencimento. A sustentação da identidade depende da contínua identificação com as instituições significativas e o compromisso significativo com as ideologias convincentes. Portanto, fé autêntica tem a capacidade psicológica de sustentar o senso individual de identidade (MEISSNER, 2001, p. 104)⁶⁴.

Conclui Meissner (2001) que a fé é um processo dinâmico que envolve e expressa a completa existência humana. “Fé [...] é um processo transformador que toca todos os níveis da estrutura psíquica e reorganiza e integra-os num padrão e nível de funcionamento mais maduros e efetivos” (MEISSNER, 2001, p. 106).⁶⁵ Agrega Meissner que o homem, na fé, realiza mais completamente sua potencialidade psicológica, levando-o a melhorar sua autonomia e a melhor solucionar os seus conflitos. Contribui para que adquira mais espontaneidade, ajudando-o a se libertar da necessidade de gratificação impulsiva e a se livrar das compulsões.

Meissner (2001) arremata afirmando que a pergunta se Deus ajuda não pode ser diretamente respondida, na medida em que a relação do homem com Deus envolve muitas questões. A própria graça divina contém um enorme paradoxo. Buscando um exemplo nas palavras de um grande santo da Igreja Católica, diz: “[...] a melhor resolução que eu conheço dessa contradição foi oferecida por Santo Inácio

⁶³ Texto traduzido do inglês para o português pela autora da presente pesquisa.

⁶⁴ Texto traduzido do inglês para o português pela autora da presente pesquisa.

⁶⁵ Texto traduzido do inglês para o português pela autora da presente pesquisa.

de Loyola, que disse: ‘reze como se tudo dependesse de Deus, mas aja como se tudo dependesse de você’” (MEISSNER, 2001, p. 111)⁶⁶. Ou seja, reze pela graça de Deus, mas tome responsabilidade e aja para conseguir por si mesmo aquilo que você quer.

A relação do indivíduo com Deus, do ponto de vista psíquico, há de ser considerada não só quanto a crença poder ajudar ou atrapalhar o crente, cabe ainda ponderar a possibilidade de as pessoas usarem a Deus para os mais variados fins. Deus, como um objeto interno, forte e poderoso, presta-se a uma enorme gama de usos; dependem da pessoa os diferentes usos que se confere ao objeto. Seja para se desculpar de uma ação, seja para explicar outra, seja para se esconder ou para se revelar, a imagem de Deus serve. As possibilidades de utilização da representação de Deus são tão grandes quanto numerosos são os indivíduos.

3.2.2 Outras funções da crença

O psicanalista, teólogo, padre e filósofo Antoine Vergote, da Universidade Católica de Leuven, no artigo *Necessidade e desejo da religião na ótica da Psicologia* (2001), observa que, de uma perspectiva histórica, no mundo antigo, os homens deviam ter determinado tipo de comportamento, obedecer a certas leis e fazer rituais próprios para estar bem com Deus, merecer suas benesses no sentido de atender às carências básicas, além de ficar bem com o Estado, que era atrelado à religião. A crença atendia a uma necessidade implicada na própria convivência social, misturava-se com a cidadania. Naquela visão de mundo, mais que uma simples crença, havia a convicção de que a manutenção do vínculo com Deus dependia a própria sobrevivência individual e coletiva, pois o mundo humano era sustentado e condicionado à divindade. Reconhecer os deuses era evitar uma catástrofe, algo tão necessário quanto defender-se dos inimigos, trabalhar, lavrar a terra. Nesse quadro, a necessidade da crença é vista pelo olhar da psicologia social. Segundo Vergote (2001), “Foi portanto, por necessidade vital que os homens construíram a sociedade e por necessidade moral que construíram a religião” (VERGOTE, 2001, p. 16).

Hoje vive-se em sociedades laicas, na maior parte do mundo (sabe-se que ainda existem países onde religião e estado se misturam), religião e Estado estão separados, as leis dos homens não se confundem mais com as leis de Deus. O

⁶⁶ Texto traduzido do inglês para o português pela autora da presente pesquisa.

cidadão do século XXI pode manifestar publicamente sua posição de crente, agnóstico ou ateu. Há espaço para uma convivência, embora nem sempre pacífica como se deseja, de toda uma diversidade de crenças oriundas tanto de tradições consagradas como de outras híbridas e inovadoras. O homem contemporâneo já não tem a mesma necessidade de crer em função do Estado e da convivência social, embora isso, a religião ainda está a serviço de atender a muitas outras necessidades do ser humano. A religião fornece os meios para a sociabilidade, por meio da irmandade que se forma pelos participantes e frequentadores dos cultos e ritos religiosos. Observa-se a grande importância, principalmente para a população menos favorecida, da troca de apoio mútuo patrocinada pelo grupo ou congregação religiosa. A religião se oferece, nesse caso, como um lugar de apaziguamento das dores, de dar e receber uma palavra amiga, seja do irmão de fé, do padre ou do pastor. Um lugar de encontrar o outro e sair da solidão. Serve a religião até mesmo como uma possibilidade de receber ajuda em itens fundamentais para a própria sobrevivência, por intermédio dos serviços de filantropia mantidos pelas igrejas, que fornecem, a partir da vinculação com o grupo religioso, cestas básicas, alimentos, enxovais para recém-nascidos e muito mais. Muitas igrejas subsidiam serviços de apoio a pessoas com problemas com o uso de álcool e drogas, sustentando clínicas de internação e reabilitação ou mesmo mantendo grupos de apoio, como os alcoólicos anônimos e muitos outros.

