



DEUS: REPRESENTÁVEL? IRREPRESENTÁVEL?

Ensaio interdisciplinar sobre as representações de Deus na psicanálise e na teologia

Paulo Luís Rosa Sousa*
Flávio Martínez de Oliveira**

RESUMO: Quando o paciente fala de Deus na sessão, o analista põe-se em posição de investigar a natureza específica e pessoal das representações que tal referência evoca, distanciando-se de entrada, da idéia de que representações mentais de Deus têm um caráter único e imutável. O complexo-coisa, um aspecto muito particular das representações-de-coisa (*Dingvorstellung*) em Freud, o verdadeiro núcleo das representações-de-coisa ao qual Freud adjudicou o inassimilável, outorga ao aparelho psíquico a possibilidade de aceder a uma representação de Deus no seu sentido apofático, isto é, o sentido do mistério, invisibilidade, inefabilidade, inafigurabilidade. Este é um ponto presente desde os começos da psicanálise e que permite uma abordagem teórica e uma aproximação interdisciplinar com a Teologia Negativa, aquela que se ocupa em descrever o que *não é* Deus. Na atualidade, ganham força os fenômenos de transicionalidade winnicottianos na compreensão da representabilidade de Deus, destacando-se, sobretudo, como um objeto transicional especial, porque, à diferença dos objetos transicionais comuns (em sua dimensão material), as representações de Deus estão criadas a partir de materiais representacionais de objetos primários e, ademais, diferem quanto ao destino, já as últimas costumam sofrer reelaborações ao longo da vida, em todas as suas crises, inclusive na morte. A partir de duas vinhetas clínicas dos autores, um psicanalista e um teólogo, fazem uma série de considerações teórico-técnicas, pondo em relevo: 1- a possibilidade de investigação clínica pormenorizada de sentimentos profundamente reprimidos (p. ex., a ambivalência) do sujeito para com o objeto; 2- a potencial fecundidade de um diálogo interdisciplinar psicanalítico-teológico, com desenvolvimento para ambas as disciplinas, rompendo-se preconceitos fundamentalistas de parte a parte; 3- a possibilidade de exame do modo como as metodologias da psicanálise e da teologia se “trabalham” epistemologicamente entre si.

PALAVRAS-CHAVE: Representações-de-coisa, representações-de-palavra, representações de Deus, transicionalidade, interdisciplinaridade, teologia negativa, sentido apofático.

INTRODUÇÃO

Em uma primeira versão deste texto, publicada recentemente (Sousa & Oliveira, 1999), examinamos a questão da representabilidade/irrepresentabilidade mental de Deus, a partir de material empírico (narrativas de sessões psicanalíticas) e de proposições teóricas tanto psicanalíticas, quanto teológicas. No que aqui se segue o leitor encontrará, além do texto da primeira versão levemente modificado, o acréscimo de uma secção sobre o conceito de “trabalho de interdisciplinaridade”, introduzido por Bernardi (1998), que aprofunda a questão do que se poderia chamar “bases para uma prática interdisciplinar”, contribuindo deste modo a que o trânsito sobre este tema não fique, como de costume, mais ou apenas sobre o campo das digressões teóricas.

* Psicanalista didata da SPPel - IPA, Diretor Científico do Mestrado em Saúde Mental, Professor Titular da UCPel: residência em Pediatria e Curso de Psicologia, Vice-presidente do Capítulo Latino-americano da *Society for Psychotherapy Research*.

** Médico, especialista em Saúde Pública (SSMA - RS/FIOCRUZ). Mestre em Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Gregoriana - Roma, Mestrado em Saúde Mental na UCPel. Professor do Instituto Superior de Teologia, Professor e Diretor do Instituto Superior de Cultura Religiosa, UCPel.



Iniciemos pelo texto base.

Ao identificar a intensa complexidade da experiência religiosa, Freud (1913) reconhece, ao começo do Cap. 4 de *Totem e Tabu*, que “por dever ou necessidade (a psicanálise) se vê obrigada a mostrar-se unilateral e não fazer ressaltar mais que uma das fontes de tais instituições, não pretende afirmar que tal fonte seja a única nem que ocupe o primeiro lugar entre todas as demais. Somente uma síntese dos resultados proporcionados por diferentes ramos de investigação poderá mostrar que importância relativa é preciso atribuir na gênese das religiões...”(p. 128).

No fragmento põe-se em evidência que Freud: 1- reconhecia a unilateralidade, o reducionismo que está implicado em sua perspectiva sobre a fé religiosa; 2- sugeria uma abordagem interdisciplinar – “diferentes ramos da investigação” – como contrapartida, para tratar a complexa questão.

No presente ensaio vamos centrar-nos especialmente no segundo enfoque, o interdisciplinar, já que o primeiro, sobre o reducionismo, vem sendo abordado numa série crescente de investigações atuais (Mann, 1964; Küng, 1979; Rizzutto, 1979; Eigen, 1981; Spero, 1987; Laor, 1989; Dominguez Morano, 1991; Black, 1993; Hoch, 1993; Jones, 1993; Meissner, 1994; Franco, 1998; de Oliveira; 1998; Valle, 1993).

Com a interdisciplinaridade em mente, queremos, a seguir: 1- examinar a questão da construção mental das representações a partir das experiências do sujeito no mundo; 2- estudar algumas peculiaridades das representações mentais de Deus; 3- submeter a exame a hipótese de que, desde um ponto de vista técnico, a utilização de uma perspectiva interdisciplinar, psicanalítica e teológica, para a análise das representações de Deus que surgem na sessão, é uma ferramenta conceptual potencialmente útil no processo psicanalítico, 4- desenvolver, desde a perspectiva psicanalítico-teológica, o conceito de trabalho de interdisciplinaridade, no sentido de que os diferentes conceitos, ao passarem de uma disciplina a outra, sofrem uma série de transformações, evidenciáveis epistemologicamente.

1- “O ANALISTA NO RESVALADIÇO TERRENO DA TEOLOGIA ?”

Com tal subtítulo, homônimo a um sub-capítulo escrito por um teólogo no tomo 2 de *Teoría y Práctica del Psicoanálisis*, queremos fazer referência a Thomä & Kächele (1990:545), por seu trabalho interdisciplinar de questões religiosas em psicanálise, sob o ângulo da técnica.

Um aspecto importante que figura nessa seção (p. 548) é o de que as representações religiosas que os pacientes trazem à sessão devem ser tomados pelo analista como “*extraordinários meios de expressão para realidades psíquicas que (...) só dificilmente se deixam reproduzir na linguagem cotidiana impregnada de realidade prática*” (itálicos nossos). Essa posição amplia, em muito, o trabalho de análise porque propõe ir mais além de restringir-se, como habitualmente, à idéia de “...conceber a neurose obsessiva como constituinte de um aspecto patológico da formação das religiões e qualificar a neurose como religiosidade individual, a religião como neurose obsessiva universal” (Freud, 1907:132). Logo nos ocuparemos em observar, mediante evidências clínicas, como esta ampliação conceptual pode aproximar-nos de uma efetiva análise da transferência, objetivo primeiro de um trabalho analítico. No momento, assinalaremos, seguindo a Thomä & Kächele (1990:549), que a esperança presente nos começos do movimento analítico, de que, uma vez analisada a religiosidade do sujeito, esta, digamos, se dissolveria no continente freudiano, é algo que se



frustrou intensamente ao longo do tempo. Essas frustrações podem ter contribuído para que até o presente não tenha florescido uma argumentada psicologia psicanalítica da religião. De qualquer modo, no final deste século-milênio, encontrar-nos-emos outra vez alentados a avançar, seja pela Igreja (a recente Encíclica *Fides et Ratio* e a Constituição Apostólica *Ex corde ecclesiae*, do Papa João Paulo II, são exemplos), seja pelos cientistas: os muito atuais seminário no Chile (Pontifícia Universidade Católica do Chile; ver Revista *Teologia y Vida* XXXVII, 1996) e Simpósio Transdisciplinar do Cone Sul *Ciência e Deus no Mundo Atual* (Universidade Católica de Pelotas, 1998) assim o sugerem, mediante debates inter e transdisciplinares com menos temores de derrapar no resvaladiço do conhecimento religioso e científico.

Começam a surgir bases psicológicas para uma teologia pós-freudiana na qual fica cada vez mais claro que “a função da análise consiste em atuar de modo que o sujeito diga o que de fato diz, em vez de que ‘algo fale’ nele de um modo que ele mesmo não consiga entender...” e “...a relação da fé com a análise supõe uma desalienação do sujeito crente, até o ponto em que, na medida do possível, sua fé seja sua fé e não o eco de uma voz estranha que não entende e à qual, em conseqüência, se submeteu” (Bellet apud Dominguez Morano, 1991:493). Embora as concepções de Freud tenham sido restritivas, elas, inegavelmente, contribuíram para que se rompesse “o tabu de que as representações mítico-religiosas deviam respeitar-se como valores imodificáveis e supremos, válidos para todos os tempos e lugares” (Thomä & Kächele, 1990:549). A psicanálise veio, sobre esse ponto, introduzir a possibilidade de reconhecer a presença da ambivalência, antes negada, no investimento afetivo das representações religiosas, fato que permitiu o avanço tanto da investigação clínica quanto da teológica (ver Dominguez Morano, 1991; Oliveira, 1998; Küng, 1979). As idéias contidas neste parágrafo convergem para a noção maior de que se as pode aplicar não somente “ao sujeito crente, mas ao ateu, quer dizer, ao crente na não existência de Deus, *posto que o núcleo não é a existência ou não existência de Deus, mas a crença ou não crença nela*” (itálicos nossos) (Estariol, 1991:15), de modo tal que se abre o caminho para o reconhecimento de representações fanáticas ou fundamentalistas, provenham elas desde o cientista ou desde o religioso.

2- REPRESENTAÇÕES DE COISA (RC) E REPRESENTAÇÕES DE PALAVRA (RP) EM FREUD: APROXIMAÇÕES COM A TEOLOGIA

2.1- Representações desde a psicanálise

O fato de que as experiências vividas pelo sujeito no mundo o levem a construir representações mentais das mesmas e que estas não guardam entre si uma qualidade homogênea, senão díspares e muitas vezes contrárias, conduziu Freud a distinguir duas formas representacionais básicas: as conscientes e as inconscientes. E Freud assim as diferenciava:

“...cremos agora saber, de súbito, em que uma representação consciente se diferencia de uma representação inconsciente. Ambas não são, como tínhamos suposto, diferentes inscrições do mesmo conteúdo em lugares psíquicos distintos, nem tampouco diferentes estados



funcionais da carga no mesmo lugar: a representação consciente compreende a representação de coisa mais a representação de palavra que lhe corresponde, enquanto que a representação inconsciente é a representação de coisa somente” (1915:201).

Uma formulação semelhante aparece em *O Ego e o Id*, (Freud, 1923). A idéia central de Freud, em 1915, é a de que a pulsão joga um papel fundamental, tanto é assim que atribui que tanto as RP (*Wortvorstellung*) quanto as RC (*Dingvorstellung* ou *Sachvorstellung*) têm a função de representar, ou de apresentar ou, ainda, de atuar como delegadas (*Repräsentanz*, *Vorstellungrepräsentanz*) da pulsão (*Trieb*). Assim, a representação e o afeto são os representantes mentais da pulsão e somente a partir daqueles é que podemos inferir sobre qualidades desta e, ademais, o conceito de RP é inseparável do de processo secundário assim como o de RC, do de processo primário.

A partir dessas concepções freudianas clássicas, observemos outros elementos das relações entre os dois tipos básicos de representações, como instrumentos úteis para a teoria da técnica na compreensão das representações de Deus na sessão.

Freud (1915:201) intuiu como propriamente inalcançáveis as RC. Duvidosamente, as concebe “como carga *se não* das imagens mnésicas diretas da coisa, *pelo menos* das marcas mnésicas mais distantes, derivadas das primeiras” (itálicos nossos). As crê semelhantes a imagens “predominantemente visuais” em que, pelo processo de representabilidade ou “colocação em cena onírica” (*Darstellung*), as idéias são convertidas, destacando-se que tal processo corresponde especificamente aos sonhos (e não a apresentação inconsciente como tal), nos quais, por regressão no Ics, conduz-se a uma excitação que cresce e chega até a percepção (alucinação onírica). Ante tal nível de abstração e de conjecturalidade, Bernardi (1978) propôs que as RC podem ser estudadas desde distintos enfoques, a modo de uma construção. Em primeiro lugar, podemos ver as RC como *representação*. Corresponderiam elas às impressões ou recordações ou inscrições do objeto na situação que desencadeou a satisfação primeira da pulsão e, ademais, às sucessivas versões que podem sofrer tais impressões como se lê na *Carta 52 a Fliess* (Freud, 1896:233). Essa experiência primeira de satisfação tende a repetir-se e, no futuro do sujeito, seria um demarcador de quais objetos serão habilitados a encontrar satisfação. Esses objetos poderão ser mais variados, mas sempre e quando apresentem entre suas qualidades aquelas capazes de evocar a satisfação primeira. É desta forma que o inconsciente pode ir estruturando-se, a partir das experiências (imagens) com os objetos específicos das pulsões. Um exemplo podemos tomar no *Homem dos Lobos* para quem a imagem das nádegas da mãe na cena do coisa seria uma RC que levaria o paciente a assumir comportamentos repetitivos, “elegendo” objetos que operam como sinais que desencadeiam a primitiva satisfação sexual.

Assim, “a RC seria *representação* (itálico nosso) porque re-presentaria, ou colocaria diante (*vor-stellen*) do sujeito uma configuração perceptiva (marca mnêmica derivada) que guiaria a busca do objeto pulsional e marcaria a posição do sujeito. Esta busca não se faria com o modo discriminado da palavra (símbolo) senão na forma primitiva do estímulo-sinal (equação simbólica)” (Bernardi, 1978:114).

Vejam, agora, as RC como *representante*. Podem ser, então, já não em relação com a *coisa* (*Ding*) à qual representa, senão em relação com a *pulsão* da qual é expressão reprimida. A complexidade dos destinos da pulsão, aceita nos termos de Freud, leva-nos, aqui, a que, sobretudo considerando as capacidades de condensação e deslocamento, tomemos as RC sob a ótica de uma rede complexa relacional de inter-representações. Graças à disponibilidade para condensar-se/deslocar-se do Ics., as cargas-investimentos podem



passar de uma a outra representação (RC), articulando-as em cadeias associativas cujas relações e valores entre seus elementos seguem os destinos e avatares pulsionais. É através de tais movimentos e circulações de investimentos que a condensação e o deslocamento detém, por assim dizê-lo, o imediato processo de descarga da pulsão, criando “um arabesco no desejo, um redemoinho no arco reflexo” (Bernardi, 1978:116), quer dizer, criando as condições de gerar *significação inconsciente* nas relações sujeito-mundo. Voltando ao *Homem dos Lobos*, como exemplo, várias cadeias associativas podem ser construídas: a- há uma associação homofônica (em russo) entre a palavra “mariposa” e “mãezinha” ou “avozinha” (os dois últimos termos representantes de objetos primários, encontrar-se-iam no pólo inconsciente da cadeia; “mariposa”, no consciente); b- o movimento das asas em V da mariposa, que assustou o menino, associa-se com o movimento de pernas “que faz acessíveis os genitais” na mulher; c- ambas associações se entrelaçam na hora V (fixada pelos ataques de malária), remetendo o conjunto à cena reconstruída do coito parental; d- por outra parte, as “raias amarelas” da mariposa vinculam-se num mesmo nome (Gruscha): 1- uma classe de peras, com 2- a recordação da cena de uma criada, da infância precoce do menino, em posição ajoelhada que se associa, por sua vez, 3- no pólo inconsciente, com a mesma postura ajoelhada da mãe no coito. Muito esquematicamente podem-se perceber as associações em cadeia desde as representações conscientes ligadas à mariposa assustadora e a Gruscha em relação com aquelas profundamente reprimidas ligadas ao coito parental, à sedução e à castração.

Dessas cadeias associativas aqui recortadas (Bernardi, 1978) pode-se inferir que: 1- as cargas passam de uma RC a outra, aproveitando as condições de condensação e deslocamento, e porque, justamente, as RC ali se encontram como *representantes* da pulsão; 2- se analisamos as relações de significação entre as distintas representações identificamos que aquelas no pólo consciente substituem (por transmissão de carga) as do pólo inconsciente, RC, mas são estas as que possuem a chave de significação das primeiras; 3- entendido o valor simbólico que as RC adquirem graças ao seu caráter de representante da pulsão, descortina-se uma nova complexidade neste mundo representacional, já que, desde o exemplo vemos que as RC não nos remetem a uma só e determinada pulsão, *mas a verdadeiros nós ou redes configuracionais de pulsões* (as nádegas de Gruscha não representam apenas pulsões fálicas ou uretrais ou escotofílicas, mas, ademais, vinculam-se a complexas cenas de sedução, castração, etc.).

Em síntese, os traços do objeto de satisfação da pulsão “imprimem” as RC na sua qualidade de representantes pulsionais complexos (em redes associativas).

Num último aprofundamento sobre as RC, vejamo-las agora como *coisa* representada. Buscando a noção mesma de *coisa*, recordemos que Freud, no *Projeto* (1895:331 e 383) distingue os “complexos perceptivos” em duas partes: a- uma parte inassimilável, constante e redobrada sobre si mesma (que é “A coisa em si mesma” - *Ding*); b- outra, que é mutável, compreensível e contém as atividades e atributos da *coisa*.

Essa primeira parte interessa especialmente ao nosso tema.

O complexo perceptivo (em especial o de “semelhante”, que interessa particularmente ao menino a às suas experiências primitivas) ou *complexo-coisa* inassimilável e redobrado sobre si mesmo vem a ser o núcleo propriamente dito da RC, em seu caráter de carga libidinal dirigida a um objeto exterior. Isso demarca uma direcionalidade para o mundo das RC, quer dizer, uma constante tendência inconsciente para esse “outro pré-histórico”, isto é, um objeto que se configura como inalcançável desde a infância, pelo qual se luta por fazer próprio de alguém, sem jamais alcançá-lo.