As religiões também foram, desde sempre, um lugar de cura, atendendo também a um outro tipo de necessidade humana, a busca da sanidade, na medida em que “insuflam ânimo na pessoa abatida, para com novas forças perseguir seu ideal” (PFISTER, 2003, p. 52).

Sabe-se que a religião assumiu, ao longo dos tempos, o papel de pelo menos amenizar o sofrimento humano, seja ele físico, psíquico ou moral. Assim, a psicologia clínica percebe a utilidade da religião para a manutenção da saúde mental dos seus seguidores. Se, na antiguidade, os seres humanos buscavam a cura e encontravam alívio de seu sofrimento dentro da religião, hoje não é diferente. No mundo moderno, a fragmentação da existência em campos distintos, como o econômico, o familiar, o religioso e o profissional, implicou uma grande desumanização da vida, provocando muitos diferentes tipos de doenças. Para curar as doenças do homem contemporâneo, é preciso dar um sentido à sua vida. É preciso restaurar a sua unidade, numa terapia que o faça inteiro de novo. Sustenta

Vergote (2001) que “é a religião que pode oferecer essa visão global do mundo e que também ajuda a fazer que o homem reencontre a unidade com a natureza”. (VERGOTE, 2001, p. 20)

Crer em algo sobrenatural, ter uma religião, significa alívio, pois a crença oferece apoio e conforto ao ser humano. Como alternativa à crença, outros remédios para a dureza da vida que poderiam trazer satisfações substitutivas seriam as atividades ligadas à imaginação, como a arte, além dos entorpecentes, que interferem na química corporal (os próprios remédios hoje tão em voga para aplacar a angústia, a ansiedade, a depressão, e tantos outros, dos quais atualmente depende grande parte da população mundial, além das drogas ilícitas, o álcool e tóxicos e geral) e proporcionam um alívio momentâneo.

“A religião é um anti-depressivo importante”, afirma Slavitzky, (2003, p. 247), para quem a fé, fé na vida, fé em si mesmo, não é compatível com depressão. Ninguém que está cheio de fé se sente deprimido. Nesse caso, a religião estaria concorrendo com uma finalidade terapêutica.

Para o teólogo Mueller (2003), a religião contribui para a sanidade, na medida em que o ser humano, enquanto um ser social, precisa do outro, nem que seja pelo menos um outro ser humano para ajudá-lo a se reconhecer como uma identidade, pois sabe-se hoje que a identidade “é algo que vai sendo construída aos poucos”. (MUELLER, 2003, p. 248) Portanto, para que se tenha uma vida saudável e equilibrada, a religião pode contribuir oferecendo uma referencialidade externa.

Explica ele:

Quando o ser humano adere a uma religião, de certa forma experimenta uma significativa ampliação de seu espaço-tempo. Essa referencialidade que transcende os limites do indivíduo lhe traz ou lhe amplia, o senso de humanidade e de identidade. Ao se associar a uma religião, com seu grupo e os ritos que lhe intermediam as relações espaço-temporais, o indivíduo ganha como que uma identidade complementar. E aí retorna a questão das imagens do divino associadas a determinada religião. Se o divino carrega em si uma atitude de respeito à alteridade, de amor e de cuidado, haverá a tendência de isso se refletir no indivíduo, proporcionando-lhe sanidade e integração pessoal (MUELLER, 2003, p. 248-249).

Wondracek (2003,p. 245), lembrando da afirmação de Freud no texto *O futuro de uma ilusão*, de que a religião obstrui o pensamento, se pergunta de que forma a religião poderia contribuir para a capacidade de pensar, ou seja, como a religião pode ser criativa e sadia. Entende Slavitzky (2003) que, embora a religião tenha momentos em que adquire dimensões bastante destrutivas, como nas situações em que prevalece o fanatismo (cruzadas, inquisição), ela também está a

serviço da solidariedade, e “a religião é criativa na medida em que possibilita que as pessoas não se sintam tão sozinhas” (SLAVITZKY, 2003, p. 247).