2.2- Representações em teologia

Postulamos que essa noção de complexo-coisa pode ser *uma* das versões primordiais que permitiriam ao sujeito condições mentais para aceder a *uma* representação de Deus, sobretudo em seu caráter de Mistério ou do Deus intuído pela Teologia Negativa, a qual trata de aceder a Deus através da explanação do que *não* é Deus, sempre procurado e sempre inassimilável para nossa sensorialidade. Recordemos, nas Escrituras, a expressão de um Deus não-imagem e não-semelhança do ser humano (ver Nm 23,19; Os 11,9; Is 40,27-31; 49,13-15). Aliás, varão e mulher declararam-se criados à imagem e semelhança de Deus somente em três registros dos primeiros capítulos do Gênesis (1,26-28; 5,1-3; 9,6), imagens atribuídas à Fonte Sacerdotal (P) do Pentateuco. Westermann (1990:146) sugere que o significado básico da palavra *selem* (imagem, parceria de diálogo) é o de representação, um significado suficientemente amplo para incluir os aspectos concretos e abstratos da palavra. Desta forma, o ser humano foi criado não “de acordo” com a imagem de Deus, mas “como” a imagem de Deus (conforme a preposição hebraica *k*), o que significa, no contexto do uso do termo no Antigo Oriente, que o ser humano é a principal manifestação de Deus, mas não é Deus. Diferente é o uso neotestamentário referente a Jesus Cristo: sendo a imagem (a palavra aqui utilizada é *morphé*, a qual mais do que forma, ou seja, atributo, significa substância) do Deus invisível, Cristo participa da substância, isto é, essência divina, não somente como representação, mas sim realidade, segundo a expressão de Paulo na Carta aos Colossenses 1,15. O mesmo se verifica no Quarto Evangelho: Jesus Cristo não somente possui atributos divinos, como o Verbo (*logos*, a razão grega, ou mais exatamente a sabedoria – *maat* em hebraico - metaforicamente personificada em Pr 8; Jó 28; Sir 24; Sb 7-9), mas, desde o início, segundo o Evangelista, era Deus (ver Jo 1,1-2).

A teologia cristã, desde as origens, sentiu a tensão insuperável entre revelação e mistério, cognoscibilidade e incompreensibilidade, afirmação e negação, linguagem e inefabilidade, transcendência e imanência, fé e razão, ao falar de Deus. Esta tensão concretiza-se de forma exemplar no confronto entre a proposta *apofática* de uma teologia do mistério e a proposta *catafática* de uma teologia afirmativa, que quer comunicar Deus expressivamente (Pastor, 1989:11 *et passim*). É viva a consciência de invisibilidade, incompreensibilidade e inefabilidade radicais de Deus, o qual segue oculto mesmo depois de revelar-se, na abordagem teológica das possibilidades e limitações do conhecimento humano sobre Deus (Auer, 1988:95-134). Deixemos aqui estas considerações teológicas relacionáveis ao *complexo-coisa*, o núcleo mesmo das RC, onde segundo Freud se adscreeve o inassimilável.

Por outro lado, a segunda parte, o *complexo-atributo* apresenta traços que “coincidirão no sujeito com sua própria recordação de impressões visuais” (Freud, 1895:331) ou auditivas ou cenestésicas, etc., muito similares, *emanados de seu próprio corpo*. Esta referência ao corpo nos parece importante na medida em que ela oferece suporte a representações antropomorfizadas de Deus, à diferença daquelas que oferece o complexo-coisa, mas que podem convergir, desde ambas origens, em representações complementares de Deus.

A mesma teologia mostra, sobre a personalidade de Deus, que os antropomorfismos na Bíblia são maneira típica e freqüentíssima de falar da divindade, aproximando-o dos modelos da experiência humana. (Marangón, 1990:447). Essa aproximação a fazemos por via analógica, com afirmações e precisões sucessivas, mas não sem um atrevimento literário e mesmo teológico, sempre dispostos a reconhecer, quando se corre o risco de simplificar e reduzir, que Deus não é um ser humano e que não se conduz como este (Nm 23,19; Ex 20,4; Dt 5,8; Os 11,9; Is 40,28; 55,8).



2.3- Confronto psicanálise-teologia

Para concluirmos esta breve retomada de idéias em Freud e destas aproximações teológicas, algo sobre as RP.

Um material inconscientizado, que não seja um sentimento, para tornar-se pré-consciente tem que se enlaçar com uma RP. A palavra, ao permitir certa independência da força do princípio do prazer, cria condições para que surja o pensamento, providenciando-se uma evolução da primitiva identidade de percepção para a identidade de pensamento (passagem de um saber por ver a um saber por pensar). Esse notável papel cumprido pela palavra deve-se à sua natureza simbólica, por ser um sinal lingüístico, quer dizer: é perceptível (marca acústica ou significante), mas assinala uma ausência (do objeto) em si mesma; somente se define por suas relações (diferenças, oposições) no seio de um sistema (a língua); é um produto social; abre a capacidade para tolerar a ausência do objeto embora estabeleça com relações fixas e discriminadas, o qual permite reconhecer a realidade exterior; a natureza acústica essencial da linguagem implica o ordenamento temporal das experiências.

Para nossos propósitos tem interesse examinar se podem existir RP sem RC. A resposta é afirmativa desde que olhada a partir dos efeitos da repressão, que permitem supor que as RP podem manter-se desconectadas de sua fonte pulsional. As RP, por si sós, não suprimem a distância que nos separa do objeto, a diferença da RC que sim o faz. Deste modo, as palavras, em condições habituais de consciência, concitam ao desejo mas impedem sua realização (realização imaginária, *Wunscherfüllung*). Mas, se as palavras tomam outras conotações (mágicas, místicas, etc.), pareceria que passam a ser algo distintas de mero sinais de linguagem e dão expressão a estados espirituais ou emocionais diversos das condições de consciência cotidiana. É inferível neste sentido que estados místicos, ou estados de graça, ganhem sua expressividade mediante estas condições especiais das relações entre RC e RP, aspecto que tocaremos mais adiante, na discussão interdisciplinar final.

Para concluir estas sucintas teorizações gostaríamos de incluir algumas considerações sobre a questão da irrepresentabilidade, a partir de um ensaio recente de Lemaigre (1992). O autor toma uma consideração de Kant sobre o sublime, pondo em destaque que o sublime implica diretamente no *inapresentável – l'imprésentable* (itálico do autor) no original (mais que irrepresentável), o inafigurável (p. 240). A ênfase cai em que o autenticamente sublime não pode ser contido por nenhuma forma sensível, é algo que oferece resistência ao interesse dos sentidos.

Mais adiante, Lemaigre (1992:244 e segs.) trabalha as questões da proibição bíblica das representações imagéticas de Deus (sobretudo em Ex 34,18-20), como se expressa em especial ante o pedido de Moisés: “Faz-me portanto ver tua glória!”. O Senhor responde: “Não podes ver a minha face, porque o humano não é capaz de me ver e continuar em vida”. Em contraposição, aparece o antropomorfismo bíblico, intimamente ligado às afirmações contidas em Gn 1,26; 5,1: “Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança” e que vem complementado, e reajustado, com a expressão de Paulo (Cl 1,15), referindo-se a Cristo, como “a imagem do Deus invisível”, a qual contém, de certa forma, uma proibição de que o ser humano se sinta como tal.

De acordo com o anteriormente exposto, diríamos que estas últimas considerações sobre Deus como inafigurável, *inapresentável* ou irrepresentável, corresponderia, no esquema freudiano acima, àquele que nossa mente “registra” como *complexo-coisa*, como algo inassimilável e mais além do perceptual ou sensível: é o Deus que se concebe no território do sublime. Em contrapartida, o antropomorfismo presente também na Bíblia é concebível



mediante RC em sua dimensão de *complexo-atributo*, com similares emanados do próprio corpo.

Se a psicanálise e a teologia podem convergir, interdisciplinarmente, ao apontar suas buscas para a desalienação do sujeito, estas digressões teóricas permitem dizer, seguindo com esta interdisciplinaridade, que o tratamento psicanalítico, que se realiza mediante a palavra, encontra seu meio e seu fruto no chamar as *coisas* por seu *nome* (Nieto, 1970) ou, em outros termos, que diga ao sujeito de análise o que de fato diz, coisa também buscada pela teologia.

3- EVIDÊNCIAS CLÍNICAS A PARTIR DO MATERIAL DE SESSÕES PSICANALÍTICAS

Antes de transcrevermos um material clínico pessoal e outro extraído do *Ulm Text-Bank*, o Banco de sessões terapêuticas da Universidade de Ulm, Alemanha (e transcrito em Thomä & Kächele, 1990, sobretudo nas p. 540-545), trataremos de situar alguns pontos de interesse técnico que podem influenciar o estudo da experiência religiosa que aponta à compreensão das representações de Deus da dupla paciente-analista. Por certo que a posição crítica ante a cultura, a religião, a vida, a cosmovisão do analista, influem sobremodo na cosmovisão dos pacientes. Isto, na prática, quer dizer que as equações pessoais do analista (nossos paradigmas de escuta, nossos casamentos com as teorias, nossas adesões inconscientes com distintos autores de distintas teorias, nossa “filiação-submissão” a Freud, etc.) (Bernardi, 1993:b), incluindo, por suposto, sua posição ante a religiosidade, vão estar presentes como parte dos determinantes na produção do paciente e, por conseqüência, na interpretação do analista. Nesta mesma linha, concordamos, em parte, com Thomä & Kächele (1990,539) que o analista “não tem competência para julgar o sistema de crenças (de seu paciente) em sua *verdade*” (itálico dos autores alemães). Isto não quer dizer, seguem esses investigadores, que o analista não tome posição (a partir de Freud, porém, *agreguemos*, não permanecendo apenas nele) enquanto os conteúdos de fé são harmoniosos com a pessoa, enquanto não atentam contra a qualidade de vida do sujeito. Reiteremos aqui que a análise deve apontar primordialmente à investigação do *sistema de crenças* do sujeito, seja ateu ou religioso.