A religião tem uma função ética, que se liga à arte, além de fomentar valores, sendo mesmo um pilar fundamental da moral, e que dificilmente poderá ser substituída ou encontrada em outra parte. Segundo o psicanalista Pfister,

A religião é o sol que gerou o mais belo florescer da arte e a colheita mais rica da mentalidade ética. Toda arte magnífica e portentosa é oração e oferta perante o altar de Deus. [...] Aquele que pudesse destruir a religião perfuraria a raiz-mestra da grande arte que revela o sentido mais profundo e as mais elevadas forças da vida. [...] Mas tampouco esqueçamos que os avanços éticos mais ousados e maravilhosos apenas puderam iniciar como religião (PFISTER, 2003, p. 51).

A religião tem ainda uma função educadora, implicada na construção de conceitos éticos e humanitários, por meio dos seus mitos e símbolos, presentes nas histórias que narra e nos seus personagens, com suas dores e sofrimentos, permitindo uma identificação do crente para com eles.

3.3 A IMPORTÂNCIA DO CRER NÃO RELIGIOSO

“A crença tem a força de motivar as ações, mesmo que seja falsa”(ENGLER, 2013)⁶⁷. A essa força que motiva o agir, mesmo sendo falsa, alguns chamam de fé. Mas não a fé em Deus, ou em qualquer ente sobrenatural ou divindade, trata-se aqui de um outro tipo de fé, a fé além da crença e da religião. A fé na fé, como dizem alguns, é apresentada nesse momento a partir da ‘poesia’ de Ruben Alves, que nos diz:

Quando, no meio de todos os sonhos que amamos, encontramos um sobre o qual lançamos a nossa vida, abandonando-nos a ele em virtude da sua beleza, sem nenhuma certeza, quando “apostamos” (Pascal, Kierkegaard) a nossa vida e nos lançamos no vazio do “não-ser” – a esse ato eu dou o nome de fé. Ela nada tem a ver com a crença na existência de seres sobrenaturais. [...] Trata-se de um ato de amor, de vontade e de coragem. Abandonando todas as certezas, por esse sonho eu arrisco a minha vida. [...] Nietzsche tinha um profundo desprezo pelas religiões e pelos religiosos. E no entanto, ele era um homem de fé. Freud, [...] como Nietzsche, [...] tinha também sua fé. Todo o trabalho psicanalítico é, em última instância, um ato de fé, uma batalha para fazer com que o Amor triunfe sobre a Morte (ALVES, 2000, p.11-12).

Dentro dessa perspectiva, muitos daqueles que se dizem ateus são pessoas de fé, pois acreditam profundamente naquilo que fazem. Trata-se de um tipo diferente de fé que não a religiosa. Freud, sabendo da força da fé, chegou a se preocupar com a possibilidade de que a ciência que ele criava, a Psicanálise, não viesse a se tornar uma nova religião.

O psicanalista Droguett (2000) fala de um tipo diverso de crente, para os quais não importam os dogmas, os ritos, a liturgia ou a própria igreja. Para ele,

O verdadeiro crente não precisa recorrer à “hipótese-Deus” para situar-se e atuar no mundo; não está pendente de uma atuação direta de Deus. O que sua fé lhe diz é que Deus está presente no fundo de sua própria atividade humana. Deus nunca aparece, mas está lá, nas instâncias do real. [...] Para um ser humano de fé, tudo o que há de sagrado, de transcendente, de divino está contido nas profundidades da vida, que Deus nos tem dado (DROGUETT, 2000, p. 117-118).

O entendimento de Droguett está afim com uma nova concepção acerca da pessoa religiosa, bastante forte na atualidade, segundo a qual Deus está presente na vida ordinária e temporal do ser humano, e não em um outro tempo e em outro lugar, como pregam muitas religiões. Segundo esse ponto de vista, fazer esta vida sagrada depende do olhar do crente para a realidade em que vive, de outra forma o sagrado não tem sentido, simplesmente não existe. Nessa concepção, a fé é algo

⁶⁷ Frase proferida pelo professor Steven Engler, em palestra de abertura do IV Congresso Nacional da ANPTECRE *O futuro das religiões do Brasil*, realizado em Recife/PE, de 4 a 6 de setembro 2013.

profundamente ligado com a afetividade, há de se sentir visceralmente àquilo que afirma ser verdade e que envolve a pessoa inteira. Para o psicanalista, “a fé é algo fluido, [...] é uma busca permanente, um caminhar constante” (DROGUETT, 2000, p. 133).

Para a psicanalista Françoise Dolto, “a fé é um ato, uma experiência de vida” (DOLTO, 2010, p. 11). Por encontrar dificuldades para argumentar intelectualmente sobre o assunto, ela usa a Psicanálise a fim de abordar as disposições do crente. Dolto (2010) tece sua análise a partir dos Evangelhos, entendendo que são textos fundadores de nossa civilização ocidental, apresentados como se fossem a palavra de Deus. Entretanto, para ela, o que na verdade conta é o que a leitura dos Evangelhos evoca em si, e para saber o que é, observa como se articula a libido, “desejo enraizado nos processos inconscientes” (DOLTO, 2010, p. 12). Segundo seu ponto de vista, a fé envolve uma confiança no desconhecido, um lançar-se no viver cada dia na realidade e agir, sem medo, sem fugas e devaneios, sem saber o que virá, aceitando tudo o que vem, com alegria, pois assim é a vida.

Estou convencida de que a realidade cotidiana pode conduzir à verdade incognoscível, quero dizer, ao Real⁶⁸. Acredito que o Real é o imprevisível, o inédito, o “nunca-semelhante”, o único que irrompe, é o campo de Deus. É talvez o reino de Deus do qual Jesus nos fala e do qual certamente faz parte todo nosso ser, onde imerge a porção inconsciente de cada um de nossos mecanismos psicológicos (DOLTO, 2010, p. 27-28).

Com sua proposição única, Dolto diz que “a fé é a fé em Jesus Cristo” (DOLTO, 2010, p. 29), entretanto isso não quer dizer simplesmente acompanhá-lo. Mesmo porque, o Jesus do qual fala parece não ser o mesmo Jesus do crente. A fé, para ela, implica ser companheiro de Jesus, mas com uma significação totalmente nova daquela que a religião prega. “[...] significa agir por aquilo que está atrás de nós, significa olhar para trás, debruçar-se sobre o passado e não estar unido a Jesus” (DOLTO, 2010, p. 30). Deixa a psicanalista aqui entrever que o Jesus ao qual se refere tem a ver com o si mesmo, provavelmente uma parte de cada ser humano que pode ser reconhecida, aceita e acolhida. Não se refere a um outro, o filho de Deus encarnado, pregado pelo Cristianismo.

Lembra Dolto (2010) que Jesus nos convida a ‘mudar de vida’, e enfatiza que essa mudança significa abandonar um modo de vida e adotar um novo, com um

⁶⁸“Real” aqui denota: “Termo empregado como substantivo por Jacques Lacan, introduzido em 1953 e extraído, simultaneamente, do vocabulário da filosofia e do conceito freudiano de realidade psíquica, para designar uma realidade fenomênica que é imanente à representação e impossível de simbolizar” (ROUDINESCO, 1998, p. 644-645).

outro sistema de valores. E isso, para ela, significa viver com ele, caminhar com ele, com a consciência de que o caminho se abre todos os dias, com seus desafios, pois, na medida em que o humano é um ser incompleto, a falta sempre reaparece e demanda voltar à fonte para reabastecer-se. E a fonte é o Evangelho que, por ser inesgotável, pode sempre trazer 'água nova', apresentar novas respostas, sendo

Deus [...] o desconhecido de minha sede, da qual só tomo consciência por uma sensação de falta. A fonte que apazigua o sofrimento da falta de sentido é Aquele de quem me falam os Evangelhos. Ler esses textos desaltera esse tipo de sede que é a minha, sem fim (DOLTO, 2010, p. 31).

Embora pareça que Dolto faz Teologia, na verdade ela fala de Psicanálise, da incompletude humana e do desejo, e acredita que Jesus é a busca do nosso desejo, e que é fundamental, por exemplo, nas curas relatadas nos Evangelhos:

Esquecer de si e passar por cima das regras habituais regidas pelo "respeito humano", esse tipo de autocensura social que paralisa, para apostar tudo, para tudo arriscar, até mesmo nossa lógica habitual, deslocada pela força de nossa fé no outro – eis o começo de outra vida, de uma cura. [...] a intenção do ser desejante e o ardor constante de sua demanda é que criam as condições (DOLTO, 2010, p. 53).

A fé na vida nasce da própria vida que, com sua força, impulsiona à caminhada. Mesmo quando parece não existirem mais caminhos ou faltarem forças, da fé nascem novas energias, que criam novos movimentos, abrindo passagens e impulsionando a jornada até que se apresente o fim; finito que é, o ser humano encerra aí a sua marcha, menos para aqueles que, inconformados com sua finitude, criam o infinito para então permanecer.

CONCLUSÃO

Embora o mais comum seja acreditar que Deus ajuda aquele que nele crê e segue corretamente os preceitos que aprendeu ser preciso professar para merecer a graça divina, o desafio encontrado para a pesquisa que resultou no presente texto seguiu o caminho contrário, analisando se a crença em Deus ajuda o homem em sua vivência.

Tomou como foco de estudo a representação ou imagem de Deus no psiquismo humano, examinando as diferentes propostas a respeito de como ela se constitui e se desenvolve, de forma a atuar ao longo da vida do indivíduo. A base sobre a qual se deu o estudo foi a teoria psicanalítica de Sigmund Freud, mais a visão da Psicanálise Relacional de Donald Winnicott e os desenvolvimentos feitos por psicanalistas hodiernos.