3.1- Vinheta 1

Trata-se de um jovem de 20 anos que está em tratamento há três anos, com uma freqüência de três sessões semanais. Antônio veio porque se sentia “sem rumo na vida” e, sobretudo, porque “usava cocaína mas não queria usá-la”, dependência que o conflituava intensamente mas que mantinha já há longo tempo. Era de uma família constituída, tinha duas irmãs e dois irmãos, sendo todos, em especial os pais, católicos praticantes. Durante os dois primeiros anos, Antônio fazia escassas referências à sua religiosidade, tendo mais uma atitude que parecia, a seu analista, evitativa. Comentava eventualmente algum retiro espiritual feito com os companheiros de religião, aos quais, às vezes, se mostrava muito crítico pela “atitude passiva” daqueles ante algum posicionamento que lhe soava dogmático. “Mas eu não podia deixar de dizer o que pensava, mesmo que ficasse só na reunião”. Isso se referia a que tinha começado a poder contrapor sua opinião ante os demais, assumindo um pouco mais, o custo afetivo (permanecer só) de suas opiniões. Em paralelo, ia acentuando seu



conflito interior pelo uso de cocaína, partindo de um ponto em que parecia “não poder não usar”, até atualmente, no qual passou a utilizá-la nos fins de semana e sob melhor consciência crítica de seus efeitos e conseqüências.

Foi no terceiro ano de trabalho que o paciente adiantou algo da imagem de Deus que tinha e que, ainda, era muito próxima das representações conscientes e inconscientes que referia a seu pai. Sobre Deus disse, um dia, que o sentia “um tipo que estava para ajudar...desde que alguém se ajudasse”. Em suas associações em torno desta frase foram aparecendo duas coisas: 1- deu-se, espontaneamente, conta de que era uma expressão próxima a outras que dirigia a seu próprio pai e que reconhecia nela algo de crítica, no sentido de que havia ali um condicionante de “ajudar...se alguém se ajuda”, o que lhe parecia um pouco distinto de como pensava antes sobre Deus, quer dizer, fonte de ajuda incondicional; 2- criticou-se a si mesmo por ter uma imagem de Deus que lhe parecia muito semelhante à de uma pessoa, algo que qualificou, duvidosamente, como “uma imagem infantil, talvez”. Esse último fato veio depois que, na sessão, perguntou a seu analista que imagem tinha esse de Deus, o qual interpretou o temor de Antônio de que essas imagens pudessem chegar a ser discrepantes e de que, se fosse o caso, isso poderia afetar suas crenças. O paciente pareceu de acordo com isso e refletiu que nunca se havia posto a pensar melhor sobre essas questões, mas que, no fundo – e aqui começou sua crítica mais aberta a suas imagens de Deus – “não concebia que pudesse haver tanta miséria e tanta maldade no mundo”. Mais adiante confessou que se sentia mal em desfrutar as coisas das quais dispunha na vida (referia-se, sobretudo, às oportunidades de trabalho que os bens de seu pai lhe proporcionavam), sabendo que tanta gente “passava mal ou não tinha chances para nada”.

Neste caso, como na vinheta que segue, o analista refere que a imagem de Deus que tem é mais aquela da teologia “negativa”, a qual se distancia das imagens antropomórficas e, parece possível pensar, se bem que o analista não tenha revelado suas próprias crenças ao paciente, este pôde intuir em alguma coisa que eram diferentes das suas e, com isso, criticar-se como sendo infantis as próprias (adultas, as do analista).

3.2- Vinheta 2

No exemplo a seguir, extraído do *Ulm Text-Bank*, o analista declara-se em posição de representante “leigo na teologia negativa”, entendendo-se essa como a impossibilidade humana de que qualquer afirmação sua possa dizer algo sobre como é Deus e que tampouco “é possível fazer-se ‘nem imagem nem semelhança’, como está em Ex 20,4” (p. 539).

a. O paciente

Artur é um homem com uma sintomatologia obsessiva e angustiosa desde muitos anos. A enfermidade cancerosa de seu irmão menor piorou seus sintomas, ativando-se antigas ambivalências, o que contribuiu para que se encontrasse nos limites da própria integração, temendo tornar-se louco, como sua mãe, ou chegando a pensar em tirar-se a vida, para preservar do pior a si mesmo e aos demais.

Seu caráter está marcado por uma forte ambivalência a respeito do pai, saltando à vista suas tendências passivo-femininas, fixações e conflitos anais. Por exageradas exigências de seus pais, na fase edípica se lhe denegou a necessária confirmação fálico-narcisista, o que tem como conseqüência uma forte suscetibilidade em seu equilíbrio das funções narcisistas.



O conflito de Artur reside fundamentalmente em que assumiu sobre si o exigente e duro ideal do pai, combatendo desde então com todas as suas forças seus desejos passivos de apoio. Tem um medo consciente de ser acometido por uma sinistra “perversão”, o que faz com que o analista suspeite de uma tendência mais contra as suas tendências passivas. Por exemplo, quando acaricia seu filho na cabeça – quer dizer, quando é terno e se identifica com o acariciado -, ambos se transformam em “demônio”: do acariciar chega-se ao “tirar-se a vida”. Em suas variadas angústias, que aparecerem de forma compulsiva, há prazer onipotente: “se estivesse livre de angústias, seria espantosamente arrogante”.

Entre os precursores de sua neurose obsessiva, aparecem experiências sadomasoquistas na infância: motivada por uma encoprese, sofre duros castigos físicos na lavanderia, lugar onde também se sacrificam animais domésticos (no presente, Artur tinha angústia neurótica frente à cor vermelha e ao sangue, acompanhada de rituais defensivos).

Os rituais obsessivos apareceram pela primeira vez quando estava internado e era confrontado com educadores brutais, por um lado, e por sedutores homossexuais, por outro. Como menino, tinha colocado suas idéias grandiosas na identificação com Hitler, e sua importância e seu sentir-se repulsivo na identificação com os “asquerosos judeus”. Sentia-se um menino judeu porque não correspondia à imagem desejada por seus pais e por seu meio. O fato de que seu pai caíra na guerra sem ter-se reconciliado com ele, fez com que a ambivalência e a idealização escapassem a todo controle.

A relação com a mãe depressiva determinou toda a sua vida; em verdade, a longa enfermidade dela pode ter sido um fator que o impedia de ser aberto e poder criticar, como se constatou na transferência. Quando queria descansar ou sentar-se satisfeito, convertia-se no que a mãe tinha sido: um ser sem impulso e depressivo.

Os sentimentos de culpa frente ao ódio inconsciente pela mãe desvalida reforçaram a identificação com aquela e se incrementaram sobremodo com o suicídio da mesma. Não podia alegrar-se com seus êxitos. Somente quando adiantada a análise, foi que surgiu uma recordação positiva a respeito da mãe: ela teve uma pequena tenda que lhe proporcionou alegria e êxito. Por isso não assumia as idéias de prestígio na linha paterna.

Na transferência, pronto fez-se claro que ele seguia servilmente a regra fundamental, mas evitava as susceptibilidades reais ou imaginárias de seu analista. Uma idéia básica sobre isso apareceu em que seu analista era um médico intangível, como aqueles das unidades de tratamento intensivo, a quem a agonia não pode tocar. Nesta oportunidade, o analista lhe interpretou o desejo de convertê-lo num *objeto atemporal e imortal* (itálicos nossos) (Thomä & Kächele, 1990:271), o que colocamos em destaque por ser, na transferência, uma das primeiras alusões no historial de Artur, a um *objeto como Deus*, posta no analista.

b- Particularidades do ambiente familiar

Nascido na Alemanha do 1935, o paciente teve pais que eram grandes entusiastas de Hitler, como ele mesmo o foi até a adolescência tardia. O pai era um abastado proprietário de moinho e um dos homens mais poderosos da cidadezinha sulista, onde vivia, e que não tinha habitantes judeus. A paixão nazi do pai levou esse a incorporar-se ao exército em 1939, tendo lutado na guerra e nela desaparecido, quando foi declarado como morto depois de muitos anos de espera. O próprio Artur, que era o maior, e seus três irmãos (um varão e duas meninas menores) foram, pela mãe viúva, oferecidos “ao Führer e ao povo” (Thomä & Kächele, 1990: 363), sendo que ela esperava muito do maior. A mãe não pode, nem mais tarde



o paciente, levar adiante os negócios do pai, a família caiu num desastre econômico e, finalmente, suicidou-se a mãe, coisa da qual muito se culpava o paciente.

Todo esse transfundo influenciou enormemente na constituição das representações do ego ideal de Artur, muito no sentido de que esse não correspondeu às expectativas dos pais. Depois do nascimento do segundo filho, aos quatro anos de Artur, esse teve um período de encoprese e a mãe o via como “o que se caga nas calças”. Sempre que ocorria um episódio fecal, o lavavam com uma mangueira num lavadouro que, ademais, era lugar de sacrifício de animais domésticos. Tudo levava ao terror e à humilhação.