Percebeu-se que, ainda hoje, a compreensão sobre a crença está bastante alicerçada na formulação freudiana, valendo-se os pesquisadores contemporâneos dos conceitos criados por Freud a fim, então, de fazerem suas leituras dos dados de análise ou montarem seus experimentos, seja em pesquisas clínicas, seja em pesquisas de campo, para os estudos que empreendem na busca de maiores entendimentos a respeito da crença e da fé.

Atualmente há uma preferência por se entender a religião não mais enquanto fenômeno cultural e derivada das pulsões, como percebia Freud, e sim enquanto religiosidade pessoal e dentro de um contexto relacional. Nesse encadeamento, é de fundamental importância a teorização winnicottiana sobre o desenvolvimento da relação de confiabilidade entre o bebê e a mãe, bastante utilizada na psicologia da religião nos dias de hoje, que percebe ser essa confiança básica de fundamental importância nos processos de crença do adulto.

A crença faz parte daquelas necessidades humanas que Freud (1974a, p. 48) declarou serem de “de outro tipo”. Entende-se hoje que muito da produção humana visa exatamente atender à necessidade que tem o ser humano de sonhar, de criar e dar sentido, de viver o mundo humano, enfim. Assim como a arte, a religião também faz e proporciona sentido. Um sentido que não se encaixa na visão positivista de mundo, que tem um valor não comprovável, da mesma forma que as equações matemáticas o são, mas que é experimentado e pode ser relatado e ouvido. E é ouvindo a fala dos seus pacientes que os psicanalistas ficam sabendo

da importância das suas crenças. Importância essa que se verificou não ser sempre boa e positiva, como muitos imaginam, pois o Deus de uma determinada pessoa pode estar “contaminado” pelos valores do seu superego, tornando-se um Deus castrador e punitivo, de forma que a sua crença lhe impõe restrições, em termos psíquicos, trazendo-lhe muito sofrimento e fazendo mais mal do que bem, o que, muitas vezes, torna necessário que pessoa passe por um longo processo de tratamento e elaboração psíquica das questões envolvidas, para ser então capaz de se livrar do fardo e poder viver de forma mais apaziguada.

Segundo os achados de Ana-Maria Rizzuto, a imagem ou representação de Deus tem realmente afinidade com os pais e figuras que foram importantes para a pessoa quando criança, conforme propunha Freud. Dessa forma, pessoas bondosas levarão o indivíduo a ter uma representação de um Deus bondoso, enquanto pais castradores contribuirão para que o indivíduo venha a ter um Deus malévolos e ameaçador. Assim, o Deus formado pode ser um Deus “negativo” que, em vez de fornecer proteção e apoio, torna-se um tirano na vida da pessoa. Entretanto, essa não é a verdade para a maioria dos indivíduos que realmente têm um Deus que acolhe e protege, conforme sentiam o acolhimento e a proteção das figuras importantes na sua primeira infância. Isso porque o grande Outro ou Deus, enquanto representação mental, de fato deriva do outro, a imagem da alteridade formada desde muito cedo na vida do ser humano e que contém as características daquelas figuras parentais influentes.

Assim, pode-se dizer que o bebê, a partir da experiência positiva com seus pais, desenvolve um sentimento de confiança que lhe permitirá mais tarde criar e recriar Deus, “como um lugar para colocar o que é bom nele mesmo” (WINICOTT, 1983, p 89). Lugar esse ao qual recorre o crente toda vez que precisa, de forma que a crença religiosa pode, realmente, estar a serviço de atender à necessidade de dependência, fornecendo amparo ao adulto. Entretanto, buscar esse amparo na espiritualidade não significa, necessariamente, algo negativo, pois, dentro da teoria winnicottiana, o ser humano nunca é totalmente independente, caminha da total dependência para uma independência relativa.

Outro importante apoio psíquico diz respeito ao sentimento da presença contínua de Deus, o que dá ao crente a sensação de que nunca está sozinho. Sensação essa que tanto pode ser boa, no caso de a pessoa ter uma imagem

positiva de Deus, quanto pode ser ruim, no caso de a imagem de Deus associar-se a um Deus persecutório e julgador.

A questão da morte também é bastante influenciada pela crença, entendendo Rizzuto que a crença numa continuidade depois da morte, pregada pela maioria das religiões, ajuda as pessoas a lidarem com o luto e a se manterem sadias. Além da questão da morte propriamente dita, Meissner agrega a ideia de que a crença ajuda na restauração do narcisismo ferido pelas múltiplas perdas que acontecem ao longo da vida.