Embora Artur houvesse casado e parecia amar sua mulher e seus três filhos adolescentes e, além disso, tivesse obtido êxito na profissão nos últimos vinte anos, nada disso lhe era suficiente para reforçar um sentimento adequado de si-mesmo. Em parte, controlava esse tipo de ansiedades por uma ingestão crônica de álcool às tardes, única forma que enxergava para enfrentar o dia seguinte.

4- FRAGMENTOS TRANSCRITOS DE SESSÃO COM DISCURSOS SOBRE DEUS: INTERAÇÃO PACIENTE-ANALISTA

O *paciente* com freqüência tocava o tema, fazendo perguntas religiosas sobre a justiça divina e sobre a compatibilidade de diversas imagens de Deus entre si.

O que segue é material de uma etapa avançada da análise, a qual durou cerca de setecentas sessões.

Dois grandes temas seguem inquietando a Artur: poder e sexualidade. Faz alguns comentários sobre a fé cristã, e coloca a pergunta sobre como os cristãos podem conciliar-se com a luta diária competitiva de ter que tirar algo aos outros ou de chegar inclusive a deixá-los sem pão. Sobre essa questão, um colega de trabalho comentou: “as capacidades outorgadas por Deus são para usá-las e nos é indigno de um cristão desviar-se delas”. O paciente agrega que teve que dar a razão ao colega, pois o manto do amor cristão ao próximo não pode cobrir. A idéia de uma existência sem poder não seria realista.

Seus problemas religiosos o abrumam. Resulta-lhe difícil receber a comunhão no Natal. Diz ele:

“Faz alguns anos ocorreu-me que tudo estará bem enquanto não pense em minhas angústias enquanto recebo a hóstia (...) uma vez comi a hóstia e irrompeu em minha mente: assassino, baixa a cabeça. Estava pensando em mim. Consegui afastar esses pensamentos e não continuá-los até o fim. Assim estive durante alguns dias, até que, com grande tranqüilidade e harmonia pensei prontamente na cena da comunhão (...) A Festa de Natal é a festa da harmonia, mas logo, no dia seguinte, é a Festa de Santo Estêvão, uma história atroz, a lapidação de Santo Estêvão, que foi perseguido até fora da cidade. Deus também consentiu a morte na cruz de seu Filho, para reconciliar-se. Minha educação atéia fez surgir em mim o sentimento de que no mundo se deambula no frio e sem misericórdia, mas este mundo não correspondia em absoluto à minha natureza. Quando se foram os nazis e quando por oportunismo fui mandado por minha mãe e meu pai à Igreja, surpreendeu-me chegar a conhecer um mundo no qual se é aceito e no que também está permitido sentir angústia. O velho pároco soube muito bem como guiar-me, mas o internato não foi a continuação dessa boa experiência. No internato encontrei um espantoso representante de Deus.”

Seu *analista* comenta que nesta altura o *paciente* pensa nuns versos de Schiller: “Com



horror deslizou-se servil, o monstro avançou reptando – assim imaginei o homem repugnante. Desta maneira formou-se em mim a imagem de um Deus diabólico”. Refere o *analista*, ademais, que o *paciente* sabia a continuação dos versos de Schiller (em *Der Taucher*) mas evitou dizê-los para não dar a impressão ao analista de que queria luzir-se com seus conhecimentos. Este ponto de autocrítica do paciente é o que é tomado pelo *analista* (p. 541) para mostrar-lhe que é justamente mediante a autocrítica que ele evita tocar o tema do poder e do prazer (inconsciente para Artur) que esse significa. O *paciente*, então, reage: “Com esses monstros, a única solução é ter alguém mesmo o poder, então se é tão poderoso como o que detenha o poder, assassino, como Deus Pai, que não impediu que seu filho morresse na cruz”.

Numa reflexão sobre o ponto, o *analista* refere (p. 542) que lhe veio rapidamente à mente o problema da teodicéia, o da justificação de Deus contra a acusação de que, como criador do mundo, também seria o responsável por todo o mal. Conclui, perguntando-se: “Quem é o responsável pela maldade no mundo? Que sucede com a liberdade humana?” Segue, dizendo que essa passagem levou-o a consultar proposições de solução, teológicas e filosóficas, para o problema da teodicéia, tudo o que o deixa profundamente mobilizado (“colheu-me uma poderosa contratransferência”, p. 542) porque o faz confrontar-se, por um lado, com sua própria educação cristã, evangélica, e, por outro, com a comovente dúvida de se não estaria sendo blasfemo, quando ocorreu-lhe que, se levasse até o final os pensamentos do paciente e os seus próprios, poderia concluir que “de trás da formulação negativa, que Deus não havia impedido a morte de seu filho, está a fantasia inconsciente positiva. Ele deixou que o matassem = Ele mesmo, em sua onipotência, o matou”. Depois de enfrentar uma grande resistência interior, segue o *analista*, “chego à conclusão de que não estou incorrendo numa blasfêmia e, pensando que represento o paciente, creio consumir meus pensamentos, e os seus, dizendo: ‘se esta idéia se leva até o final, então Deus Pai matou a seu Filho.’”

O *paciente* ficou espantado e, por sua vez, aliviado com que seu analista haja expressado claramente esse pensamento. A reação do paciente foi: “Você deveria dizer isso alguma vez a um padre. Dar-lhe-ia com uma cruz na cabeça.”

O *analista* lhe diz, então: “Quando se é atormentado, podem surgir pensamentos de vingança. Você não quer ser assim, não quer ser um Deus vingativo, um Deus de vingança, e, contudo, também quer ser assim. Como você o diz, o cura me golpeia com uma cruz na cabeça. O sacrifício da morte de Cristo deve expiar e apagar a culpa do homem.”

O *paciente*: “...a gente se pergunta como algo assim fascinou e subjugou tantos homens por mais de dois mil anos. Medo e fascinação. Seria uma catástrofe que a hóstia caísse ao solo. Claro, ao Senhor Deus não se pode tocar com os próprios dedos. Nunca me havia atrevido a dizer tão descaradamente que Deus matou seu Filho. Se chegasse a pensar algo assim, chegaria também ao castigo. Então teria que matar meus filhos. Necessitei tanto tempo para poder levar estes pensamentos até o final.”

O *analista*: “Sim, no caso de que você houvesse posto em seus lábios o que eu disse, quer dizer, se você mesmo expressa suas acusações, se você se enfurece pelos submetimentos que teve que padecer, se se subleva contra quem detenha o poder, então será sacrificado como um porco.” (*porco* é uma alusão ao conteúdo de um pensamento masoquista do paciente)

Paciente: “Uma vez você me disse que é evangélico e que foi educado de forma cristã. Como se arranja para dizer que Deus é um assassino, apesar de ser cristão? Como harmoniza isso?”

Essa pergunta, outra vez, foi motivo de grande mobilização do *analista* que, buscando evadir-se (ele mesmo o diz, p. 542), dá uma resposta equívoca: “Que diz a teologia cristã disso? Faça valer uma afirmação teológica geral: o sacrifício de morte como símbolo do amor



de Deus.”

Mais adiante, porém, o *paciente* insiste: “Não tem medo de dizer algo assim? Não se arriscou demais? Não perdeu os freios do cavalo com você em cima? Ou minhas recordações não são corretas? Não posso imaginar que eu o tenha provocado até que suas emoções percam o freio, pois seria uma explicação para essa frase.”

Analista: “Sim, você estimulou-me a pensar isso. Em todo caso, não; não perdi os freios do cavalo. Nisso me sinto na boa companhia de teólogos importantes. Um tema fundamental da teologia cristã é o perguntar-se de onde vem o mal. Se Deus criou o mundo, existe o problema de por que não impede o mal e que, portanto, tenha permitido que seu Filho fosse morto. Eu havia deixado de lado esse passo intermediário para fazer ressaltar que o crime indireto, o mediato, também é um crime.”

E já ao final da sessão, reconhecida pelo *analista* como memorável para ambos os participantes, o *paciente* diz: “Surpreende-me que não se pergunte mais seguidamente por que se fala do *bom* Deus.” (em destaque no texto original) E segue: “Talvez eu possa responder esta pergunta a partir de minha própria história. Tiraram-me o mau costume de fazer perguntas críticas.”

O *analista* considera, no comentário final, que, com o particular desenvolvimento dessa sessão, o paciente havia integrado parte projetadas de si-mesmo que apareciam através das distintas imagens de Deus constantes em seu discurso.

5- BASES PARA UMA DISCUSSÃO INTERDISCIPLINAR

No que se segue, queremos por dois pontos em discussão: 1- o ponto técnico se refere à questão de como o analista pode abordar o problema de que o paciente necessite, transferencialmente, situá-lo na posição de teólogo; 2- o teórico concerne a sucintas observações de autores atuais sobre a representabilidade de Deus.

5.1- Questão técnica

Sobre o primeiro ponto queremos apenas referir a necessidade de que, se for o caso, o analista “assuma” a posição (de teólogo) desejada pelo paciente na transferência, significando com isso que o analista não tem que “atuar” como teólogo e sim jogar esse papel e conscientizar essa necessidade trazida pelo paciente. O material de Artur, sobretudo, permite ver o quanto tais urgências transferenciais podem levar a que o analista se veja “no resvaladão terreno da teologia”. A tal ponto que, a nosso critério, o analista explicitou excessivamente suas crenças religiosas em determinado momento, mobilizado que esteve em suas equações pessoais. O risco a ter presente é justamente esse de que para desvencilhar-se de questões insuficientemente atendidas de suas próprias crenças, o analista “atue”, seja como teólogo seja como ateu, distanciando-se, em definitivo, de investigar o ponto de vista *do paciente*, não o seu.

5.2- Questão teórica

Agora, algumas considerações teóricas. Vários são os autores psicanalíticos que reconhecem a necessidade (se bem os escassos trabalhos concretos) de abordagens com mais de uma disciplina para os problemas das relações do paciente com as imagens de Deus (Freud, 1913; Rizzuto, 1979; Vergote, 1988; Vergote e Tamayo, 1981; Meissner, 1984 e 1992; Finn, Gartner, 1992; St. Clair, 1994; Jacobs, Capps, 1997; de Oliveira, 1998).

A ambição posta na interdisciplinaridade aponta mais para diminuir o potencial restritivo do analista e seus representantes sobre as investigações clínicas de sua competência a serem efetuadas sobre o universo representacional do paciente.

As questões de representabilidade/irrepresentabilidade de Deus que aqui discutimos e sua investigação na sessão psicanalítica são, ainda, temas pouco referidos em nosso meio. O estudo inicial de Rizzuto (1979), por ser um dos pioneiros e por aprofundar-se na questão da representação de Deus, merece especial atenção. Sua tese central, partindo de Freud e chegando a Winnicott, é de que a representabilidade de Deus se estabelece no espaço transicional, sendo, como tal, uma representação de um objeto transicional cujas raízes complexas estão não somente em ambos os genitores da infância (Freud punha o acento na representação do pai), senão também nos outros objetos primários (avós, irmãos), a classe social, a religião organizada e fatores específicos da subcultura em que o sujeito está inserido. Uma série de subteses com grande validade clínica se pode assinalar em seu estudo: 1- todo menino do mundo ocidental forma uma representação de Deus (p. 208); 2- em cada crise de desenvolvimento do sujeito, a representação transicional de Deus necessita ser recriada, se é que vem a ser mantida a crença de base (p. 203); 3- apoiada em Erikson e em Winnicott (p. 203-204), defende que as representações de uma presença básica de confiança podem derivar-se das representações de Deus, nas pessoas religiosas, ou de alguma outra fonte, nos ateus, sendo fundamental em ambas as situações a coerência entre a autenticidade do que crêem os pais e o que praticam em seu meio; 4- Deus pode ser visto como um objeto transicional especial porque, diversamente dos transicionais comuns (com sua dimensão material), as representações de Deus estão criadas a partir de materiais representacionais de objetos primários (p. 178); 5- em base ao anterior, o destino das representações transicionais de Deus é distinto do destino habitual de objetos transicionais comuns (que não são nem esquecidos, nem pranteados, vão, simplesmente, perdendo significado, segundo Winnicott), já que costumam sofrer reelaborações ao longo da vida, em todas as suas crises, inclusive a morte (p. 179); 6- as primeiras representações conscientes de Deus surgem entre os dois e os três anos (p. 195); 7- o processo psíquico de “criar-encontrar” (“winnicottianamente”) Deus tem características individuais e é contínuo, ao longo da vida (p. 179); 8- pode-se estudar de forma sistemática as leis epigenéticas e de desenvolvimento das representações de Deus no sujeito (p. 179).

Tomando agora o material clínico, queremos pôr o foco sobre o que gira em torno do problema da *ambivalência* (Antônio) e da *blasfêmia* (Artur) surgida na sessão, por entendermos que são pontos culminantes de momentos da transferência, mobilizadas mediante o diálogo sobre Deus e seu Filho e a morte desse (especialmente em Artur).

Recordemos que Artur ficou totalmente perplexo ao escutar a formulação do analista e inclusive fez um intento de eximir-se da responsabilidade de ter participado na *blasfêmia*. Ele disse, então: “*Não posso imaginar que eu o tenha provocado até que tenham perdido o freio de suas emoções...*”, revelando-nos aqui, mediante essa negação, seu impulso agressivo inconsciente de fazer com que o analista (seu duplo na transferência) seja aquele que se



transforma em blasfemo. Se alguém vai ser morto, como castigo, seria o analista e não ele. Com o acento posto na experiência intersubjetiva, entre esses dois egos em interação, percebemos ali uma *identificação projetiva pontual* que opera como base transformacional para mudanças nas representações de Deus de ambos participantes, sobretudo no paciente. Em outros termos: no conteúdo projetivo (com sua contrapartida de *projeção aceita*, por parte do analista), os dois aspectos simultâneos, enfatizemos, abrem caminho para uma expansão (ou geração?) representacional nunca antes sequer pré-conscientizada por Artur. Parece que se pode inferir um jogo funcional de dupla direção: o analista teve também seu momento de perplexidade de que pudesse, na prática, ele mesmo, por si mesmo, pensar na questão da presença do mal no mundo, mas, não obstante, em relação com Deus e seu Filho. cremos que a passagem assinalada ilustra de forma comovedora como uma intesubjetividade compartilhada na confiança mútua pode expandir, para os egos interativos, o espaço do pensar pré-consciente, embora não sem medos e ansiedades. Mesmo o analista, indo adiante, buscou apoio: “Nisto me sinto na boa companhia de teólogos importantes.” Queremos ressaltar na frase autoconsoladora do analista a palavra “boa”. É bem possível pensar que ela contém também a significação “má”, reprimida, que, mediante uma identificação projetiva também pontual do analista sobre os “teólogos importantes”, repõe nesses, por fim, seu ato inconscientemente vivido como blasfemo.

Aquilo que ao primeiro exame parecia apenas uma *circularidade* projeção-recepção entre paciente e analista, num segundo pensar revela outra possibilidade, mais ambiciosa do ego inconsciente: uma *espiralidade* na experiência intersubjetiva profunda, na qual o ego “receptor” (da projeção primeira) aparece como um ego projetivo em outros egos (teólogos importantes) num movimento em espiral, crescente, hipoteticamente infinito (Grotstein, 1996:114), que fala de um “ciclo espiral de transformações” – no sentido de Bion – por referir-se a essas experiências intersubjetivas). Queremos crer que pensar sobre o ponto com estes referenciais psicanalíticos nos leva a três questões com as quais gostaríamos de encerrar o presente ensaio: a- a questão da representabilidade/irrepresentabilidade; b- a questão da necessidade interdisciplinar (com a teologia, no caso) para poder seguir pensando mais além do último recurso de nossos instrumentos conceituais; c- o problema do “trabalho de interdisciplinaridade”, isto é, a maneira pela qual a metodologia peculiar a cada disciplina “trabalha” (obriga, força, exige) a outra com que estabeleceu laços interativos.

5.3- Representabilidade/irrepresentabilidade

Quanto à questão da representabilidade por imagens de Deus em Antônio e em Artur, podemos ver como a posição do terapeuta abriu caminho, através da análise da questão da ambivalência e da blasfêmia, para desvendar pontos ainda neuróticos na religiosidade dos pacientes. Neste sentido, cremos que pode caracterizar-se claramente que foi fundamental a atitude do analista em deixar-se mobilizar afetivamente – para uma posterior auto-análise – ante a possibilidade de que o mesmo estivesse blasfemando, por exemplo. Ele deixou-se tocar profundamente, buscou suas leituras, suas reflexões pessoais, mas tratou de seguir adiante em sua análise até *nomear as coisas por seu nome*, isto é, até compreender que questionar até à morte o problema da existência do mal no mundo é algo que afeta a todos os seres humanos, aos “bons teólogos”, inclusive. Com esta atitude interior do analista posta no campo terapêutico, os efeitos sobre Artur foram muito comovedores. Em termos representacionais, pode-se inferir que, num primeiro plano, mais superficial mas não menos importante, a



blasfêmia transferida ao analista referia-se a poder expressar conteúdos agressivos, de morte, dirigidos até objetos significativos internalizados da infância (muito semelhante em Antônio). Mas, noutro plano, este em níveis mais intensamente reprimidos, a imagem de um Deus castigador, ainda presente, já começa e esboçar alguma mudança, no sentido de que mesmo sentindo-se “puxados” (estimulados) por seus analistas, Artur e Antônio encontram espaço – exterior e interior – para questionar, a respeito da religião, o que lhes pareça obscuro, contraditório ou incompreensível (a crítica aos curas, por exemplo) sem que isso signifique o abandono de suas crenças. Em verdade, pareceria o contrário, isto é, apontaria a um reforço nas crenças pessoais, agora menos neuróticas, dando-nos base para teorizar que nos núcleos essenciais de suas representações-de-coisa (os *complexos-coisa inassimiláveis ou infiguráveis*) começam a esboçar-se representações de Deus menos (neuroticamente) antropomorfizadas e mais próximas ao sublime (Lemaigre, 1992).

A respeito das vantagens do exame interdisciplinar do material, este ensaio, trabalho conjunto de um psicanalista e um teólogo, põe em luz alguns aspectos de mútuo interesse para a psicanálise e a teologia, os quais podem ser fonte de ampliação de perspectivas, tanto do processo analítico quanto da *elaboração teológica*.

Há bastante proximidade clínica da situação de Antônio com a de Artur a respeito da manifestação clínica de suas extremadas ambivalências inconscientes com as imagens do pai (e do analista) através dos questionamentos “blasfemos” das imagens de Deus.