Por fim, importa ainda considerar outras funções das crenças, constituídas enquanto entidades religiosas. Sem pretender ter explorado todo o tema em sua enorme complexidade, sabendo das muitas e variadas funções da religião na vida das pessoas, dentre os múltiplos encargos, destaca-se o atendimento da necessidade social, com a função de facilitar a integração e a sociabilidade dos indivíduos, de fornecer apoio e ajuda aos mais fracos e necessitados; além de a religião ter sido sempre um importante lugar de cura, não só para os males da alma, mas também para os males físicos e mentais, para as mazelas sociais e econômicas – uma grande fornecedora de amparo diante da dor. Sabe-se que são bem maiores e variadas as contribuições das crenças e das religiões para os crentes, contudo não foi intenção deste estudo esgotar o tema. Entretanto, não poderia concluir sem considerar ainda que a fé é um elemento fundamental na vida de qualquer um, crente ou não crente, pois a fé que não é religiosa e que é percebida também como força é a energia que faz o indivíduo caminhar, seguir criando sua vida todos os dias, inventando novos trajetos que lhe tragam mais vida, sempre, até o fim.

REFERÊNCIAS

ABRAM, Jan. *A linguagem de Winnicott*. Trad. SILVA, M. Revisão: José Outeiral. Rio de Janeiro: Revinter, 2000.

AKHTAR, Salman; PARENS, Henri. Is God a subject for psychoanalysis? In: AKHTAR, Salman; PARENS, Henri (Org.). *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief*. NJ: Jason Aronson, 2001, p. 1- 17.

ALETTI, Mario. A representação de Deus como objeto transicional ilusório: Perspectivas e problemas de um novo modelo. In: PAIVA, G. J.; ZANGARI, W. (Orgs.) *A Representação na Religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004a. p. 19-50.

_____. *A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião*. *Psicologia USP*, 15(3), 2004b, p.163-190.

_____. *The future of religion and illusion: psychoanalytic trends*. Artigo publicado pela Sociedade Italiana de Psicologia da Religião. Disponível em: <http://www.psicologiadellareligione.it/sipr/modules/mydownloads/cache/files/98569356721811334369122588271329-aletti_the_future_of_religion_and_illusion.pdf> Acesso em: 24 abr. 2012.

_____. *Il misticismo tra scienza e fede*. Disponível em: <41080436-II-Misticismo-Tra-Scienza-e-Fede-by-Mario-Aletti.pdf.> Acesso em: 9 maio 2012.

ALVES, Rubem. *O que é religião?* 12. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. Prefácio: o poder do que não existe. In: DROGUETT, J. G. *Desejo de deus: diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-12.

ANTUNES, Arnaldo; BRITTO, Sérgio; FROMER, Marcelo. Comida. In: Titãs: *Jesus não tem dentes no país dos banguelas*. Warner Music, WEA, 1987.

ANDRÉ, Jacques. Entre angústia e desamparo. *Ágora*, v. IV, n. 2, p. 95-109, jul./dez. 2001.

BENEDETTI, Luiz R. Introdução. In: *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 7-8.

BERGER, L. Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOLLAS, Christopher. *A sombra do objeto*. Trad. Rosa Maria Bergallo. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

CINTRA, Elisa M. U. A questão da crença versus a questão da fé: articulações com a Verleugnung freudiana. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 10, n. 15, p. 43-56, jun. 2004.

CRUZ, S. João. Noite Escura. In: CRUZ, S. João. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 437 a 572.

DOLTO, Françoise; SÉVÉRIN, Gérard. *A fé à luz da psicanálise*. Trad. Marisa Rossetto. Campinas: Verus, 2010.

DOLTO, Françoise; SÉVÉRIN, Gérard. *Os evangelhos à luz da psicanálise*. Trad. Isis M. B. Vincent, Anamaria skinger, Marisa Rossetto. Campinas: Verus, 2011.

DROGUETT, Juan. G. *Desejo de deus: diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Diálogo epistolar: Freud e Pfister, correlato sensível de realidades ininteligíveis. In: WONDRAČEK, K. H. K. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 201-208.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FISCHER, Ruth. The God representation and the inner dialogue as transitional phenomena. In: AKHTAR, Salman; PARENS, Henri (Org.). *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief*. NJ: Jason Aronson, 2001, p. 53 - 74.

FREUD, Ernst L.; MENG, Heinrich. S.(Orgs.). *Cartas entre Freud & Pfister (1909 – 1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Trad. Karin H. K W ; Ditmar J. Viçosa: Ultimato, 1998.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974a. v. XXI, p. 15-71. [original publicado em 1927].

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974b. v. XIV, p. 83-119. [original publicado em 1914].

_____. A teoria da libido e o narcisismo (XXVI Conferência). In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974c. vol. XVI, p. 481- 521. [original publicado em 1916-17 (1915-17)].

_____. O ego e o id. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974d. vol. XIX, p. 11-76. [original publicado em 1923].

_____. A interpretação dos sonhos. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974e. vol. IV e V. [original publicado em 1900-01].

_____. Três ensaios sobre da teoria da sexualidade. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974f. vol. VII, p. 118-224. [original publicado em 1905].

_____. Sobre as teorias sexuais das crianças. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974g.v, IX, p. 209-228. [original publicado em 1908].

_____. Inibições, sintomas e ansiedade. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974h.v XX, p. 95-198. [original publicado em 1926 (1925)].

_____. Moisés e o monoteísmo. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974i.v XXIII p.13-156. [original publicado em 1939].

_____. Totem e Tabu. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974j.v. XIII, p. 13-193. [original publicado em 1913].

_____. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974k.v. XI, p. 53-124. [original publicado em 1910].

_____. O caso Schreber. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974l,v.XII, p. 13-108. [original publicado em 1911]

_____. Fetichismo. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974m, v.XXI, p. 175-185. [original publicado em 1927].

_____. Algumas reflexões sobre a psicologia do escolar. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974n, v.XIII, p. 285-288. [original publicado em 1914].

_____. O mal-estar na civilização. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974o, v.XXI, p. 75-171. [original publicado em 1914].

_____. Atos obsessivos e práticas religiosas. In: SALOMÃO, J. (Org.). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. J. O. A. Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974p, v.IX, p. 118-131. [original publicado em 1907].

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. 1.ed., 13. reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIOVANETTI, José. P. Psicologia e senso religioso: a necessidade e o desejo. In: PAIVA, Geraldo J. (Org.). *Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola. 2001, p. 91-101.

GROTSTEIN, James. God and the unconscious: Eternal antonymies or long lost twins? In: AKHTAR, Salman; PARENS, Henri (Org.). *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief*. NJ: Jason Aronson, 2001, p. 321- 360.

JESUS, Teresa de. Castelo Interior. In: JESUS, Teresa. *Obras completas*. 3. ed. São Paulo: Loyola. 1995, p. 431-588.

JUNIOR, F. Genaro. Considerações sobre a constituição do self e da religiosidade na pessoa humana. *Estudos de Psicologia*, Campinas/outubro – dezembro 2008, vol. 25, n.º 4, p. 527-533.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. 3. ed. Santos: Martins Fontes, 1970.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MANNONI, Octave. Eu sei... mas mesmo assim. In: *Chaves para o imaginário*. Tradução de Lígia Maria Pondé Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1973.

MAGALHÃES, M. C. R. Narcisismo e desejo. *Pulsional Revista de Psicanálise*, ano XVII, n. 178, junho/2004, p. 52-61.

MEISSNER, William. So help me God! Do I help God or does God help me? In: AKHTAR, Salman; PARENS, Henri (Org.). *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief*. NJ: Jason Aronson, 2001, p. 75- 126.

MIJOLLA-MELLOR, Sophie. *A necessidade de crer: metapsicologia do fato religioso*. Trad. Pádua Fernandes, Leandro Sarmatz. São Paulo: Unimarco, 2004.

_____ Sobre a necessidade de crer. *Psychê*, ano X, n. 17, São Paulo – jan.-jun./2006, p. 55-64.

MUELLER, Enio A.; SLAVITZKY, Abrão; WONDRACEK, Karin H. K. O futuro da religião: um amigável debate entre a psicanálise e teologia. In: WONDRACEK, Karin H. K. (Org.). *O Futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 245-262.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

OUTEIRAL, José O. Prefácio à edição brasileira. In: WINNICOTT, D. W. *O ambiente e os processos de maturação*. Trad. Irineo Constantino S. Ortiz. Porto Alegre: Artmed, 1983, p.9-12.

PAIVA, José G. A necessidade e o desejo na religião: considerações acerca do 3º seminário psicologia e senso religioso. In: PAIVA, José G.(Org.). *Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola. 2001, p.117-125.

_____ Psicologia e senso religioso. In: PAIVA, José G.(Org.). *Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola. 2001, p.69-77.

PFISTER, Oskar. A ilusão de um futuro: Um embate amigável com o prof. Sr Sigmund Freud. In: WONDRACEK, K. H. K. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.17-56.

PLASTINO, Carlos A. *Winnicott: A Fidelidade da Heterodoxia*. Disponível em: <http://www.dwwinnicottbrasil.com.br/artigos/22.htm>. Acesso em: 24 maio 2013.

RIZZUTO, Ana-Maria. *The birth of the living God: a psychoanalytic study*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1979.

_____. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. Trad. Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. Does God help? What God? Helping whom? The convolutions of divine help. In: AKHTAR, Salman; PARENS, Henri (Org.). *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief*. NJ: Jason Aronson, 2001, p. 19- 52.

_____. *Por que Freud rejeitou Deus: uma interpretação psicodinâmica*. 2.ed.São Paulo: Loyola, 2011.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

RUIZ, Castor. M. M. Bartolomé. *Os Paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

SAFRA, Gilberto. Religiosidade e representação na clínica do self. In: PAIVA, G. J.; ZANGARI, W. (Orgs.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Loyola, 2004a, p.73-87.