Não há dúvida de que Artur consegue expressar-se amplamente em termos míticos, como também o assinalou o ensaio teológico em Thomä e Kächele (1990:546). Sua ambivalência e seu extremo desejo de poder agressivo aparece em magníficas projeções sobre o “Deus que aceita a morte de seu Filho na cruz”. Neste sentido, as representações religiosas neuróticas de Artur oferecerem como veículo representacional para pulsões destrutivas muito profundas e arraigadas em sua personalidade obsessivo-compulsiva, que dificilmente apareceriam em discursos da linguagem, digamos, comum (não sobre Deus). A posição de seu analista pareceu propiciar algo decisivo na mobilização das resistências que tais representações significavam. Neste ponto, há que assinalar, uma vez mais, que, mesmo ante a nítida posição de abertura do analista à religiosidade de Arturo, aquele reagiu defensivamente ante à insistência do paciente a como ele (o analista) reconciliava a questão de um “Deus ambivalente”: “safou-se”, dizendo-lhe uma formulação teológica de caráter genérico, inespecífico, que não satisfaz o paciente: ele próprio, analista, revela que “ofereço-lhe uma resposta esquiva: Que diz a teologia cristã disto? Faço valer uma afirmação teológica geral: o sacrifício de morte como símbolo do amor de Deus” (p. 542). O teólogo, em Thomä & Kächele (1990:547), assinala muito apropriadamente o dilema em que se põe o analista perante a situação do paciente: por um lado, esquivar-se em afirmações generalizantes sobre teologia (o que deixaria o paciente sentindo-se só); por outro, pondo-se ele mesmo em primeiro plano, com suas crenças religiosas (oferecendo demasiadamente como objeto de identificação, “salvando” o paciente de seu próprio sofrimento pela ambivalência). Linhas abaixo, destaca-se neste nosso ensaio que existirá vantagem para o processo analítico que o paciente faça uso de representações religiosas somente se o analista tem certo grau de consciência de sua própria posição frente à religiosidade. Neste sentido, acentuaríamos a importância que demos, ao revisar as concepções de Freud, à representabilidade, com seus detalhes sobre as representações de coisa na dimensão que toca o inassimilável, o infigurável, como aspecto do complexo-coisa, proporcionando um posicionamento teórico para o místico, o sublime, o irrepresentável, não sendo isto, necessariamente, neurótico.

5.4- Sobre a necessidade da interdisciplinaridade entre teologia e psicanálise

Estudos psicanalíticos recentes têm abordado a questão das expressões místicas, como, por exemplo Vasse (1994) sobre Teresa d'Ávila, Meissner (1992) sobre Inácio de Loyola, e Rizzuto (1996) que revisou a vida de alguns grandes místicos. Em apertada síntese, diremos que essas mais recentes investigações partem da concepção winnicottiana (exceto Vasse, 1994, que parte de Lacan) do fenômeno transicional e concebem que os estados místicos repetitivos ocorreriam na área transicional da experiência, como mecanismo de defesa potencialmente adaptativo do ego, na luta pela ruptura da ligação simbiótica materna (Horton, 1974). Para Meissner (1992:325), Inácio de Loyola haveria alcançado os limites superiores da personalidade humana, a partir da elaboração da graça em sua natureza e história (incluindo seu inconsciente), na síntese das dimensões divinas e humanas, no ideal de Servo de Cristo, com a sofrida elaboração do ego ideal, superando seu narcisismo de caráter haurido no ambiente fidalgo da família em Loyola. Em seu entender, não há porque postular antinomias (Meissner, 1992:346-358) na compreensão dos fenômenos místicos de Inácio de Loyola, isto é, se são estes fenômenos frutos da infância, do narcisismo, da natureza em suma, ou da graça.

Também Grotstein (1996) muito recentemente propôs, a partir de estudos espirituais e místicos de Bion, a concepção de uma *posição transcendente* (mais além do funcionamento das posições esquizo-paranóide e depressiva), relacionando-a com as “transformações em ‘O’ de Bion”, e caracterizando-a como o “alcançar um estado de graça quase-meditativa na qual se experimenta uma serenidade que transcende o conflito” (p. 127). Sem entrar na discussão das interessantes propostas de Grotstein, queremos apenas referi-las de modo a assinalar que as aproximações da psicanálise com a teologia se podem observar hoje em dia em quase todas as correntes disponíveis na psicanálise.

Como questão final, diremos que a atitude evitativa que têm todos, ou quase, na formação psicanalítica, a respeito da religiosidade e na formação teológica, a respeito da psicanálise, tem, por força de ausência (esta evitação), profundos efeitos no desenvolvimento do humano no sujeito. Faz com que siga na penumbra todo um amplo domínio do mental, cujas repercussões sobre o bem-estar e a qualidade de vida mereceu, recentemente, a atenção da Organização Mundial da Saúde (OMS): o aspecto espiritual do ser humano. Todos conhecemos a concepção de saúde, de 1948, proposta pela OMS, como “o estado de completo bem-estar físico, mental e social e não meramente a ausência de enfermidade...” (World Health Organization, 1998:4). Estudos recentes da entidade levaram a uma ampliação da definição de saúde, a qual será submetida a aprovação na Assembléia Mundial da Saúde, em maio de 1999, com a seguinte redação sobre saúde como “um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social e não meramente a ausência de enfermidade” (WHO, 1998:4). A inclusão da dimensão espiritual, da religiosidade e das crenças pessoais na complexa e ambiciosa definição de saúde como qualidade de vida, configura-se assim como um intento de integração de problemas maiores da humanidade neste final de século e de milênio.

A psicanálise e a teologia não têm porque ficar fora destas tendências contemporâneas.

5.5- Sobre a noção de “trabalho de interdisciplinaridade”

Termo cunhado por Bernardi (1998), “trabalho de interdisciplinaridade” significa, primeiramente, que os conceitos, ao passarem de uma disciplina a outra, sofrem eles uma série de transformações. Na visão desse autor há duas modalidades de “trabalho”:

a - Trabalho de interdisciplinaridade tipo I: que se caracteriza pela *reformulação* que sofrem os conceitos, ao migrarem de uma disciplina a outra, por força da “matriz disciplinar”, isto é, força decorrente do perfil epistemológico-metodológico da disciplina que acolhe determinado conceito. Uma consequência fundamental dessa reformulação é que ela se dá tão profundamente que alcança uma alteração do *conteúdo* do conceito e, decorrência disso, o conceito migratório perde o contato com a disciplina de origem. Um exemplo seria o que ocorreu com o conceito de *significante* que, proveniente da lingüística (e com o sentido de ser a parte sonora ou imagem acústica da palavra), ao migrar para a psicanálise de Lacan manteve o mesmo nome, mas ganhou um novo sentido, que o desconecta do anterior, no qual o primordial passa a ser a rede de múltiplos significados inconscientes que cada sujeito atribui a cada significante, em decorrência da experiência subjetiva que estabelece com o objeto. “A disciplina de origem cumpre nada mais que um papel inspirador” (Bernardi, 1998).

b - Trabalho de interdisciplinaridade tipo II: esta condição pressupõe que uma determinada hipótese gerada em uma disciplina A passa a outra disciplina B, para ser posta à prova, tal hipótese, mediante os métodos específicos da segunda disciplina e, num passo posterior, os resultados obtidos *revertem* sobre a hipótese original. Neste retorno sobre a disciplina de origem, o que se busca trabalhar é se com a metodologia B as hipóteses A tendem a serem questionadas ou enriquecidas, mas aqui, à diferença do *tipo I*, não se rompem os laços interdisciplinares, embora seja indispensável uma *retradução* (em função dos métodos inusuais de uma disciplina para a outra) entre os modos como os conceitos são trabalhados em cada uma delas. Um exemplo é o que ocorre quando hipóteses (de caráter qualitativo) psicanalíticas sobre o processo de tratamento (questões sobre a eficácia da terapia, p.ex.) são testadas no campo B, que se utiliza de métodos quantitativos ou psicométricos de avaliação. Assim, hipóteses provenientes da observação psicanalítica de bebês (qualitativas) são examinadas à luz de métodos psicométricos da Psicologia de Desenvolvimento, com novos achados que, retraduzidos, permitem o reexame das idéias psicanalíticas originais. Um caso específico e muito notável é a supressão da hipótese de Margareth Mahler de que o lactente passa por uma etapa autística em seu desenvolvimento, ao ser esta confrontada com os trabalhos desenvolvimentistas de Daniel Stern, que invalidaram o suposto de Mahler, mediante estudos observacionais sofisticados e não “naturais”, usados pela última.

O trabalho interdisciplinar tipo II se configura mais especificamente para aquelas hipóteses que, provenientes de disciplinas de caráter fortemente intuicional, possam ser testadas mediante métodos empíricos.