_____. A vivência do sagrado e a constituição do self. *Temas em Psicologia*, v. 6, n. 2, p.141-151, 1998.

_____. *O sagrado e a criatividade*. Disponível em: <http://ciec.org.br/Artigos/Revista_2/safra.pdf> Acesso em: 12 nov. 2013, s/d (a).

_____. *Encanto e devoção: considerações sobre a religiosidade no processo psicanalítico*. Disponível em: <http://www.google.com.br/search?client=safari&rls=en&q=gilberto+safra+o+sagrado+e+a+criatividade&ie=UTF-8&oe=UTF-8&gws_rd=cr&ei=sDiCUoruFYrpkAe9v4DgDQ>. Acesso em: 21 nov. 2013, s/d (b)

_____. *A vivência do sagrado e a pessoa humana*. Disponível em: <http://www.eccllesia.com.br/biblioteca/iconografia/a_vivencia_do_sagrado_e_a_pessoa_humana.html>. Acesso em: 21 nov. 2013, s/d (c).

SALOMÉ, Lou A. *Carta aberta a Freud*. São Paulo: Princípio, s.d. [publicação original em 1931].

SÉVÉRIN, Gérard. Prefácio. In: DOLTO, Françoise; SÉVÉRIN, Gérard. *A fé à luz da psicanálise*. Trad. Marisa Rossetto. Campinas: Verus, 2010, p.7-10.

SLAVUTZKY, Abrão. A ilusão tem futuro. In: WONDRACEK, Karin. H. K. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 111-118.

SCHÜLER, Donald. Prefácio: O futuro de um diálogo. In: WONDRACEK, Karin. H. K. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.11-16.

TEIXEIRA, Evilásio F. B.; MÜLLER, Marisa C.; SILVA, Juliana D. T. (Orgs.). *Espiritualidade e qualidade de vida*. Porto Alegre: EDIPUC/RS, 2004, p.125-137.

THOMSON, J. Anderson. Does God help me or do I help God or neither? In: AKHTAR, Salman; PARENS, Henri (Org.). *Does God help?* Developmental and clinical aspects of religious belief. NJ: Jason Aronson, 2001, p. 127-152.

USARSKI, Frank. Introdução. In: USARSKI, Frank. (Org.). *O Espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, p.9-15.

VALLE, Edênio. A psicologia da religião. In: USARSKI, F. (Org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, p.123-167.

VERGOTE, Antoine. Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. In: PAIVA, G. J. (Org.). *Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola. 2001, p. 9-24.

_____. Reflexões. In: PAIVA, Geraldo J. (Org.). *Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola. 2001, p. 103-115.

WINNICOT, Donald W. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. Moral e educação. In: WINNICOTT, D. W. *O ambiente e os processos de maturação*. Trad. Irineo Constantino S. Ortiz. Porto Alegre: Artmed, 1983, p. 88-98.

_____. O aprendizado infantil. In: WINNICOTT, D. W. *Tudo começa em casa*. Trad. Paulo Sandler. São Paulo: Martins Fontes, 1989a, p.111-116.

_____. O conceito de indivíduo saudável. In: WINNICOTT, D. W. *Tudo começa em casa*. Trad. Paulo Sandler. São Paulo: Martins Fontes, 1989b, p.17-30.

_____. Vivendo de modo criativo. In: WINNICOTT, D. W. *Tudo começa em casa*. Trad. Paulo Sandler. São Paulo: Martins Fontes, 1989c, p. 31-42.

_____. Psicanálise e ciência: amigas ou parentes? In: WINNICOTT, D. W. *Tudo começa em casa*. Trad. Paulo Sandler. São Paulo: Martins Fontes, 1989d, p. 9-3.

_____. O pensar e o inconsciente. In: WINNICOTT, D. W. *Tudo começa em casa*. Trad. Paulo Sandler. São Paulo: Martins Fontes, 1989e, p. 133-134.

_____. Sum: Eu sou. In: WINNICOTT, D. W. *Tudo começa em casa*. Trad. Paulo Sandler. São Paulo: Martins Fontes, 1989f, p. 43- 50.

WONDRACEK, Karin H. K. (Org.). *O Futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. Apresentação. In: WONDRACEK, Karin H. K. (Org.). *O Futuro e a ilusão: Um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 7-9.

_____. Freud, Pfister e suas ilusões. In: WONDRACEK, Karin H. K. (Org.). *O futuro e a ilusão: um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 167-200.

WONDRACEK, Karin H. K.; SLAVUTZKY, Abrão ; MUELLER, Enio A. O futuro da religião: um amigável debate entre psicanálise e teologia. In: WONDRACEK, K. H. K. (Org.). *O Futuro e a ilusão: Um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 245-262.