No caso do presente ensaio, as aproximações interdisciplinares da psicanálise com a teologia, pela condição epistemológica de cada uma, permite-se vislumbrar que o trabalho de interdisciplinaridade está mais próximo ao tipo I, mas com uma particularidade, à diferença do que supõe Bernardi (1998). Por exemplo, quando examinamos conceitos sobre



representabilidade/irrepresentabilidade de Deus, provenientes da questão da fé, da teologia (sobretudo a partir da teologia negativa), detectamos que ao serem transferidos ao campo psicanalítico, a capacidade representacional de Deus pelo sujeito ganha dimensões teóricas até então inexistentes, como o que se vislumbra sobre a fé, quando vista sob a ótica de Winnicott, de um espaço transicional, entre o fantasmático e o real, onde a fé (e sua representação em Deus) ganha seu estatuto científico como fenômeno místico, que ocupa um espaço mental especial (transicional). O que divergimos com Bernardi (1998) é que, neste caso, o conceito *fé e sua representabilidade em Deus* não perde sua conexão com a disciplina de origem teológica, mas, em seu percurso psicanalítico ele se enriquece e se torna mais complexo e abrangente, *retornando ao campo de origem com os ganhos adquiridos no trajeto*.

Novas propostas sobre a epistemologia da interdisciplinaridade, como a noção de trabalho de interdisciplinaridade, abrem caminho para que psicanálise e teologia alcancem o terceiro milênio com ambições de enriquecimento e fecundação mútuos, estabelecendo maiores precisões conceituais entre ambas, onde, antes, apenas vislumbravam-se pontos de cisão.

SUMMARY: When patients talk about God in their analyses, psychoanalysts become prone to investigate clinically what are the specific and personal representations of God each patient is talking about, taking the analyst a far distance of the idea that the representability of God is perennial and immutable. Thing-complex, a special aspect of Freudian thing-presentation (*Dingvorstellung*), the real core of thing-presentation, has the attribute to represent mentally what is inassimilable, propiciating to mental apparatus to create God representations in his apophatic sense, i.e., related to mystery, invisibility, infability, inafigurability. Since the early times of psychoanalysis, this Freudian conception was present, permitting us to relate our interdisciplinarity to theology, specially Negative Theology, i.e., that one that refers to what is *not* God. In present days, representability of God has been largely interpreted throughout Winnicottian transitional phenomena, stressing the differences between common transitional objects (their material side) and the transitionality of God, originated in representational material from primary objects and presenting a different destiny, such as, to have permanent reelaborative processes throughout life, in all critical periods, including death. Utilizing two clinical vignettes and some theoretical texts, authors, a psychoanalyst and a theologian, approximate each other their disciplinary considerations creating a potentially fruitful field of discussion, stressing that there are: 1- the possibility of deeper clinical investigation, mediated by God representation, of repressed affects (ambivalents, p. e.) from the subject to the object; 2- the possibility of new dialogues between psychoanalysis and theology, either far distance of previous fundamentalistic positions; 3- a new possibility of examination about the way psychoanalysis and theology, through their specific methodologies, “works” each other in an epistemological sense.

BIBLIOGRAFIA

- AUER, J. Possibilidades e limitações do conhecimento humano de Deus. In AUER, J., RATZINGER, J. *Curso de teologia dogmática*. Barcelona: Herder, 1988. v. 2.
- BERNARDI, Ricardo. Representación de palabra y representación de cosa en la concepción freudiana del inconsciente. *Rev. Urug. Psicoanal.*, v. 57, p. 11-124, 1978.
- _____. Can we learn from our differences? *Int. J. Psychoanal.*, v. 74, p. 132-139, 1993.
- _____. La ecuación personal del analista. *Zona Erógena.*, v. 14, p. 22-25, 1993.
- _____. Los conceptos psicoanalíticos y el trabajo de la interdisciplinaridad. Montevideo, 1998 (Inédito).
- BLACK, David M. What sort of a thing is a religion? A view from object-relations theory. *Intern. J. Psychoanal.*, v. 74, p. 613-625, 1993.



- CAORSI, Carlos Enrique. Lógica de la religión. In SIMPÓSIO TRANSDISCIPLINAR DO CONE SUL *Ciência e Deus no mundo atual*. Pelotas: UCPel, 1998. (No prelo).
- DOMINGUES MORANO, Carlos. *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Madrid: Paulinas, 1991.
- EIGEN, Michael. The area of faith in Winnicott, Lacan and Bion. *Int. J. Psychoanal.*, v. 62, p. 413-433, 1981.
- ESTARRIOL, Carlos Padrón. Prólogo. In DOMINGUES MORANO, Carlos. *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Madrid: Paulinas, 1991.
- FINN, Mark, GARTNER, John. *Object relations theory and religion: clinical applications*. Westport: Praeger, 1992.
- FRANCO FILHO, Odilon de Mello. Religious experience and psychoanalysis: from man-as-God to man-with-God. *Int. J. Psychoanal.*, v. 79, p. 113-131, 1998.
- FREUD, Sigmund. Project for a scientific psychology. In STRACHEY, James. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press. v.1 (ed. or.: 1895)
- _____. Obsessive acts and religious practices. _____. _____. v. 9 (ed. or.: 1907).
- _____. Totem and taboo. _____. _____. v. 13 (ed. or.: 1913).
- _____. The unconscious. _____. _____. v. 14 (ed. or.: 1915).
- _____. The ego and the id. _____. _____. v. 19 (ed. or.: 1923).
- GROTSTEIN, James S. Bion's "transformations in 'O'", the "thing-in-itself" and the "real": toward the concept of "transcendent position". *J. Melanie Klein Obj. Relations*, v. 14, p. 109-141, 1996.
- HOCK, Samuel. The significance of religious themes and fantasies during psychoanalysis. *JAPA*, v. 41, p. 755-764, 1993.
- HORTON, Paul. The mystical experience: substance of an illusion. *JAPA*, v. 22, p. 364-380, 1974.
- JACOBS, Janet L., CAPPS, Donald (Eds.). *Religion, society and psychoanalysis: readings in contemporary theory*. Boulder: Westview, 1997.
- JIMENEZ DE LA JARA, Juan Pablo. Determinismo, libertad y responsabilidad en Freud: um ejercicio dialógico entre psicoanálisis y teología. In SIMPÓSIO TRANSDISCIPLINAR DO CONE SUL *Ciência e Deus no mundo atual*. Pelotas: UCPel, 1998. (No prelo).
- JONES, Daniel F. A question of faith. *Contemp. Psychoanal.*, v. 29, p. 130-144, 1993.
- JOÃO PAULO II. Carta encíclica *Fides et Ratio*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- KÜNG, Hans. *Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. 4.ed. Madrid: Cristiandad, 1979.
- LAOR, Nathaniel. Psychoanalytic neutrality toward religious experience. *Psychoanal. Study Child*, v. 44, p. 211-229, 1989.
- LEMAIGRE, Bernard. "Tu ne feras pas d'images taillées..." (Exode 20/4): Remarques sur l'interdit biblique des images et son interprétation psychanalytique. *Rev. Franç. Pshychanal.*, v. 41, p. 237-250, 1992.
- MANN, James. *Clinical and theoretical aspects of religious belief*. *JAPA*, v. 12, p. 160-170, 1964.
- MARANGON, Antonio. Dios. In ROSSANO, Pietro, RAVASI, Gianfranco, GIRLANDA, Antonio. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: Paulinas, 1990.
- MEISSNER, William W. *Ignatius of Loyola: the psychology of a saint*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- _____. *Psychoanalysis and religious experience*. _____. _____. 1984.
- _____. Psychoanalytic aspects of religious experience. *Annual Psychoanal.*, v. 7, p. 171-202, 1979.



- NIETO, M. De la técnica analítica y las palabras. *Rev. Urug. Psicoanal.*, v. 12, p. 132-141, 1970.
- DE OLIVEIRA, Flávio M. *Bíblia, mito, ciência e literatura: abordagem interdisciplinar da História das Origens em Gênesis 1-11*. Pelotas: Educat, 1998.
- PASTOR, Félix A. *A lógica do inefável*. São Paulo: Loyola, 1989.
- RIZZUTO, Ana-Maria. *The birth of the living God: a psychoanalytic study*. Chicago: Chicago University Press, 1979.
- SOUSA, Paulo L.R., DE OLIVEIRA, Flávio M. Dios: Representable ? Irrepresentable ? Ensayo interdisciplinar sobre las representaciones de Dios en el psicoanálisis y en la teología, *Rev. Psicoanálisis (APA)*, 1999. (No prelo).
- SPERO, Moshe H. Identity and individuality in the nouveau-religious patient: theoretical and clinical aspects. *Psychiatry*, v. 50, p. 55-71, 1987.
- St. CLAIR, Michael. *Human relationships and the experience of God: object relations and religion*. Mahwah: Paulist Press, 1994.
- THOMÄ, Helmut, KÄCHELE, Horst. *Teoría y práctica del psicoanálisis*. Barcelona: Herder, 1990. v. 2.
- VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.
- VASSE, Denis. *Leitura psicanalítica de Teresa d'Ávila*. São Paulo: Loyola, 1994.
- VERGOTE, Antoine. *Guilt and derise: religious attitudes and their pathological derivatives*. New Haven: Yale University Press, 1988.
- _____, TAMAYO, Alvaro. *The parental figures and the representation of God: a psychological and cross-cultural study*. The Hague: Mouton, 1981.
- WESTERMANN, Claus. *Genesis 1-11: a commentary*. (reimp.). Minneapolis: SPCK, 1990.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. DIVISION OF MENTAL HEALTH AND PREVENTION OF SUBSTANCE ABUSE. *WHOQOL and spirituality, religiousness and personal beliefs (SRPB)*. Geneve: WHO, 1998. (Report on WHO consultation).

